Université de Cergy-Pontoise

Ecole doctorale ED 284

Centre de philosophie juridique et politique (CPJP)

La controverse entre Hans Kelsen et Eric Voegelin en théorie du droit et en théorie politique

Par François LECOUTRE

Thèse de doctorat de droit public

Dirigée par Renaud BAUMERT

Présentée et soutenue publiquement le [22/11/2019]

Devant un jury composé de :

Monsieur Renaud BAUMERT
Professeur | Université de Cergy-Pontoise| Directeur
Madame Manon ALTWEGG-BOUSSAC
Professeure| Université de Créteil
Monsieur Carlos Miguel HERRERA
Professeur | Université de Cergy-Pontoise| Président
Monsieur Thomas HOCHMANN
Professeur | Université de Reims| Rapporteur
Monsieur Jacky HUMMEL
Professeur| Université de Rennes
Monsieur Arnaud LE PILLOUER
Professeur| Université de Nanterre| Rapporteur

À la mémoire de Muna,

REMERCIEMENTS

Je remercie Renaud Baumert *pour la qualité de sa direction durant ces six années. Je lui suis tout particulièrement reconnaissant pour la confiance qu'il m'a témoignée et la minutie de ses corrections. Je remercie également Carlos Miguel Herrera pour l'intérêt qu'il a porté à mon travail.*

Mes remerciements s'adressent aussi à David Walsh pour m'avoir ouvert les portes, trois années de suite, de la Eric Voegelin Society. *Je lui dois ma rencontre avec les disciples, amis et admirateurs de Voegelin, notamment Paul Caringella, Lee Trepanier, James Stoner, Barry Cooper, Jürgen Gebhardt et Thierry Gontier. Je remercie aussi William Petropulos, responsable des archives « Eric Voegelin » à l'université de Munich, pour m'avoir communiqué des informations et des documents sans lesquels ce travail n'aurait pas pu être ce qu'il est. Il en est de même des documents que m'ont transmis l'archiviste Melissa McMullen du* Grenander Department of Special Collections & Archives *de l'Université de l'Etat de New York à Albany, et l'archiviste Isabelle Cramer de l'Institut de hautes études internationales et du développement à Genève. Qu'elles en soient ici remerciées. Mes pensées vont aussi à Ingeborg Stambke qui a su déchiffrer pour moi certaines lettres écrites en* Sütterlin*, à Eckart Arnold pour les communications personnelles que j'ai pu avoir avec lui, et à Nicoletta Bersier pour les documents qu'elle m'a envoyés.*

Je remercie enfin mes camarades lillois pour leurs encouragements et leur fantaisie. Ils se reconnaitront. Enfin, je remercie ma famille pour le soutien sans faille qu'elle m'a apporté, en particulier mon père – Jean-Claude Lecoutre – qui, durant toutes ces années, m'a fait profiter de la richesse de sa bibliothèque.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS 5
SOMMAIRE 7

INTRODUCTION 9

PARTIE 1. LA CONTROVERSE EN PHILOSOPHIE ET EN THEORIE DU DROIT 35

TITRE 1. LA CONTROVERSE EN PHILOSOPHIE 35
Chapitre 1. Les présupposés philosophiques de Kelsen 37
Chapitre 2. Les présupposés philosophiques de Voegelin 143
TITRE 2. LA CONTROVERSE EN THEORIE DU DROIT 273
Chapitre 1. La théorie pure du droit de Kelsen et sa critique par Voegelin 273
Chapitre 2. La singulière théorie du droit naturel de Voegelin et sa critique par Kelsen 401

PARTIE 2EME : LA CONTROVERSE EN THEORIE POLITIQUE ET SUR LA COMPREHENSION DU TOTALITARISME 523

TITRE 1. LA CONTROVERSE EN THEORIE POLITIQUE 525
Chapitre 1. Deux théories politiques antagonistes 527
Chapitre 2. Kelsen, Voegelin et la démocratie 643
TITRE 2. LA CONTROVERSE SUR L'INTERPRETATION DES REGIMES TOTALITAIRES 781
Chapitre 1. Le concept de « totalitarisme » 783
Chapitre 2. Le totalitarisme comme « religion politique » : une qualification controversée 819
Chapitre conclusif. Le cadre d'interprétation Lumières-romantisme appliqué à la controverse Kelsen-Voegelin 909
BIBLIOGRAPHIE 939
INDEX DES NOMS 991
TABLE DES MATIERES 1001

Introduction

> « *La plus grande chose qu'un enseignant puisse offrir à ses élèves n'est pas l'« enseignement » en tant que tel mais la discipline de travail. Quelles que soient les différences entre nous, je suis toujours conscient du fait que c'est de vous que j'ai appris les techniques de lecture, d'analyse et de pensée critique – et c'est la chose la plus importante dans la pensée scientifique. Si vous êtes en désaccord avec beaucoup de choses que je fais, laissez votre imagination se tourner pour une seconde vers la scène de la* philosophia perennis *[philosophie éternelle], et considérez ce qui est arrivé au pauvre Platon avec son Aristote. Et si vous regardez de nouveau vers votre élève égaré, vous pourriez considérer que les meilleurs élèves ne sont pas nécessairement ceux qui jurent fidélité aux* verba magistri *[paroles du maître], et qui restent dans la « coquille », mais peut-être plutôt ceux qui ont si bien étudié qu'ils s'en libèrent eux-mêmes et trouvent leur propre voie* » (Eric Voegelin, lettre à Hans Kelsen du 10 février 1954)[1].

1. L'histoire intellectuelle est ponctuée de controverses théoriques dont certaines ont connu un grand retentissement. Qu'on songe par exemple à la controverse de Valladolid ou à celle qui a opposé Aristote à Platon. L'existence de ces controverses n'est pas à déplorer ; celles-ci sont une pratique courante dans la vie intellectuelle et même un mode normal de communication entre penseurs, quels que soient leurs domaines de recherche. Concernant Hans Kelsen, sa controverse avec Carl Schmitt, dans les années 1930, est désormais bien connue des facultés de droit. En revanche, la controverse qu'il a entretenue avec son ancien doctorant, Eric Voegelin, reste encore aujourd'hui à découvrir. C'est d'elle dont il sera question dans ce travail.

2. L'étude des controverses représente un intérêt majeur pour l'histoire des idées. Non seulement en raison de l'ancienneté de cette pratique, mais aussi parce qu'elles offrent un accès privilégié à la réalité socio-historique. La controverse peut en effet jouer le rôle d'« un révélateur, au sens photographique, de rapports de force, de positions institutionnelles ou de réseaux sociaux qui, sans [elle], resteraient plus difficiles à voir »[2]. Loin d'être des épiphénomènes, les controverses méritent donc d'être prises au sérieux en tant qu'objet d'étude à part entière. Les controverses supposent l'échange d'arguments, que ce soit par voie écrite (ouvrages, articles, correspondances) ou orale (débats publics, discussions lors de colloque, etc.). Comme nous le verrons, la controverse

---

[1] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Hans Kelsen le 10 février 1954 », *in Selected correspondence 1950-1984*, trad. de l'allemand par Sandy Adler, Thomas A. Hollweck et William Petropulos, ed. et introduit par Thomas A. Hollweck, Coll. Works, Volume 30, University of Missouri Press, Columbia and London, 2007, p. 209.

Sauf indications contraires, toutes les traductions sont de nous.

[2] Cyril Lemieux, « A quoi sert l'analyse des controverses ? », *in Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, Société d'études soréliennes, volume 1, n°25, 2007, p. 191.

entre Kelsen et Voegelin mobilise ces deux registres discursifs dans toute leur diversité. Ce qui fait la spécificité linguistique d'une controverse est la présence de « marqueurs d'opposition » du type : « Je ne suis pas d'accord… », « Vous ne pouvez pas dire que… », « Ce que vous dites contredit… ». Ces marqueurs d'opposition indiquent le caractère « agonistique » du dialogue[3]. On les retrouvera abondamment dans les échanges entre Kelsen et Voegelin.

3. On peut également s'interroger sur les finalités d'une controverse. Les buts des participants semblent être de vaincre, de convaincre ou de résoudre le différend. Pourtant, il est rare qu'une controverse se termine par un accord ou par une résolution du problème ; au contraire, note Marcelo Dascal, « si l'on considère [exclusivement] les positions des participants, la controverse semble produire plutôt leur durcissement que leur adoucissement »[4]. On le constatera aisément dans la controverse qui nous occupe ici. Dès lors, si l'on tient compte de l'intention des participants, la controverse « semble – singulièrement – rater son but systématiquement »[5]. Toutefois, si l'antagonisme persiste, la controverse permet de percevoir plus clairement les contours de celui-ci. En un sens, la controverse permet d'éclairer les divergences, de clarifier l'enjeu de l'opposition. Cette « fonction clarificatrice » n'est généralement pas un but consciemment poursuivi par les protagonistes[6]. Les débatteurs, bien souvent, veulent vaincre, convaincre ou résoudre. Toutefois, à défaut d'y parvenir, les controverses permettent indirectement « de mieux comprendre les problèmes, les positions d'autrui, et les difficultés qu'il y a à leur faire face »[7]. C'est ce que nous tenterons de montrer dans ce travail. En analysant la controverse entre Kelsen et Voegelin, nous chercherons à éclairer respectivement la position théorique de l'un par celle de l'autre.

[3] Marcelo Dascal, « Observations sur la dynamique des controverses », *in Cahiers de Linguistique Française*, Volume 17, Les différents plans d'organisation du dialogue et leurs interrelations, Actes du VIe Colloque de pragmatique de Genève (15-17 juin 1995), 2ème partie, Unité de linguistique française, Université de Genève, Genève, 1995, p. 104.
[4] *Ibid*, p. 115.
[5] *Idem*.
[6] *Ibid*, p. 118.
[7] *Ibid*, p. 119.

A. Eléments biographiques et contexte historique

4. Dans ce qui va suivre, nous allons retracer les biographies croisées des deux auteurs, ce qui permettra en même temps de préciser dans quels contextes historique et politique ils ont écrit leurs principaux ouvrages. Hans Kelsen est né à Prague en 1881 dans une famille de religion juive, et a grandi à Vienne où il a fait ses études. En 1892, il est entré au *Gymnasium*, puis en 1900, il a commencé ses études de droit à l'Université de Vienne, après avoir renoncé à faire des études de philosophie par manque de débouchés professionnels. Avant de terminer ses études de droit, Kelsen a publié un premier ouvrage en 1905 sur la philosophie politique de Dante, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*. En 1908, un an après la mort de son père, il a obtenu une bourse pour étudier à Heidelberg pendant trois semestres et y terminer sa thèse. Durant cette période, il a notamment suivi les cours de Georg Jellinek. En 1911, il a soutenu sa thèse d'habilitation sous le titre *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, Entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze* (*Problèmes fondamentaux de la théorie juridique de l'Etat développés à partir de la théorie de la proposition juridique*) et fut nommé *privatdozent* la même année. En 1912, il s'est marié avec Margarete Bondi avec qui il eut deux filles. Très rapidement, Kelsen a joui d'une importante réputation en tant que représentant majeur du positivisme juridique. Entre 1911 et 1914, il a dispensé plusieurs séminaires privés auxquels assistèrent notamment Adolf Merkl et Alfred Verdross. Un aréopage de disciples s'est ensuite très rapidement constitué autour de lui. Au lendemain de la guerre et dans les années 1920, le cercle de Kelsen s'était élargi à de nombreux autres membres dont Eric Voegelin. En 1918, Kelsen devint professeur titulaire de droit constitutionnel, de droit administratif et de philosophie du droit à la faculté de droit de Vienne dont il fut le doyen à partir de 1921.

5. Eric Voegelin est né à Cologne en 1901 dans une famille de religion protestante. En 1910, sa famille a déménagé à Vienne, où il a suivi ses études secondaires. Neuf ans plus tard, il a rejoint l'Université de Vienne où il a notamment suivi les cours de Kelsen, avant de soutenir, en 1922, sous la double direction de Hans Kelsen et de Othmar Spann, une thèse de sociologie intitulée *Wechselwirkung und Gezweiung. Eine methodenkritische Untersuchung* (*Interaction et communauté spirituelle. Une enquête méthodologique*). Comme nous le verrons, la distanciation intellectuelle avec Kelsen et sa proximité de pensée avec Spann peuvent déjà être mesurées dans ce travail. Durant l'été 1922, Voegelin a effectué un séjour à Oxford en vue d'améliorer son anglais. En 1923, il devint l'assistant de Kelsen et se confronta pour la première fois à sa conception du droit en 1924 dans un article intitulé « Reine Rechtslehre und Staatslehre » (« Théorie pure du droit et théorie de l'Etat »). Même s'il s'agissait encore d'une critique interne à la théorie pure du droit, dans laquelle Voegelin contestait le réductionnisme de Kelsen de la théorie de l'Etat à la théorie du droit, on peut considérer que cet article constituait une première passe d'armes. C'est donc l'élève qui, le premier, s'est confronté aux théories de son ancien professeur.

6. Entre 1924 et 1927, Voegelin a bénéficié de la bourse Laura Spellman Rockefeller qui lui permit d'effectuer des séjours universitaires aux Etats-Unis et en France. Il est revenu à Vienne en 1927 et a repris son poste d'assistant en droit public auprès de Kelsen. En 1928, il a publié son premier livre, *Über die Form des amerikanischen Geistes* (*Sur la forme de l'esprit américain*) grâce auquel il obtint à l'Université de Vienne le titre de *privatdozent* en sociologie. Kelsen, dans son rapport d'habilitation, donnera son accord tout en exprimant pour la première fois des réserves au sujet de l'orientation intellectuelle de son assistant. En effet, durant l'entre-guerres, Voegelin ne fréquentait pas uniquement le cercle de théorie du droit de Kelsen. Il était aussi un membre actif, et intellectuellement bien plus proche, des cercles respectifs de Stefan George et de Othmar Spann. Nous verrons à quel point leurs conceptions élitistes, irrationalistes, romantiques et mystico-religieuses marquèrent toute l'élaboration de sa pensée.

7. Au début des années 1920, la réputation de Kelsen dépassait les frontières de l'université. Ainsi, le chancelier social-démocrate Karl Renner l'a associé à la rédaction du projet de Constitution de la première République autrichienne. Il devint même, une fois cette Constitution établie, membre à vie de la Haute Cour constitutionnelle d'Autriche avant d'en être révoqué en décembre 1929. Dès sa création, la Cour a fait l'objet d'attaques virulentes, notamment de la part des chrétiens-sociaux ainsi que de mouvements extrémistes et antidémocratiques. Ayant pris une part importante, en tant que juge constitutionnel, au débat concernant le principe d'indissolubilité du mariage, et ayant adopté une position laïque qui consistait à rejeter radicalement ce principe catholique, Kelsen devint la cible de nombreuses attaques – parfois mensongères, comme celle l'accusant de promouvoir la bigamie. Cet élément, qui peut sembler anecdotique, n'est pas sans intérêt : il révèle en effet l'agnosticisme de Kelsen, fil rouge d'une œuvre qui devait alimenter les critiques adressées à Voegelin.

8. Suite à cet incident, Kelsen a quitté l'Autriche et a rejoint l'Université de Cologne en 1930. Il y resta moins de trois ans, années durant lesquelles on peut, entre autres, mentionner sa controverse avec Carl Schmitt au sujet de la justice constitutionnelle. Il fut limogé en avril 1933 et quitta l'Allemagne avec sa famille, peu de temps avant que les persécutions des juifs ne s'intensifient. Après un bref retour à Vienne, où vivaient encore sa mère et sa sœur, Kelsen est parti enseigner à l'Institut des hautes études internationales de Genève. En 1934, il a publié la première édition de sa *Reine Rechtslehre* (*Théorie pure du droit*). Il est allé ensuite enseigner à Prague et a obtenu la nationalité tchécoslovaque. Mais en raison de violences commises à son encontre par des étudiants antisémites qui n'acceptaient pas sa nomination, Kelsen a préféré revenir en Suisse en 1938. Au début de la guerre, en 1939, il prit la décision de quitter l'Europe pour les Etats-Unis avec sa femme et ses deux filles. Le 21 juin 1940, alors âgé de 60 ans, Kelsen débarqua à New York.

9. Après le départ de Kelsen à Cologne, Voegelin a d'abord été brièvement l'assistant du remplaçant de Kelsen à l'université de Vienne, le professeur Ludwig Adamovich. Puis, il a été pendant plusieurs années l'assistant d'Adolf Merkl. En 1931, Voegelin, qui était *privatdozent* en sociologie, obtint l'extension de sa *venia docendi* à la science politique. Après s'être marié avec Lissy Onken en 1932, il a publié sous l'Allemagne nazie deux livres sur la race, *Rasse und Staat* (Race et Etat) en juin 1933, et *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (*L'idée de race dans l'histoire des idées de Ray à Carus*) en novembre 1933. À l'aide de sa correspondance, nous verrons comment Voegelin a essayé de se prévaloir de ces deux livres auprès de certains professeurs nationaux-socialistes, comme Alfred Baeumler et Ernst Krieck, afin d'obtenir un poste de professeur titulaire dans une université du Troisième Reich. Nous verrons également que c'est principalement le fait d'avoir été l'assistant de Kelsen qui a empêché sa recherche de poste d'aboutir. Voegelin est donc resté *privatdozent* à l'Université de Vienne. En 1933, après avoir dissous le Parlement, le chancelier Dollfuss commença à gouverner par décrets. L'Autriche devint alors un Etat autoritaire, corporatif et catholique. Toute intervention de la Cour constitutionnelle était devenue impossible. En 1934, une nouvelle Constitution a été adoptée par l'Etat autrichien. Son préambule faisait référence au peuple autrichien et à son « Etat chrétien, fédéral et corporatiste ». Le Parlement fut aboli et remplacé par des conseils corporatistes, et un certain nombre de droits fondamentaux furent restreints (la liberté de la presse et la liberté de réunion notamment).

10. Très tôt, Voegelin a soutenu ce régime dans de nombreux articles, soutien qui devait culminer, en 1936, dans *Der autoritäre Staat* (*L'Etat autoritaire*). Ce livre contient également un chapitre consacré à la *Théorie pure du droit* dans lequel on trouvera sa critique la plus aboutie et la plus radicale de Kelsen. En 1935, tandis que le régime autoritaire battait son plein, Voegelin obtint le titre, tant convoité, de *Universitätsprofessor*. Une partie importante de notre travail consistera à montrer que le soutien qu'il avait apporté à ce régime ne poursuivait pas uniquement un objectif pragmatique, visant à empêcher les nationaux-socialistes d'accéder au pouvoir en Autriche. Voegelin ne cherchait pas à défendre la démocratie parlementaire au moyen de l'autoritarisme politique, comme on l'affirme fréquemment. Contre cette légende largement répandue par Voegelin et ses disciples, nous montrerons que son soutien au régime autoritaire autrichien s'explique davantage par ses convictions conservatrices et religieuses. Après l'effondrement du régime de Dollfuss-Schuschnigg, au moment de l'*Anschluss* en 1938, Voegelin a publié un dernier ouvrage avant de quitter l'Europe pour les Etats-Unis, *Die politischen Religionen* (*Les religion politiques*). Dans ce livre, il imputait l'émergence du phénomène totalitaire à la perte de la religiosité et de l'expérience de la transcendance dont étaient responsables, selon lui, les positivistes.

11. Durant cette même période, Kelsen ne s'est pas confronté directement aux théories de Voegelin, mais dans ses écrits et dans sa correspondance privée, on pouvait percevoir aisément le fossé qui les séparait. Kelsen a en effet défendu la démocratie parlementaire dès le début des années

1920, comme le montre son *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (*La démocratie sa nature sa valeur*). Son opposition au totalitarisme a donc pris la forme d'une défense de la démocratie formelle, et d'un rejet de l'autocratie ; bien au contraire de Voegelin qui, à la même époque, fustigeait les démocraties modernes et soutenait une forme de gouvernement autoritaire. Comme nous le verrons, dans plusieurs lettres envoyées à William Rappard en 1930, Kelsen désapprouvait l'orientation intellectuelle irrationaliste et conservatrice de Voegelin. On constate donc une opposition commune au totalitarisme chez ces deux auteurs, même si leurs interprétations, leurs critiques et les remèdes préconisés étaient radicalement différents. Après l'*Anschluss*, Voegelin a été révoqué de son poste à l'Université de Vienne et s'est exilé aux Etats-Unis.

12. Kelsen et Voegelin ont tous les deux eu un parcours similaire de professeur exilé à la recherche d'un poste dans une université américaine. À son arrivée en 1938, Voegelin a enseigné à l'Université de Harvard. Au même moment, il a commencé à écrire son *History of Political Ideas* (*Histoire des idées politiques*) qui ne fut jamais publiée de son vivant. Il a ensuite brièvement enseigné au Bennington College, dans le Vermont, avant d'occuper un poste de professeur à l'Université d'Alabama à Tuscaloosa de 1939 à 1942. En 1942, il obtint un poste de professeur à l'Université d'Etat de Louisiane à Baton Rouge. Deux ans plus tard, en 1944, il devint citoyen américain. Il occupa ce poste en Louisiane jusqu'en 1958. En termes de production scientifique, il s'agit probablement de sa période la plus prolifique. En 1952, il a publié sa *New Science of Politics* (*La nouvelle science du politique*) qui eut énormément de succès aux Etats-Unis. Il a également dispensé à Baton Rouge un cours de philosophie du droit aux étudiants de première année à l'école de droit. Ce cours, dactylographié en 1957, est intitulé *The Nature of the Law* (*La nature du droit*). Il a été distribué à ses étudiants mais n'a pas été publié de son vivant. C'est aussi à cette période qu'il a publié les trois premiers volumes de *Order and History* (*Ordre et Histoire*), que Voegelin et ses disciples présentent volontiers comme son œuvre majeure.

13. La *New School for Social Research* de New York a accueilli Kelsen lorsqu'il est arrivé en 1940. Grâce à Roscoe Pound, Kelsen a ensuite pu obtenir un poste de chercheur associé à l'Université de Harvard, mais ce poste était encore précaire. En 1942, et toujours grâce à Roscoe Pound, il a rejoint le département de science politique de l'Université de Berkeley, en Californie, faute de parvenir à intégrer un département de droit. En 1945, il est devenu titulaire de son poste de professeur de science politique et a décidé, pour la première fois, d'accéder à la propriété dans la petite ville de Orinda en Californie. Il obtint aussi cette année-là la nationalité américaine. En 1952, Kelsen a pris sa retraite mais a continué à écrire de nombreux articles et ouvrages, et à participer à des conférences dans le monde entier. Trois textes retiendront en priorité notre attention. En 1954, Kelsen a écrit une recension, longue (125 pages) et dévastatrice, de la *Nouvelle science du politique* de Voegelin. Leur échange de lettres au sujet de cette recension sera très instructif. Peu de temps après, Kelsen a entrepris la rédaction d'un autre texte, d'abord intitulé en 1955 *Defense of Modern Times*

(*Défense des temps modernes*), puis, en 1964, *Secular Religion* (*Religion séculière*). Dans ce manuscrit, Voegelin restait sa cible favorite même s'il étendait sa critique à d'autres auteurs qui, eux aussi, avaient tendance à interpréter la modernité en termes de crise spirituelle. Ces deux textes n'ont pas été publiés de son vivant. Les raisons en sont inconnues mais les spéculations, comme nous le verrons, sont nombreuses et variées. Dans « Foundations of Democracy » (1955), Kelsen s'est opposé publiquement à la *Nouvelle science du politique* de Voegelin, plus spécifiquement à sa théorie de la représentation, même si une place très secondaire lui était consacrée dans cet article, et que son nom n'était même pas mentionné dans le corps du texte.

14. Après seize ans passés à l'Université de Louisiane, Voegelin a repris en 1958 la chaire laissée vacante depuis Max Weber à l'Université de Munich. Il occupa ce poste jusqu'en 1969. Durant cette décennie, Voegelin a fondé l'*Institut für Politische Wissenschaft*, rebaptisé en 1968 *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft* et qui, depuis 1990, accueille les archives d'Eric Voegelin sur le continent européen. En 1959, Voegelin a publié *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (*Science, politique et gnosticisme*) dans lequel il poursuivait son interprétation de la modernité en tant qu'hérésie chrétienne. Voegelin et Kelsen ont tous les deux participé, en 1963, à un colloque tenu à Salzbourg intitulé *Das Naturrecht in der politischen Theorie* (*Le droit naturel dans la théorie politique*). Leurs interventions respectives et leurs discussions feront l'objet d'une attention minutieuse tant elles révèlent la profondeur de leurs divergences théoriques. En 1969, Voegelin est retourné aux Etats-Unis où il a terminé sa carrière à l'Université de Stanford tout en siégeant au sein de la très conservatrice *Hoover Institution on War, Revolution and Peace* (qui, désormais, accueille les archives d'Eric Voegelin sur le continent américain).

15. Kelsen est mort en 1973 dans sa maison de Orinda. Quatre auparavant, en 1969, Rudolf Aladàr Métall avait publié une biographie de Kelsen intitulée *Hans Kelsen. Leben und Werk*. Voegelin et Kelsen ne se sont jamais revus aux Etats-Unis, alors même que tous les deux vivaient en Californie non loin l'un de l'autre. En 1973, Ellis Sandoz, un disciple américain de Voegelin, a enregistré les *Réflexions autobiographiques* de son maitre qui furent publiées quelques années plus tard. En 1974, Voegelin a publié le quatrième volume de *Order et Histoire*, *The Ecumenic Age* (*L'âge œcuménique*), et l'année suivante, *From Enlightenment to Revolution* (*Des Lumières à la révolution*), extrait de son *Histoire des idées politiques* écrite dans les années 1940. Voegelin est mort à Stanford en 1985. Le cinquième et dernier volume d'*Ordre et Histoire*, *In Search of Order* (*À la recherche de l'ordre*), que Voegelin n'a pas eu le temps d'achever, fut publié en 1987. En 1990, la publication de ses œuvres complètes (34 volumes) a débuté et s'est achevée il y a une dizaine d'années. Depuis 2007, le *Hans Kelsen Institut* à Vienne a lui aussi entrepris la publication des œuvres complètes de Kelsen, mais sa recension critique de la *Nouvelle science du politique* ainsi que *Secular Religion* ont été publiés à part, en 2004 et en 2012. Ces éléments biographiques font apparaître deux « pics » dans la controverse Kelsen-Voegelin. Le premier a été déclenché par Voegelin, dans les années 1930, lorsqu'il s'est

confronté à la *Théorie pure du droit*. Le second est à l'initiative de Kelsen, dans les années 1950, en réaction à la *Nouvelle science du politique*.

B. Approche méthodologique en histoire des idées

16. Notre intention est ici de situer ce travail par rapport aux tendances actuelles de l'histoire des idées politiques, en particulier « l'école de Cambridge » ou « école contextualiste », dont Quentin Skinner est le représentant le plus connu. Cette « nouvelle histoire »[8] se caractérise d'abord par un rejet de la manière traditionnelle, et longtemps dominante, d'écrire l'histoire des idées en la réduisant à un corpus de grands auteurs réputés classiques : de Platon, Aristote, Machiavel, Locke, Montesquieu, Rousseau, jusqu'à par exemple Carl Schmitt et John Rawls, ou comme on le dit parfois « *from Plato to NATO* ». Ces auteurs canoniques sont censés participer à une sorte de débat atemporel où seraient discutées des questions comme les rapports entre l'individu et l'Etat, le statut des libertés politiques, la meilleure forme de gouvernement, la séparation des pouvoirs, etc. On pourrait mentionner comme représentant de ces histoires traditionnelles le livre de Jean-Jacques Chevallier, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours* (1949) pour la France[9], ou celui de John Plamenatz, *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx* en deux volumes (1963) pour les pays anglo-saxons[10]. De telles histoires étaient assurément encouragées par des facteurs institutionnels : la présence d'un enseignement d'histoire des idées politiques dans les universités de droit, de science politique et de philosophie. L'histoire des idées telle qu'elle a souvent été écrite est une sorte de *philosophia perennis*, comme si, malgré le défilement des siècles, les penseurs étaient toujours en butte à des problèmes identiques et « éternels ». Comme le disait Bourdieu, c'est une histoire qui procède à une neutralisation du devenir, à une « déshistorisation qui est une véritable déréalisation »[11]. Le sociologue brocardait volontiers ceux qui faisaient comme si « les idées politiques étaient le produit d'une sorte de parthénogenèse théorique »[12]. Contrairement à cette histoire traditionnelle, la nouvelle histoire procède à une historisation radicale de l'étude politique, qui semble, on le verra plus loin, réduire toute pensée à son contexte historique particulier ; elle nie par là-même toute idée de permanence des questions et rejette tout cadre éternitaire ou transhistorique. Telles sont les caractéristiques les plus évidentes de cette histoire contextualiste.

17. Le contextualisme de Quentin Skinner entend donc rompre avec cette « mythologie » de concepts et de questions pérennes. Il est attentif à l'émergence de nouveaux concepts et de

[8] Arnault Skornicki et Jérôme Tournadre, *La nouvelle histoire des idées politiques*, La découverte, Paris, 2015, 128p.
[9] Jean-Jacques Chevallier, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours* (1949), préface d'André Siegfried, 2e éd., Armand Colin, Paris, 1950, 406p.
[10] Cet ouvrage était une référence faisant autorité pour plusieurs générations d'étudiants anglais et américains.
[11] Pierre Bourdieu, « Les sciences sociales et la philosophie », *in Actes de recherches en sciences sociales*, n°47-48, 1983, Paris, p. 45.
[12] Pierre Bourdieu, *Sur l'Etat. Cours au collège de France, 1989-1992*, Seuil, Paris, 2012, p. 536.

nouvelles problématiques, à leur « invention », aux circonstances singulières auxquelles ils sont liés, au contexte intellectuel, linguistique dans lequel ces textes ont été produits. Il est intéressant de noter que l'école de Cambridge est partie de l'interprétation de textes classiques de la pensée politique (Machiavel, Hobbes, Locke) tout en visant à en renouveler la lecture. Selon Skinner, pour comprendre Hobbes ou Locke, il ne suffit pas de mettre à jour le contenu théorique de leurs idées (l'état de nature, la notion de pacte, etc.). Il faut également tenir compte du contexte politique dans lequel leurs écrits s'insèrent. Ils ont un aspect circonstanciel et pratique qui a été trop sous-estimé, ou un caractère illocutoire ou performatif comme le dit Skinner. En écrivant, ces auteurs agissaient ou tentaient de le faire. Ce choix contextualiste a, bien entendu, des conséquences sur la délimitation du corpus. Ainsi, les textes canoniques des grands auteurs ne sont pas les seuls qui doivent retenir notre attention. Des auteurs mineurs, voire obscurs, peuvent présenter un grand intérêt scientifique et leurs pamphlets, leurs écrits de circonstances, peuvent être de bons révélateurs d'une époque. Ainsi, dans *Les fondements de la pensée politique moderne* (1978), Skinner a redécouvert des auteurs tels que Guy Chardin, Marsile de Padoue, Théodore de Bèze ou encore Philippe Duplessis-Mornay. La citation qui suit résume très bien les différents apports de cette histoire contextualiste : « historicisation radicale, dé-canonisation des sources, et désacralisation des grands textes, restitution du contexte d'énonciation des idées qui fait aussi d'elles des actions et des interventions politiques, reconstitution des langages politiques qui tissent le cosmos de significations d'une époque, de manière à arracher l'historien à son horizon présent »[13]. Cette pratique de l'histoire des idées se donne pour idéal de « voir les choses à leur façon » – *to see things their way* – c'est-à-dire de retrouver le contexte historique et intellectuel tel qu'il a été réellement vécu par l'auteur et ses contemporains, sans lui imposer des interprétations extérieures et ultérieures. Cette historiographie, plus que toute autre, redoute l'anachronisme et l'illusion rétrospective. Puisqu'on rejette comme non pertinente toute interprétation du passé à partir du présent, et toute catégorie transhistorique dépassant un contexte particulier, il sera dans cette perspective dénué de sens de voir par exemple dans la *République* de Platon la préfiguration de formes modernes de régimes politiques, comme le totalitarisme. Sans développer tous les aspects de cette approche, nous nous concentrerons sur deux points principaux : la critique de la notion d'influence, et la critique de ce que Skinner appelle les « mythologies », trop souvent à l'œuvre dans l'histoire des idées. Nous formulerons cependant quelques réserves quant aux présupposés radicalement historicistes et relativistes de cette approche, et nous situerons le présent travail au regard des exigences méthodologiques qui sont défendues par Skinner, en s'interrogeant sur leur pertinence pour notre propos.

18. Le concept d'« influence » – et ses équivalents métaphoriques, « filiation », « héritage », « parenté », « air de famille », etc. – est massivement employé en histoire des idées. Bien que commode, cette notion demeure vague et faible théoriquement. Entend-on des emprunts directs

[13] Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, 2017, p. 16.

et explicites faits à un auteur, attestés et documentés historiquement, ou de simples analogies, rapprochements ou convergences d'analyse ? S'agit-il d'une transmission d'un héritage explicitement reconnu et revendiqué ou quelque chose qui peut rester implicite et inconscient ?

19. Il n'est pas surprenant que cette notion omniprésente ait été la cible de nombreuses critiques. Dans *L'archéologie du savoir* (1969), Michel Foucault décrit l'histoire des idées en la privant apparemment de toute légitimité et de toute rigueur intellectuelle : « objet incertain, frontières mal dessinées, méthodes empruntées de droite et de gauche, démarche sans rectitude ni fixité »[14]. Elle est la discipline qui a affaire à des « continuités obscures » dans la « forme linéaire de l'histoire »[15], et qui cherche à « retrouver la transition continue et insensible qui relie en pente douce les discours à ce qui les précède, les entoure ou les suit »[16] – d'où l'usage inévitable du concept d'influence pour établir ces continuités superficielles. Comme le disent Arnault Skornicki et Jérôme Tournadre, « il n'y a jamais d'« influence » en histoire des idées, mais seulement des usages différés dans le temps. Le concept d'influence, d'utilisation facile et courante, n'a pas de force explicative, les auteurs ne s'engendrant pas les uns les autres sur la ligne du temps »[17]. Il semble donc qu'on doive récuser cette notion passe-partout et y renoncer complètement. Mais cela n'est pas si simple, et on voit mal comment l'histoire des idées pourrait faire l'économie de cette notion et l'abandonner, aussi insatisfaisante qu'elle soit. Sur ce point, à vrai dire, la position de Skinner semble plus nuancée. D'abord, il y recourt quelquefois et n'hésite pas, par exemple, à mentionner « l'influence » de Collingwood et de Wittgenstein sur les orientations de son travail[18]. Ensuite, loin de vouloir exclure ce terme, il propose d'en réguler et d'en préciser l'usage. Selon lui, trois conditions doivent être réunies pour qu'on puisse affirmer une influence de A sur B. « (1) B est connu pour avoir étudié les œuvres de A. (2) B ne pouvait pas avoir trouvé les idées dans un autre auteur que A. (3) B ne pouvait pas arriver à ces idées de façon indépendante »[19]. Skinner est donc loin de remettre en cause complètement la légitimité de cette notion. Ces remarques de simple bon sens visent à éviter son usage inconsidéré en la soumettant toujours à des critères d'application précis.

20. Skinner a aussi l'intention de débarrasser l'histoire des idées d'un certain nombre de préconceptions et de préjugés relatifs à l'étude du passé, qu'il appelle des « mythologies » interprétatives, et auxquelles il est difficile d'échapper complètement tant elles sont répandues. La « mythologie des doctrines » est la croyance qui présuppose que chaque auteur s'est prononcé sur tous les sujets. Ce qui à l'extrême peut donner lieu à des ouvrages du type : *La politique de Descartes*,

---

[14] Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p. 179.
[15] *Ibid*, p. 180.
[16] *Ibid*, p. 182.
[17] Arnault Skornicki et Jérôme Tournadre, *La nouvelle histoire des idées politiques*, *op. cit.*, p. 17.
[18] Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (dir.), « Entretien avec Quentin Skinner : Idées, histoire et sciences sociales », *in Vers une histoire sociale des idées politiques*, *op. cit.*, p. 104.
[19] Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *in Visions of Politics*, Volume 1, *Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 75-76.

alors que celui-ci n'en a quasiment rien dit. On veut absolument retrouver une « doctrine » – même implicite ou embryonnaire – alors qu'on ne dispose que de remarques disparates et fragmentaires. C'est ainsi que des commentateurs ont cru pouvoir restituer une théorie de la séparation des pouvoirs chez Marsile de Padoue – lequel ne s'est pourtant guère interrogé à ce propos. On établit ainsi des continuités fallacieuses entre tel penseur considéré comme préfigurant et anticipant une théorie qui ne sera développée que plus tard, Montesquieu dans notre exemple. C'est ce que Georges Canguilhem avait appelé en histoire des sciences le « virus du précurseur »[20]. Pour Skinner, il s'agit de pures spéculations et « de jeux avec les morts »[21].

21. La deuxième mythologie envisagée est la « mythologie de la cohérence ». Le commentateur assume que l'auteur « doit » être cohérent et il interprète tous les textes en fonction d'une consistance supposée des énoncés de l'auteur. Cela peut être un « principe de charité » salutaire, lorsque l'on essaye de retrouver la cohérence interne d'une œuvre plutôt que d'en pointer *a priori* les apparentes contradictions. Cependant, la volonté d'exposer une doctrine de façon parfois plus cohérente et plus systématique que ne l'a fait son auteur peut aboutir à des distorsions importantes. On impose par exemple un souci de cohérence et d'unité systématique à des auteurs pour qui ce n'était pas une préoccupation première (qu'on pense à Rousseau). On néglige ainsi la possibilité pour un penseur de changer d'avis, et l'on en vient parfois à rejeter des textes de jeunesse comme sans importance par rapport à ceux de la maturité au nom de prétendues « coupures épistémologiques » (comme on l'a fait pour Marx). Ainsi, Locke, étant traditionnellement considéré comme un libéral, on a eu tendance à négliger ses premiers écrits, dans lesquels il défendait des positions conservatrices voire autoritaires[22].

22. La troisième mythologie combattue par Skinner est celle de la « prolepse », c'est-à-dire de l'interprétation rétrospective à partir du présent ou d'une situation ultérieure à celle de l'auteur. L'exemple classique qu'on retrouvera en détail dans ce travail est l'interprétation faisant de Platon et de ses idées politiques, l'ancêtre des totalitarismes du XXe siècle, avancée par Popper (et aussi Russell et Kelsen), ou celle faisant de Rousseau le responsable des démocraties totalitaires (interprétation de Talmon)[23]. Si on se réfère à l'intention de l'auteur, comme le préconise Skinner, une telle interprétation est évidemment dénuée de sens et de pertinence : cela ne peut pas être l'intention d'un auteur d'anticiper ou d'annoncer quoi que ce soit qui n'existe pas encore. Mais cela ne suffit peut-être pas à détruire ces projections jugées inconsidérées et qui peuvent être parfois éclairantes. On y reviendra. On pourrait ajouter à ces trois mythologies, sources d'erreurs d'interprétation, l'évolution du langage à laquelle l'historien des idées doit être attentif. Ainsi, la

[20] Georges Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (1968), 7e éd, Paris, 1994, p. 20.
[21] Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *art. cit.*, p. 65.
[22] *Ibid*, p. 69.
[23] *Ibid*, p. 73.

constance d'une appellation ne garantit pas la permanence de la réalité qu'elle désigne. La *Polis* grecque de l'Antiquité n'est pas un Etat au sens moderne, ni la démocratie antique, le même régime politique que celui qu'on désigne aujourd'hui par ce terme. C'est ce que Bourdieu appelle l'« illusion de constance du nominal »[24], qui est une autre forme d'anachronisme. Inversement, l'apparition d'un mot et d'un concept nouveau, n'est pas nécessairement un signe de changement dans la réalité.

23. On a peut-être exagéré la nouveauté et l'originalité de l'approche historique de l'école de Cambridge. Elle ne représente pas une rupture radicale dans l'historiographie. La plupart des préceptes et des règles de prudence de Skinner visant à éviter les anachronismes, la projection des préoccupations, des problèmes et des catégories mentales du présent sur le passé, ont déjà été formulés auparavant, comme par exemple dans l'*Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (1949)[25] de Marc Bloch, ou dans les *Combats pour l'histoire* (1953)[26] de Lucien Febvre. Skinner a seulement explicité et systématisé des règles déjà formulées avant lui, en parlant de la prise en compte des différents contextes. De même, le principe « voir les choses à leur façon » a probablement été adopté de façon implicite par nombre d'historiens consciencieux avant lui.

24. Par ailleurs, ce souci d'échapper à l'anachronisme conduit Skinner à adopter des positions radicalement historicistes, voire relativistes. L'interprétation contextualiste qu'il défend y mène naturellement. Il s'agit en effet selon lui de saisir et de restituer la signification singulière de la pensée d'un auteur du passé, ce qui ne peut se faire qu'en le rapportant à son contexte historique et intellectuel, à son cadre de référence (*framework*) qui est le « juge ultime » et la « cour d'appel »[27]. Selon Skinner : « tout énoncé est inévitablement l'expression d'une intention *particulière* dans une occasion *particulière*, en réponse à un problème *particulier*, et donc spécifique à son contexte qu'il serait naïf d'essayer de dépasser. La conséquence n'est pas seulement que les textes classiques sont concernés par leurs propres questions et pas par les nôtres ; elle est aussi que, pour reprendre la formulation de Collingwood, « il n'y a pas de problème pérenne » »[28]. Il s'agit là précisément de la thèse historiciste, au sens que Leo Strauss donne à ce terme, et qu'il définit ainsi : « selon eux [les historicistes], toute pensée humaine est historique et par là-même incapable d'appréhender quoique ce soit d'éternel »[29]. Par ailleurs, Skinner se réfère souvent de façon favorable aux notions d'« incommensurabilité » et de « paradigme » popularisées par les livres de Benjamin Whorf sur la relativité linguistique[30] et de Thomas Kuhn sur *La structure des révolutions scientifiques* (1962)[31]. Skinner

[24] Pierre Bourdieu, *Sur l'Etat*, *op. cit.*, p. 160.
[25] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (1949), ed. critique préparée par Étienne Bloch, préface de Jacques Le Goff, Armand Colin, Paris, 1999, 290p.
[26] Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Paris, 1953, 458p.
[27] Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *art. cit.*, p. 87.
[28] *Ibid*, p. 88.
[29] Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* (1953), Plon, Paris, 1954, p. 26.
[30] Benjamin Whorf, *Linguistique et anthropologie*, trad. de l'anglais par Claude Carme, Gonthier, Denoël, Paris, 1969, 232p.
[31] Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (1962), trad. de l'anglais par Laure Meyer, Flammarion, Paris, 2008, 284p.

rejette même l'idée de « traductibilité » entre langues et visions du monde[32]. Il recourt aussi à la notion de « forme de vie » (*Lebensform*) de Wittgenstein qui a des implications relativistes évidentes, et dont il reconnaît qu'elle a influencé ses travaux. C'est au même Wittgenstein que Skinner doit l'idée « qu'il ne faut pas imposer une compréhension externe à une culture ou une période historique différente, mais plutôt voir le plus possible de choses dans les termes de nos ancêtres »[33]. Le contextualisme semble ainsi impliquer un relativisme extrême, même si Skinner se défend de cette accusation et affirme : « en aucun cas je n'ai adhéré à la thèse du relativisme conceptuel »[34]. Il semble se cantonner à une position purement méthodologique, sans se prononcer sur la question de la vérité, ni endosser une thèse relativiste explicite.

25. Cependant, on touche ici aux limites de la nouvelle histoire des idées. Cette interprétation, par rapport aux contextes et aux circonstances d'un texte, risque d'aboutir à une lecture minutieuse et érudite, mais myope des doctrines politiques du passé, sans recul, et sans possibilité de comprendre pourquoi on peut encore leur trouver un intérêt (autre que celui de l'érudition). Si le seul sens admissible d'un texte est celui de son auteur et des contemporains qui ont pu le lire, à quoi bon le lire aujourd'hui ? A-t-il seulement encore quelque chose à nous dire ? Toute interprétation présente de ce texte passé peut alors être frappée d'illégitimité, du fait de son nécessaire anachronisme ou de l'imposition de questions qui sont les nôtres et non celles de l'auteur.

26. Après avoir indiqué les grandes lignes de cette nouvelle histoire des idées, il reste à présent à situer le présent travail au regard des règles méthodologiques qu'elle a édictées. Il faut d'abord remarquer que les représentants de l'école de Cambridge ont pris pour objet d'étude des penseurs relativement éloignés de nous dans le temps : Machiavel et Hobbes pour Skinner, Locke pour John Dunn. Avec ces auteurs, la distance historique et conceptuelle était assez grande et pouvait justifier les précautions méthodologiques, la prise en compte de leur contexte intellectuel pour éviter les anachronismes. Pour notre travail sur la controverse entre Hans Kelsen et Eric Voegelin, la situation est très différente. Ce sont deux penseurs qui ont traversé une grande partie du XXe siècle, contemporains de la première guerre mondiale, de l'entre-deux-guerres en Allemagne et en Autriche, de la seconde guerre mondiale, puis de la guerre froide. Leurs langages, leurs concepts théoriques comme leurs questions sont encore largement les nôtres. On les étudiera nécessairement dans leurs contextes européen puis américain suite à leur exil, mais leur étude ne soulève pas le même hiatus historique que pour des penseurs des XVIe et XVIIe siècles.

---

[32] Quentin Skinner, « Interpretation, Rationality and Truth », *in Visions of Politics*, Volume 1, *Regarding Method*, *op. cit.*, p. 46.

[33] Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (dir.), « Entretien avec Quentin Skinner : Idées, histoire et sciences sociales », *art. cit.*, p. 108.

[34] Quentin Skinner, « Interpretation, Rationality and Truth », *art. cit.*, p. 51.

27. Kelsen et Voegelin ont été non seulement des juristes et des penseurs politiques, mais ils ont aussi été des acteurs impliqués dans les combats politiques de leur temps. La prise en compte de cet aspect, comme le conseille Skinner, est évidente dans leur cas. Kelsen a agi directement sur la vie politique et juridique de son temps en participant à la rédaction de la Constitution autrichienne de 1920, en siégeant à la Cour constitutionnelle autrichienne qu'il avait conçue, ainsi qu'en défendant la démocratie parlementaire à une époque où elle était en péril. Quant à Voegelin, ses premiers écrits dans les années 1930 sont aussi directement liés au contexte de l'avènement du nazisme dans *Race et Etat* (1933), dans *L'Etat autoritaire* (1936), ou plus tard encore dans *Hitler et les Allemands* (1964). Voegelin a toujours soutenu qu'il adoptait une position de spectateur désengagé, témoin de la crise des sociétés modernes, mais ses écrits témoignent en réalité bien souvent du contraire. On pourra aisément le qualifier, politiquement, de théoconservateur. Pour ce qui est de Kelsen, on insistera sur sa proximité avec les sociaux-démocrates.

28. Dans ce travail, nous ne nous sommes pas interdit de recourir à la notion d'influence, indispensable comme nous l'avons dit. Nous allons ainsi identifier l'influence sur Kelsen de l'*Aufklärung*, du kantisme, du néokantisme, du positivisme, de la psychanalyse et de la pensée évolutionniste, et l'influence sur Voegelin du romantisme philosophique, d'un certain élitisme néoplatonicien et d'un mysticisme religieux, dont il a hérité de sa fréquentation des cercles de Othmar Spann et de Stefan George durant sa jeunesse. Nous essayerons d'user de la notion d'influence de façon documentée en respectant les critères avancés par Skinner. Toutefois, nous ne nous priverons pas de recourir à des catégories plus larges que le contexte immédiat, c'est-à-dire à des catégories historiques à l'origine, mais devenues transhistoriques dans leur emploi, comme celles de Lumières et de romantisme, si elles paraissent apporter un gain d'intelligibilité dans la compréhension des deux auteurs et de leur confrontation. Nous tenterons donc de contextualiser historiquement, socialement, politiquement et philosophiquement la controverse entre Kelsen et Voegelin, mais sans tomber dans un relativisme nivelant en histoire des idées qui aurait consisté à écarter systématiquement l'emploi de certaines catégories en raison de leur généralité ou de leur caractère décontextualisé. En l'occurrence, c'est au cours de notre travail de contextualisation que la grille de lecture Lumières/romantisme est apparue à la fois pertinente et utile pour rendre compte de la confrontation entre Kelsen et Voegelin. En replaçant le premier dans la tradition des Lumières et le second dans la tradition romantique, leurs désaccords en théorie du droit et en théorie politique seront identifiés plus clairement.

29. Pour réaliser ce travail de recherche, il a été nécessaire d'opérer une sélection méthodique des sources primaires, c'est-à-dire les textes de Voegelin et de Kelsen qui avaient trait à cette controverse. L'intégralité de l'œuvre de Voegelin a été publiée aux Etats-Unis, ce qui a notamment permis d'avoir accès à la traduction anglaise de ses premiers écrits qui avaient été détruits pendant

la guerre. Mais la difficulté résidait dans le nombre important de ces volumes (trente-quatre) et dans le fait que certains d'entre eux ne sont pas accessibles facilement. Quelques-uns de ces livres seulement ont été traduits en français, notamment par Sylvie Courtine-Denamy, Jacob Schmutz et Thierry Gontier. Le problème a été similaire pour Kelsen, dans la mesure où son œuvre est tout aussi volumineuse que celle de Voegelin. Sa *Réplique à la Nouvelle science du politique* (1954) et sa *Religion séculière* (1964), malgré leur parution récente (2004 et 2012), n'ont pas encore véritablement fait l'objet d'études approfondies. Nous leur accorderons ici une attention particulière. La littérature secondaire a également été nécessaire pour élargir les perspectives de l'examen des rapports entre ces deux auteurs. Les sources qui ont été mobilisées ont principalement été en langues française, anglaise et allemande. Dans de rares cas, nous avons recouru à des sources en espagnol et en italien.

30. En contraste avec le « désintérêt flagrant pour les correspondances des grands auteurs […] de la part des éditeurs et des traducteurs comme des chercheurs »[35], ce travail de contextualisation a accordé une place de premier plan aux éléments biographiques, en particulier, aux correspondances de Kelsen et de Voegelin. Certaines de ces lettres ont été publiées. Deux volumes (numérotés 29 et 30) des *Collected Works* de Voegelin ont par exemple été consacrés à sa correspondance. D'autres lettres proviennent des archives, notamment celles de la *Hoover Institution* à Stanford, du *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft* à Munich, de l'Institut des hautes études internationales à Genève, et du *Grenander Department of Special Collections & Archives* de l'Université d'Etat de New-York à Albany. L'étude des correspondances présente l'intérêt, en histoire des idées, d'ouvrir un accès à la rationalité, aux émotions, et aux interactions sociales des individus. Comme l'écrit Matthieu Béra, « loin « d'enfermer » dans l'individuel, les correspondances éclairent les faits sociaux d'une autre manière et donnent à voir l'individu tel qu'il s'inscrit dans le social »[36]. En outre, dans leurs correspondances privées, les auteurs ont souvent tendance à dire des choses qu'on ne trouve pas dans leurs ouvrages et leurs articles. Ils peuvent, par exemple, présenter les motivations ou les intentions qui les ont poussés à publier tel ou tel texte. On trouve également des éléments sur leurs relations personnelles et professionnelles, tantôt amicales, tantôt conflictuelles. Comme nous le verrons, ceci est particulièrement vrai des correspondances de Kelsen et de Voegelin qui permettent non seulement de clarifier la façon dont l'un et l'autre se percevaient, mais aussi de déterminer plus précisément leurs rapports au droit, à la politique, et à la religion.

[35] Matthieu Béra, « De l'intérêt des correspondances pour la sociologie et pour son histoire en particulier », *in Société d'économie et de sciences sociales*, Volume 2, n°160, 2014, p. 8.
[36] *Ibid*, p. 10.

C. Délimitation de l'objet d'étude et hypothèse de travail

31. Comme notre travail accorde une grande importance à l'étude des correspondances, c'est à l'aide d'une lettre de Voegelin que nous tâcherons de délimiter notre objet d'étude. Le 25 août 1959, dans une lettre adressée à Armin Mohler, Voegelin explique pourquoi son travail a pu être interprété comme relevant de la tradition conservatrice. Cette lettre condense à peu près toutes les critiques que Kelsen lui a adressées, et donne ainsi un aperçu assez complet des principaux points de friction de leur controverse.

> « *Ne soyez pas étonné qu'il y ait des gens en colère contre moi dans les cercles d'exilés. Pour cela, il existe non pas une, mais toute une série de causes. Les disciples de Kelsen sont en colère car j'ai vivement attaqué Kelsen en 1936, dans mon livre sur « L'Etat autoritaire ». Tous les sociaux-démocrates ou les exilés de gauche sont en colère car j'ai vu en Dollfuss un défenseur de la démocratie contre les dictatures totalitaires de gauche et de droite. Tous les intellectuels sont furieux parce que je tente de fonder la science politique sur une ontologie. Et les gens se sont particulièrement mis en colère à cause de ma « Nouvelle science du politique » de 1953 dans laquelle je décrivais les idéologies modernes comme des variantes du gnosticisme ; en conséquence, le marxisme et d'autres idéologies prétendent au statut d'une science qui s'effondre. De plus, il y a un groupe qui est terriblement excité par mes livres sur la race parce que les problèmes de la race y étaient pris au sérieux. Donc soyez prudent. Il n'est pas bon d'être associé à moi si vous voulez être en bons termes avec les intellectuels* »[37].

32. Ce passage fait apparaître de façon magistrale les aspects fondamentaux de la controverse entre Kelsen et Voegelin. Historiquement, le premier différend concerne la théorie du droit. Il commence par la critique voegelinienne de la *Théorie pure du droit*, au milieu des années 1920. Cette critique atteint son apogée dans *L'Etat autoritaire*, en 1936. Voegelin reprochait à Kelsen de réduire la science politique à la science du droit, et la science du droit à un système normatif. Selon Voegelin, au contraire, la science politique et la science du droit doivent être fondées sur les enseignements de la philosophie antique et du christianisme. Voegelin entend ainsi prendre en considération la dimension spirituelle de l'homme que Kelsen aurait évacuée à tort de sa théorie du droit et de l'Etat. C'est ce que Voegelin a tenté de faire en 1933, dans *Rasse und Staat*, en proposant une interprétation spirituelle de la race et de l'Etat. C'est aussi ce qu'il a cherché à faire au début des années 1930, dans un manuscrit intitulé *Rechtslehre* (*Théorie du droit*), en tentant de déterminer l'ontologie du droit à l'aide des philosophies de Schelling, de Heidegger et de Kierkegaard. La même tendance pourra être observée dans son cours de 1957 relatif à *La nature du droit*, dans lequel Voegelin faisait dériver la validité du droit de ce qu'il appelait le « devoir-être au sens ontologique ».

33. Vient ensuite un désaccord en théorie politique. Alors que Kelsen défendait la démocratie parlementaire à un moment où elle était menacée et attaquée de toutes parts, Voegelin soutenait le

[37] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Armin Mohler le 25 août 1959 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 396-397.

régime de Dollfuss, prétendument en vue de « défendre la démocratie contre les dictatures totalitaires de droite et de gauche ». Un examen attentif de ses textes des années 1930 montre cependant que son soutien au régime autoritaire reposait davantage sur des convictions théoconservatrices profondément enracinées et particulièrement répandues dans les cercles néoromantiques qu'il fréquentait durant l'entre-deux-guerres. Lorsque Voegelin est arrivé aux Etats-Unis après l'*Anschluss*, lui et ses disciples américains ont minimisé et même nié cette dimension théoconservatrice. Toutefois, on la retrouvera, sous une forme légèrement renouvelée, dans sa *Nouvelle science du politique* (1952). Dans sa recension de 1954, Kelsen estimait que, dans ce livre, Voegelin prônait un retour à la théocratie médiévale.

34. Le troisième point de désaccord concerne toujours la théorie politique, mais il porte désormais spécifiquement sur l'interprétation des régimes totalitaires. En 1938, dans *Les religions politiques*, puis en 1952, dans *La nouvelle science du politique*, Voegelin interprétait les régimes totalitaires comme relevant de la catégorie du « gnosticisme », c'est-à-dire comme autant d'hérésies chrétiennes. En procédant ainsi, il était en mesure de condamner, non seulement les régimes totalitaires, mais aussi toute la modernité séculière. La sécularisation serait un mal car elle dévoierait les expériences humaines authentiques de la transcendance. Son combat contre les totalitarismes revient donc *in fine* à combattre la sécularisation et à défendre le retour à un mode religieux d'organisation des sociétés. Dans *Secular Religion*, Kelsen a réagi à ce type d'interprétations qui, selon lui, ne visent qu'un seul but : discréditer la légitimité des temps modernes et remettre en cause l'émancipation de la science et de la politique par rapport à la religion. Ce texte clôt, en un sens, la controverse que Voegelin avait ouverte quarante ans plus tôt en s'attaquant à sa *Théorie pure du droit*.

35. Le destinataire de la lettre précédemment citée mérite également quelques commentaires. Il s'agit du philosophe suisse Armin Mohler (1920-2003), auteur en 1950 d'une thèse sur *La révolution conservatrice en Allemagne. 1918-1932* (*Die konservative Revolution in Deutschland. 1918-1932*). Après la guerre, Mohler devint le secrétaire privé de Ernst Jünger, puis, à partir du milieu des années 1960, il devint l'un des principaux porte-paroles de la *neue Rechte* allemande. Au moment de soutenir sa thèse, en 1950, Mohler ne faisait pas encore référence à Voegelin. Son nom n'apparaitra que dans les éditions ultérieures[38]. Mohler a été non seulement l'un des plus grands spécialistes de la pensée conservatrice allemande, mais il fut aussi l'un de ses principaux représentants. Pendant un temps, Mohler a même été séduit par le national-socialisme. En 1942, il a par exemple déserté l'armée suisse en vue de rejoindre la *Waffen-SS*[39]. Il est donc plutôt ironique que Voegelin conseille

[38] Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland. 1918-1932. Ein Handbuch*, Wiss. Buchges, Darmstadt, 1972, p. 61 et 74.

[39] Cyprian Blamires, « Mohler, Armin (1920-2003) », *in World Fascism. A Historical Encyclopedia*, Volume 1, A-K, Cyprian P. Blamires et Paul Jackson (ed.), ABC-CLIO, Santa Barbara, 2006, p. 431.

à Mohler, un conservateur convaincu, de garder ses distances avec lui pour ne pas entacher sa réputation.

36. La question que nous essayerons de traiter est la suivante : comment et pourquoi ces deux penseurs se sont séparés sur des questions décisives en théorie du droit et en théorie politique, ainsi que sur la manière dont il fallait interpréter les régimes totalitaires. Notre travail s'inscrira dans une perspective analytique de l'histoire des idées juridiques et politiques puisqu'elle essayera de mettre au jour les soubassements respectifs des deux pensées étudiées. Nous montrerons qu'elles s'inscrivent dans un cadre plus large, celui de l'opposition entre la philosophie des Lumières et celle du romantisme. L'objet de cette recherche consiste donc à confronter les présupposés philosophiques, les théories juridiques et les conceptions politiques de ces deux auteurs à partir de textes peu étudiés. En ce qui concerne Voegelin, cet oubli relatif s'explique par la destruction de certains textes – consécutive à la guerre – ainsi que par l'absence de traduction française. Quant aux textes de Kelsen, s'ils demeurent mal connus c'est surtout parce que leur publication n'a été que très récente.

37. L'étude de cette controverse présente donc l'intérêt d'éclairer et de comprendre les travaux de l'un par l'autre. Pour Kelsen, notre travail se concentrera surtout sur des textes qui ont longtemps été jugés « périphériques » dans son œuvre ou « marginaux » par rapport à la *Reine Rechtslehre*. En cela, nous nous inscrivons dans la tendance actuelle de la recherche française au sujet de Kelsen. En effet, comme l'observe Carlos Miguel Herrera, après s'être exclusivement intéressés à la théorie pure du droit et à son modèle épistémologique, les chercheurs français ont progressivement commencé à se pencher sur la théorie politique de Kelsen, puis, comme c'est le cas aujourd'hui, sur la dimension philosophique de son œuvre et de ses travaux réalisés dans les autres champs des sciences sociales. Notre travail visera en effet, à préciser les dimensions philosophiques de la pensée de Kelsen, en insistant sur son kantisme, son néokantisme, son positivisme, ses contacts avec la psychanalyse et la pensée évolutionniste de son temps, ainsi que sur son agnosticisme, et même, son caractère foncièrement antireligieux. Nous entendons donc rendre compte du « caractère complexe de l'entreprise kelsénienne »[40], mais aussi montrer que l'ensemble de ces présupposés philosophiques fait de lui – comme il le reconnaît bien volontiers – un héritier des Lumières.

38. Concernant Voegelin, notre travail consiste avant tout à faire découvrir l'œuvre d'un auteur qui reste très méconnu en France, surtout dans les facultés de droit, et qui mériterait plus d'intérêt compte tenu de la richesse et de l'originalité de sa pensée. L'analyse de ses présupposés

[40] Carlos Miguel Herrera, « Avons-nous jamais été Kelséniens ? », *in* T. Hochmann, X. Magnon, R. Ponsard (dir.), *Un classique méconnu : Hans Kelsen*, Mare & Marin, coll. « Le sens de la science », Reims, 2019, p. 76.

philosophiques fera apparaître sa proximité avec la pensée romantique et conservatrice allemande, même si les spécialistes de Voegelin préfèrent parfois ignorer cet élément. À la suite de quelques rares chercheurs, en particulier Eckhart Arnold, Wulf Hund et Emmanuel Faye, nous tenterons de rectifier l'image que Voegelin a donnée de lui-même, et que ses disciples ont entretenue après sa mort. Contrairement à ce que l'on peut lire dans ses *Réflexions autobiographiques* (1973) et dans la littérature secondaire écrite par ses disciples, aucun lien méthodologique ne peut sérieusement être établi entre la *Théorie pure du droit* de Kelsen et la théorie jusnaturaliste de Voegelin. Voegelin n'a pas non plus été un opposant de la première heure au national-socialisme, comme on le lit fréquemment. L'analyse de ses livres sur la race, écrits en 1933, et de sa correspondance le montrera amplement. Il n'a pas non plus été un défenseur pragmatique de la démocratie lorsqu'il a soutenu le régime autoritaire de Dollfuss, mais plutôt un théoconservateur, séduit comme tant d'autres à l'époque, par la formule clérico-fasciste du nouveau régime autrichien.

D. Organisation du propos

39. La première partie de ce travail est consacrée aux dimensions philosophique et juridique de la controverse entre Kelsen et Voegelin. Elle regroupe quatre chapitres, dont deux portent sur les présupposés philosophiques des auteurs, et deux autres sur leur opposition en théorie du droit. La seconde partie traite des aspects politiques de leur confrontation, et plus spécifiquement, de leurs interprétations radicalement différentes des régimes totalitaires. Cette seconde partie regroupe également quatre chapitres : deux sont consacrés à leur controverse en théorie politique générale, et deux autres à leur appréhension des régimes totalitaires. Un chapitre conclusif sur le cadre d'interprétation Lumières/romantisme, dont nous nous sommes servis pour interpréter la controverse entre Kelsen et Voegelin, viendra clore cette étude.

40. Une importance de premier plan est accordée aux présupposés philosophiques de Kelsen et de Voegelin ainsi qu'aux influences que l'un et l'autre ont subies. C'est par cette analyse que nous débuterons notre travail (Partie 1, titre 1). En situant Kelsen dans la tradition des Lumières, et Voegelin dans la tradition romantique, notre intention est de renouveler l'appréhension de la controverse en tant que telle, ainsi que l'interprétation des trajectoires intellectuelles de chacun des deux auteurs. Le premier chapitre est consacré aux présupposés philosophiques de Kelsen. Ce dernier a toujours revendiqué l'héritage du rationalisme des Lumières du XVIIIe siècle et du positivisme du XIXe siècle qui, selon lui, ont permis à la science de s'émanciper de la religion et de la métaphysique, et ainsi, de devenir indépendante et objective. Kelsen a défendu toute sa vie cet héritage et la légitimité des temps modernes. C'est le cas dès sa *Théorie pure du droit* qui porte explicitement la marque de Kant, même si cette influence est médiée par les écoles néokantiennes de la fin du XIXe siècle. Bien entendu, Kelsen fait un usage sélectif de l'œuvre de Kant. Sous l'influence des écoles néokantiennes, il reprend surtout sa critique de la métaphysique et sa méthode

transcendantale. Nous montrerons l'importance cruciale du néokantisme pour Kelsen, en particulier celle de l'école de Marbourg et de son principal représentant, Hermann Cohen. Kelsen a aussi fortement été influencé par le positivisme philosophique. En dépit des différences profondes entre le positivisme d'Auguste Comte et celui de Kelsen, nous ferons apparaître ce qui les unit. D'autant plus que, dans *Secular Religion*, Kelsen reconnaît des mérites au positivisme comtien, qu'il défend contre tous ceux qui nient son caractère scientifique. Nous insisterons ensuite sur ce qui distingue les traditions française et germanique du positivisme à l'aide des critères dégagés par Leszek Kolakowski. Nous montrerons que le positivisme kelsénien se rattache, sans surprise, au positivisme de tradition germanique. À cette occasion, nous évoquerons l'influence sur Kelsen d'auteurs tels que Karl v. Gerber, Paul Laband, Georg Jellinek, Max Weber ainsi que celle des membres du cercle de Vienne. Une attention spécifique sera accordée à l'empreinte du positivisme wébérien et du positivisme logique du cercle de Vienne sur la pensée kelsénienne. Enfin, parmi les présupposés philosophiques et les influences de Kelsen, figurent aussi la psychanalyse et la pensée évolutionniste. Sur un plan méthodologique et anthropologique, Kelsen a repris plusieurs aspects aux théories de Sigmund Freud. Enfin, nous mettrons au jour l'influence sur Kelsen de la pensée évolutionniste, en proposant une analyse minutieuse de son livre, peu commenté, *Society and Nature* (1943). Cet examen des présupposés philosophiques a pour finalité de montrer que Kelsen poursuit, de façon très explicite, la tradition philosophique des Lumières.

41. Le second chapitre porte sur les présupposés philosophiques de Voegelin et sur les influences qui ont été décisives dans l'élaboration de sa pensée. Son rattachement à la pensée romantique allemande est assez complexe à établir car Voegelin ne s'est jamais ouvertement réclamé de cette tradition philosophique. Notre hypothèse se fondera sur une étude approfondie du corpus voegelinien, ainsi que sur un travail de contextualisation de sa pensée, visant à faire apparaître l'influence que certains cercles néoromantiques des années 1920-1930 ont eue sur lui. En premier lieu, son inscription dans la tradition romantique est visible dans son rejet profond du rationalisme de la philosophie des Lumières. Ce rejet traverse toute son œuvre. On le constate déjà dans son article de 1928 sur la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, et toujours dans son livre publié en 1975, *From Enlightenment to Revolution*. Dans cet ouvrage, Voegelin condamne solidairement la philosophie des Lumières du XVIIIe siècle et le positivisme philosophique du XIXe siècle, qui auraient tous deux rendu intellectuellement possibles les régimes totalitaires du XXe siècle. Nous montrerons aussi que Voegelin est proche de la philosophie romantique de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling et que, comme lui, il rejette la pensée abstraite et dualiste des philosophes des Lumières. En second lieu, Voegelin, à l'instar des penseurs romantiques, invite à un renouvellement religieux. Contre le rationalisme des Lumières, Voegelin renoue ainsi avec la pensée mystico-religieuse des premiers romantiques. Leur influence sur lui s'est faite indirectement, par le biais des cercles néoromantiques de Othmar Spann et de Stefan George. Il apparaitra que les conceptions de Voegelin ont été imprégnées par la pensée mystico-religieuse et l'élitisme spirituel de ces deux auteurs. L'œuvre de Voegelin est saturée de références religieuses, comme en

témoignent ses cinq volumes de *Ordre et Histoire* qui prennent clairement l'allure d'une théologie de l'histoire. En troisième lieu, nous présenterons l'influence ou la nostalgie de la philosophie antique et de la chrétienté médiévale chez Voegelin. À l'aide de sa correspondance avec Leo Strauss, nous montrerons comment il entendait restaurer la sagesse antique dans une synthèse philosophique délicate à établir avec les enseignements du christianisme. Outre sa lecture chrétienne de la philosophie antique, Voegelin exprimait aussi une certaine nostalgie à l'égard du christianisme médiéval, et regrettait, par exemple, la symbolisation augustinienne et thomiste de l'ordre. Les présupposés philosophiques identifiés dans ce chapitre permettront de conclure en l'appartenance, tacite mais bien réelle, de Voegelin à la tradition romantique.

42. Les deux chapitres suivants concernent spécifiquement les controverses relatives à la théorie du droit (Partie 1, titre 2). Dans le premier chapitre, nous présenterons les caractéristiques fondamentales de la *Théorie pure du droit* de Kelsen qui attestent de son enracinement dans la tradition des Lumières. En l'occurrence, nous montrerons que les multiples dualismes (être /devoir-être, droit/science du droit, science/idéologie, droit/morale, etc.), qu'on trouve au cœur de sa théorie du droit, tout comme l'invention de sa *Grundnorm*, témoignent de sa filiation intellectuelle avec les Lumières. Nous analyserons ensuite la critique de la théorie pure du droit développée par Voegelin, qui s'apparente à une variante de la critique romantique des Lumières. Nous retracerons la généalogie de cette critique, ainsi que son intensification, durant toute la période de l'entre-deux-guerres. Commençant par une critique encore timide au début des années 1920, Voegelin, après son séjour universitaire aux Etats-Unis, a pu rompre définitivement avec la méthodologie néokantienne de Kelsen. De retour à Vienne en 1927, Voegelin a joué pendant quelques années le rôle de passeur entre les cultures juridiques américaine et germanique, mais sans se confronter directement à l'œuvre de Kelsen dont il était encore l'assistant. Ce n'est qu'après son départ à Cologne en 1930, que Voegelin s'est autorisé à remettre en cause de plus en plus violemment la théorie kelsénienne du droit. Il le fit d'abord dans quelques articles et manuscrits, au début des années 1930, puis de façon radicale et définitive, en 1936, dans *L'Etat autoritaire*. Cet ouvrage contestait surtout le caractère formaliste de la théorie kelsénienne du droit, son « fétichisme de la norme », et son caractère abstrait et coupé de la réalité historique et spirituelle. Nous insisterons également sur l'influence de Carl Schmitt qui a joué un rôle de catalyseur dans sa critique de la théorie pure du droit, et auquel Voegelin emprunte un certain nombre de concepts et d'analyses.

43. La fronde des années 1920-1930 contre le positivisme juridique kelsénien et ses présupposés philosophiques, en particulier néokantiens, a cédé la place, durant la carrière américaine de Voegelin, à l'élaboration d'une théorie jusnaturaliste. C'est d'elle dont il sera question dans ce second chapitre. Après la phase « critique » de Voegelin en théorie du droit, commence donc une phase « constructive ». Celle-ci peut être décomposée en deux temps. D'abord, lorsqu'il

enseignait à l'Université de Louisiane, Voegelin a écrit un cours de philosophie du droit intitulé *The Nature of the Law* (1957). Ce texte complexe fera l'objet d'un examen approfondi. L'objectif principal de Voegelin y était de déterminer la « substance » du droit. Pour y parvenir, il adoptait une méthodologie spécifique prenant comme point de départ l'expérience préanalytique du droit. Nous montrerons que cette méthode rompt complètement avec la méthode formaliste et aprioristique de Kelsen. Pour Voegelin, le droit ne saurait être interprété sur un plan uniquement procédural et formel. Il faut aussi prendre en considération la dimension substantielle du droit qu'il détecte à différentes périodes de l'histoire de l'humanité, et qu'il décrit en termes de tension entre l'ordre empirique de la société et le vrai ordre substantiel de l'être. Malgré les réticences de Voegelin – qui était réfractaire aux étiquettes et préférait être considéré comme un auteur « inclassable » – c'est sans trop de difficultés que nous pourrons rattacher sa conception substantialiste du droit à la tradition jusnaturaliste. Dans un second temps, sa théorie du droit a connu de nouveaux développements lorsqu'il est parti enseigner à l'Université de Munich. Nous montrerons d'abord l'orientation morale de sa conception du droit, en particulier dans ses conférences intitulées *Hitler et les Allemands* (1964). Pour Voegelin, le droit n'est pas un objet autonome par rapport à la morale. Il est donc nécessaire de faire primer l'étude de la substance morale de la société sur celle strictement positiviste du droit. Nous présenterons ensuite l'enracinement de sa conception du droit dans la philosophie aristotélicienne. Pour cela, nous tiendrons compte d'un colloque, qui a eu lieu en Suisse en 1963 et auquel Kelsen et Voegelin ont participé. En analysant leurs interventions et la discussion du colloque, nous pourrons préciser le caractère antagoniste de leurs approches juridiques et de leurs interprétations d'Aristote.

44. Les deux chapitres suivants concernent le prolongement du débat en théorie politique (Partie 2, titre 1). Dans le premier chapitre, nous contrasterons les théories politiques des deux auteurs. Celle de Kelsen coïncide en grande partie avec sa théorie du droit, puisque toutes deux s'enracinent dans un même relativisme axiologique. Sa théorie politique est en premier lieu caractérisée par son juridisme, dans la mesure où elle identifie le droit et l'Etat. Elle prend ainsi la forme d'une théorie juridique de l'Etat. Kelsen défend par ailleurs la démocratie formelle sur un fondement relativiste. La théorie politique kelsénienne est donc caractérisée à la fois par son juridisme, son relativisme et sa défense de la démocratie procédurale. En revanche, la théorie politique voegelinienne, pétrie d'antijuridisme, d'anti-relativisme et d'absolutisme des valeurs, tend à justifier une forme religieuse et autoritaire de gouvernement. Sa théorie politique est donc opposée en tous points à celle de Kelsen. Contre l'identité du droit et de l'Etat, Voegelin entend réintégrer dans la théorie de l'Etat tout ce que Kelsen en avait écarté, en particulier la métaphysique et la transcendance. C'est ce que l'on peut observer dans les livres que Voegelin a consacrés à la notion de race. Ce sera l'occasion d'offrir un examen minutieux de *Race et Etat* (1933) qui est souvent présenté par les voegeliniens comme une critique précoce du racisme national-socialiste. Notre travail de contextualisation historique montrera les limites de cette interprétation fort discutable. Nous présenterons enfin *La nouvelle science du politique* (1952) de Voegelin – critique

radicale de la modernité séculière –, puis la recension dévastatrice que Kelsen en a fait en 1954. Ce manuscrit fera l'objet d'une analyse détaillée, tout comme son contexte d'écriture et la correspondance entre les deux auteurs.

45. Le second chapitre porte sur les rapports respectifs de Kelsen et de Voegelin à la démocratie. Tous les deux ont été contemporains de la première constitution démocratique autrichienne. Kelsen a même largement contribué à son élaboration au lendemain de la première guerre mondiale. Nous exposerons d'abord les caractéristiques de la défense kelsénienne de la démocratie formelle et parlementaire. Il s'agira en particulier de mettre en évidence ce que Kelsen a emprunté à Rousseau, et ce qu'il a écarté, en vue d'élaborer sa théorie de la démocratie. À une période où la démocratie parlementaire était accusée de tous les maux, Kelsen la défendait et proposait un certain nombre de règles procédurales en vue d'assurer le bon fonctionnement du système représentatif et la maximisation de la liberté. *A contrario*, Voegelin rejette en tous points la démocratie parlementaire et la conception procédurale de Kelsen, toutes deux responsables à ses yeux des totalitarismes. Au début des années 1930, Voegelin a soutenu le régime autoritaire et le coup d'Etat de Dollfuss. Contre la légende d'après laquelle ce soutien visait uniquement à protéger la démocratie procédurale autrichienne face à la menace national-socialiste, nous montrerons que Voegelin a développé, en réalité, une conception hostile à la démocratie tout au long de sa carrière. Dans les années 1930, Voegelin s'est rapproché des chrétiens-sociaux et a défendu une conception politique foncièrement autocratique, qu'il a ensuite transformée aux Etats-Unis en une théologie politique, moins suspecte de conservatisme. À cet égard, la controverse politique entre Kelsen et Voegelin n'est en réalité pas complètement originale. Elle reprend une opposition classique entre une idéologie social-démocrate d'un côté, et une idéologie théoconservatrice de l'autre. Nous évoquerons la proximité intellectuelle de Kelsen avec l'aile droite de la social-démocratie autrichienne, ainsi que sa critique du marxisme. Voegelin s'inscrit, quant à lui, dans une forme de conservatisme religieux qu'il n'a jamais voulu reconnaître explicitement, bien que son travail ait surtout séduit les théoconservateurs américains. Ce sera l'occasion d'analyser l'inégale réception de Kelsen et de Voegelin aux Etats-Unis.

46. Les deux derniers chapitres ont trait spécifiquement aux interprétations divergentes des régimes totalitaires développées par les deux auteurs (Partie 2, titre 2). Ils porteront respectivement sur les concepts de « totalitarisme » et de « religion séculière » qui ont émergé entre les deux guerres pour caractériser les régimes fasciste en Italie, soviétique en Russie et national-socialiste en Allemagne. Le premier chapitre traitera du concept de « totalitarisme ». Dans les années 1930, Voegelin et Kelsen ne se sont pas contentés de ce terme qui faisait partie de l'auto-interprétation des régimes fasciste et national-socialiste. Dans *L'Etat autoritaire*, Voegelin estimait qu'il s'agissait davantage d'un « symbole politique » que d'un concept scientifique. Kelsen préférait quant à lui recourir au concept de « dictature de parti » pour caractériser ces trois régimes politiques. Notre

attention portera ensuite sur le livre de Arendt, *Les origines du totalitarisme* (1951). Nous montrerons ce qu'il apporte par rapport aux conceptualisations de Kelsen et de Voegelin, ainsi que les controverses qu'il a suscitées. Nous nous pencherons également sur un livre moins connu, *The War Against the West* (1938) de Aurel Kolnai, qui, davantage que celui de Arendt, présente admirablement les origines intellectuelles du national-socialisme. Ce livre a un double intérêt en ce qui concerne la controverse entre Kelsen et Voegelin. En premier lieu, nous verrons que ce qu'il identifie comme les origines intellectuelles du national-socialisme correspond en tout point aux présupposés philosophiques de Voegelin que nous avons dégagés. A titre d'exemple, Kolnai perçoit Stefan George comme l'un des pères spirituels du nazisme. En second lieu, Kolnai se réfère aux deux livres sur la race de Voegelin et situe leur auteur parmi les intellectuels nationaux-socialistes.

47. Le second chapitre examine le concept de religion « séculière » ou « intramondaine ». En 1938, dans *Die politischen Religionen*, Voegelin a appliqué ce concept pour caractériser les régimes totalitaires. Nous examinerons attentivement cet ouvrage ainsi que les critiques que Thomas Mann lui a adressées. Voegelin n'est pas le seul ni le premier à avoir interprété les régimes totalitaires en termes de « religions politiques ». Il s'agit d'un concept de combat (*Kampfbegriff*) que de nombreux autres théoconservateurs mobilisaient – qu'on songe par exemple à Henri de Lubac, Jacques Maritain, Etienne Gilson ou Waldemar Gurian. En l'employant, ces auteurs entendaient dénoncer la sécularisation et le dévoiement de la religion chrétienne. Mais des libéraux et des positivistes ont également caractérisé les totalitarismes par ce concept ou par l'un de ses équivalents. C'est le cas par exemple de Bertrand Russell, de Louis Rougier et de Raymond Aron. Par ce terme, et à la différence des théoconservateurs, ils entendaient dénoncer le caractère religieux et irrationnel, et non le caractère sécularisé des régimes totalitaires. Hannah Arendt, Hans Blumenberg et Hans Kelsen se sont en revanche opposés à de telles interprétations. Nous rendrons compte dans un premier temps du débat qui a eu lieu entre Arendt et Voegelin au début des années 1950. À l'aide du livre de Blumenberg sur *La légitimité des temps modernes* (1966), nous distinguerons ensuite deux usages possibles du concept de sécularisation, l'usage descriptif et l'usage explicatif, et présenterons les risques d'abus de ce dernier. Enfin, nous nous concentrerons sur la dernière confrontation de Kelsen à Voegelin dans *Secular Religion* (1964). Notre intérêt portera d'abord sur le contexte d'écriture de ce livre, ainsi que sur les spéculations concernant sa non publication. Puis, nous verrons en détail pourquoi et comment Kelsen a rejeté la pertinence du concept de « religion séculière ».

48. Dans le chapitre conclusif, nous reviendrons sur la grille de lecture Lumières/romantisme dont nous nous sommes servis pour comprendre la controverse entre Kelsen et Voegelin. Nous montrerons que si Voegelin ne s'est pas revendiqué de la tradition romantique, comme Kelsen a pu le faire avec la philosophie des Lumières, c'est parce qu'il s'agit d'une opposition asymétrique. Le romantisme philosophique est généralement associé au conservatisme politique et à l'émergence

des régimes totalitaires. Il était donc délicat pour Voegelin de s'en revendiquer, surtout au lendemain de la guerre. Toutefois, au moyen d'une lecture attentive de ses textes, ainsi que d'un travail de contextualisation historique de sa pensée, nous croyons pouvoir le rattacher à la tradition romantique. Grâce à cette grille de lecture, nous avons ainsi pu clarifier ce sur quoi reposait l'incommunicabilité entre Kelsen et Voegelin. Nous défendrons le bien-fondé de cette grille de lecture, qui a connu de nombreux avatars dans l'histoire de la pensée, ainsi que la pertinence des catégories génériques et des « -ismes » dans l'histoire des idées, lesquels sont utiles pour interpréter la controverse Kelsen/Voegelin. Enfin, nous ferons un parallèle avec une autre controverse qui s'est déroulée à Davos à la fin des années 1920 entre Ernst Cassirer et Martin Heidegger. Ces deux controverses relèvent en effet du même *Zeitgeist* (esprit du temps) et, à ce titre, s'éclairent mutuellement.

Partie 1. La controverse en philosophie et en théorie du droit

49. L'étude des présupposés philosophiques et des influences chez Kelsen et Voegelin nous renseigne sur les différences fondamentales entre ces deux auteurs. D'un côté, Kelsen a hérité de la philosophie des Lumières du XVIIIème siècle et du positivisme du XIXème siècle. De l'autre, Voegelin semble avoir été influencé par le romantisme allemand, si bien que sa relation avec Kelsen pourrait s'interpréter comme une variante de la critique romantique des Lumières (titre 1). Cette opposition d'ordre philosophique éclairera le débat en théorie du droit qui, premier historiquement, a animé ces deux auteurs (titre 2).

Titre 1. La controverse en philosophie

50. Kelsen et Voegelin sont loin de partager les mêmes présupposés philosophiques. D'un côté, Kelsen a clairement été inspiré par le kantisme, le néokantisme et le positivisme philosophique. Il apparait aussi avoir été sous l'influence de la psychanalyse et de la pensée évolutionniste de son temps. De tels présupposés philosophiques peuvent être interprétés comme des produits typiques de la pensée moderne depuis les Lumières (chapitre 1). De l'autre, Voegelin semble avoir été influencé par le romantisme allemand compte tenu de son rejet du rationalisme des Lumières, de son orientation religieuse et de sa nostalgie de l'Antiquité et de la période médiévale. De tels présupposés philosophiques peuvent être compris comme étant le produit d'une réaction néoromantique à la modernité, et plus spécifiquement comme traduisant une résistance aux aspects typiquement modernes de l'œuvre de son ancien directeur de thèse (chapitre 2).

Chapitre 1. Les présupposés philosophiques de Kelsen

51. Kelsen a toujours revendiqué explicitement l'héritage du rationalisme au sens de la philosophie des Lumières du XVIIIème siècle et du positivisme du XIXème siècle, qui à ses yeux ont rendu possible ce qui est le critère distinctif de la civilisation occidentale depuis les temps modernes : l'existence d'une science indépendante et objective, c'est-à-dire émancipée des attaches traditionnelles de la religion et de la métaphysique[41]. Son œuvre porte même l'empreinte non seulement de l'agnosticisme, mais aussi d'une orientation résolument antimétaphysique et antireligieuse qui transparait avec une grande clarté dans toute son œuvre et en particulier dans *Secular Religion* (1964, publié en 2012). Par bien des aspects, nous verrons que la pensée de Kelsen peut être rapprochée de celles de philosophes tels que Bertrand Russell et Karl Popper.

52. La tradition des Lumières, qui est au cœur des présupposés philosophiques de Kelsen, se révèle de trois manières. Non seulement la conception kelsénienne porte explicitement en elle l'héritage de Kant et des néokantiens (I), mais elle subit aussi l'influence du positivisme philosophique qui n'est d'ailleurs à ses yeux que le prolongement de son kantisme (II). Enfin, on trouve au fondement de sa pensée l'influence de la psychanalyse freudienne, qui explique notamment son anthropologie pessimiste, et celle du courant évolutionniste, comme en témoigne son livre *Society and Nature* (III).

I. <u>L'héritage kantien et néokantien</u>

53. Kelsen a reconnu maintes fois sa dette à l'égard de la philosophie kantienne. Par exemple, dans une lettre envoyée en 1927 à son collègue hongrois Julius Moór, le juriste viennois, sous la forme d'une brève autobiographie intellectuelle, écrit : « la philosophie kantienne fut donc pour moi, dès le début, la lumière qui me guida »[42]. Dans le même esprit, il affirme dans un courrier envoyé à Renato Treves en 1933 que « la *Théorie pure du droit* administre le plus fidèlement possible l'héritage spirituel de Kant »[43] (A). Toutefois, cette influence n'est pas directe : elle s'est faite en partie par la médiation des écoles néokantiennes, en particulier l'école de Marbourg (B).

---

[41] On peut trouver dans les écrits de Kelsen de multiples formules faisant figurer l'émancipation vis-à-vis du religieux au titre du premier progrès de la science moderne. « C'est un fait indéniable que le progrès extraordinaire que la science a accompli dans les temps modernes est, en premier lieu, le résultat de son émancipation des liens avec la théologie qui la tenaient durant le Moyen Âge », Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics. *A Contribution to the Critique of Ideology* (1954), Heusenstamm, Ontos Verlag, 2004, p. 11.

[42] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Julius Moór le 20 février 1927 », *in* Csaba Varga, « Documents de Kelsen en Hongrie, Hans Kelsen et Julius Moór », trad. revue par Michel Troper, *in Droit et société*, n°7, LGDJ, Paris, 1987, p. 345.

[43] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Renato Treves le 3 août 1933 », *in* Renato Trèves et Jean-François Perrin, « Un inédit de Kelsen concernant ses sources kantiennes », *in Droit et société*, n°7, LGDJ, Paris, 1987, p. 327.

A. La critique de la métaphysique et la méthode transcendantale

54. Qu'est-ce que Kelsen a pu trouver dans la philosophie de Kant et qu'en a-t-il retiré pour bâtir la *Théorie pure du droit* (1934) ? Curieusement, ce n'est pas aux écrits de philosophie politique de Kant que Kelsen se réfère le plus, ni à sa *Doctrine du droit* (1796) qu'il considère comme relevant encore du droit naturel. Kant, selon lui, « n'a pas été assez conséquent lorsqu'il a étendu sa pensée transcendantale à l'étude de l'Etat, du droit, de la morale et des théories sociales. Dans ces domaines, il est resté un métaphysicien »[44]. C'est donc la théorie de la connaissance exposée dans la *Critique de la raison pure* (1781) qui a davantage retenu son attention.

55. Kant a souvent affirmé que la philosophie au sens cosmopolite se ramène à trois questions qui convergent vers une quatrième :

- Que puis-je savoir ?
- Que dois-je faire ?
- Que m'est-il permis d'espérer ?
- Qu'est-ce que l'homme ?[45]

56. La première question porte sur l'étendue et les limites des connaissances humaines. Elle est traitée dans la *Critique de la raison pure* (1781). La deuxième question porte sur les fondements de l'action humaine, c'est-à-dire la loi morale, et est traitée dans la deuxième critique, la *Critique de la raison pratique* (1788). La troisième question renvoie traditionnellement à la religion, à la question théologique, mais Kant lui a aussi donné une signification immanente, c'est-à-dire historique. Elle est notamment traitée dans sa philosophie de l'histoire, par une réflexion sur la notion de progrès de l'humanité, et dans son *Projet de paix perpétuelle* (1795). La dernière question renvoie à l'anthropologie : c'est à l'homme en effet que les trois premières questions se rapportent.

57. Ces questions sont logiquement indépendantes pour Kant, au sens où la première question, d'ordre épistémologique, ne relève pas du même registre que la deuxième question, laquelle est d'ordre politique ou moral. Pour lui, la science peut répondre à la première question, en tant que connaissance de ce qui est, dans les limites de l'expérience possible. En revanche, elle ne peut pas répondre à la deuxième question, c'est-à-dire déterminer ce que nous devons faire – ce qui renvoie à la loi morale. Ainsi, science et morale sont deux domaines séparés. La science ne peut que décrire les phénomènes de la nature, elle ne peut pas prescrire ce qui doit être. Cela signifie

[44] *Ibid,* p. 328.
[45] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (1781), PUF, Paris, 1967, p. 543.

l'autonomie de la sphère morale et l'impossibilité de fonder la morale sur la théologie, la métaphysique ou encore la science.

58. C'est en cela que Kelsen a pu voir chez Kant la source de la dualité entre *Sein* et *Sollen*, entre l'indicatif et le normatif, et de l'impossibilité logique de passer du premier au second : rien ne permet de tirer d'un constat factuel sur ce qui existe (*Sein*), une conclusion sur ce qui devrait exister ou être fait (*Sollen*)[46]. La science connaît (objectivement) la réalité, elle ne peut pas répondre aux questions relatives aux valeurs : elle est muette sur les fins ultimes et sur les valeurs morales. Plus tard, Kelsen trouvera cette idée formulée de façon plus claire et plus explicite chez Hume. Cette dualité n'est en effet pas spécifiquement kantienne. Le philosophe écossais l'avait énoncée antérieurement dans son *Traité de la nature humaine* (1740)[47].

59. Ce que Kelsen va retenir de Kant se trouve principalement dans sa théorie de la connaissance. Kant, dans la *Critique de la raison pure*, pose en effet deux questions fondamentales. La première est celle de l'étendue, et donc des limites de la connaissance (que pouvons-nous savoir ?). C'est la question « critique » par excellence. Kant adopte souvent une métaphore juridique pour la formuler : la critique est un tribunal qui fait comparaitre les différentes « connaissances » ou prétendues telles, et examine leurs prétentions à la validité, c'est-à-dire leur légitimité. La seconde question est complémentaire, c'est celle des conditions de possibilité de la connaissance (en particulier de la science). La science existe, c'est un fait, mais à quelles conditions est-elle possible ? Qu'est-ce qui dans le sujet connaissant la rend possible ? C'est la question « transcendantale ». Kelsen va retenir de la philosophie de Kant ces deux interrogations – que pouvons-nous savoir ? Et comment connaissons-nous ? – et les transposera au domaine du droit.

---

[46] Hans Kelsen, Théorie *pure du droit*, 2e édition traduit par Ch. Eisenmann, Dalloz, Paris, 1962. p. 8. « Personne ne peut nier que l'assertion que ceci ou cela « est », - c'est l'assertion qui décrit un fait positif – est essentiellement différente de la proposition que quelque chose « doit être », - c'est l'assertion qui décrit une norme ; et personne ne peut nier que, du fait que quelque chose est, il ne peut pas suivre que quelque chose doive être, non plus qu'inversement de ce quelque chose doit être, il ne peut pas suivre que quelque chose est ».

[47] David Hume, *Traité de la nature humaine* (1740), vol. 2, trad. Leroy, Aubier, Paris, 1968, p. 585. « Dans tous les systèmes de morale que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant quelque temps selon la manière ordinaire de raisonner, qu'il établit l'existence de Dieu ou qu'il fait des remarques sur la condition humaine ; puis tout à coup j'ai la surprise de trouver qu'au lieu des copules *est* ou *n'est pas* habituelles dans les propositions, je ne rencontre que des propositions où la liaison est établie par *doit* ou *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible ; mais il est pourtant de la plus haute importance. En effet, comme ce *doit* ou *ne doit pas* expriment une nouvelle relation et une nouvelle affirmation, il est nécessaire que celles-ci soient expliquées : et qu'en même temps on rende raison de ce qui paraît tout à fait inconcevable, comment cette nouvelle relation peut se déduire d'autres relations qui en sont entièrement différentes. Mais, comme les auteurs n'usent pas couramment de cette précaution, je prendrai la liberté de la recommander aux lecteurs, et je suis persuadé que cette légère attention détruira tous les systèmes courants de morale et nous montrera que la distinction du vice et de la vertu ne se fonde pas uniquement sur les relations des objets et qu'elle n'est pas perçue par la raison ».

1°) La critique de la métaphysique

60. En ce qui concerne la première question, les réponses de Kant sont célèbres : on ne peut rien savoir au-delà des limites de l'expérience possible, c'est-à-dire des limites de l'espace et du temps. Kant précise toujours expérience « possible » – jamais « réelle » ou « actuelle ». Il entend par là, la science rendue « possible » par les progrès techniques. Par exemple, des instruments d'observation comme des télescopes très puissants permettant d'observer ce qui s'est passé il y a des millions d'années, existent actuellement. Mais, jamais la science ne dépassera le cadre de l'espace et du temps, jamais elle n'observera quelque chose qui serait situé hors de l'espace et avant le temps. Par principe, notre connaissance est limitée aux phénomènes sensibles, tels qu'ils nous apparaissent à travers les cadres universels de l'espace et du temps. L'homme ne peut pas connaître les « choses en soi », c'est-à-dire les choses telles qu'elles seraient en dehors de leur relation à notre sensibilité et notre entendement. Autrement dit, ce qui est « suprasensible », « transcendant » ou « absolu » dépasse le cadre de toute expérience et est, par définition même, inconnaissable.

61. Kelsen, comme beaucoup d'autres, retient de la *Critique de la raison pure* une leçon de modestie et d'humilité, ainsi que la critique radicale, et même destructrice, des métaphysiques. Kant montre en effet que les réponses apportées aux questions métaphysiques sont multiples, contradictoires et illusoires : pour des problèmes comme l'immortalité de l'âme, la liberté humaine ou l'existence de Dieu, la raison entre en conflit avec elle-même et donne naissance à des antinomies insolubles, au sens où l'on peut démontrer aussi bien une thèse que son contraire. Incontestablement, ce qui a le plus frappé les lecteurs contemporains de Kant, c'est bien son caractère « destructeur » et son scepticisme à l'égard de tous les systèmes philosophiques antérieurs. Mendelssohn, dans la préface à ses *Morgen-stunden* (1880) a bien résumé la situation : « Kant a tout réduit en poussière » (« *die Werke… des alles zermalmenden Kant* »)[48]. Kant a en effet réduit à néant toutes les « preuves » (ontologique, cosmologique, etc.) en faveur de l'existence de Dieu. Pour lui, tous les systèmes métaphysiques depuis l'Antiquité relèvent d'une présomption inacceptable, d'une confiance naïve et non critique dans les pouvoirs de notre esprit. De ce point de vue, Kant n'est que le représentant du siècle des Lumières, car au XVIIIème siècle, la métaphysique était tombée dans un certain discrédit, tenue pour synonyme de discours oiseux et de spéculations arbitraires. D'ailleurs tous les « philosophes » français le disent déjà avant Kant : Voltaire, Diderot, D'Alembert, Condillac, Helvétius, D'Holbach, Condorcet, etc. D'où, au XVIIIème siècle, un certain irrespect envers les « grands » philosophes de la tradition. On est très loin de la vénération sans réserve des philosophes de l'Antiquité qui prévaudra plus tard, notamment chez Strauss et Voegelin qui verront en eux les sommets indépassables de la pensée humaine. Condillac dit par exemple de Platon qu'il était doué de « beaucoup d'imagination » et qu'il était un « mauvais métaphysicien »[49]. Kant porte

[48] Moïse Mendelssohn, *Morgenstunden* (1880), *in* Eric Weil, *Problèmes kantiens* (1963), Vrin, Paris, 1990, p. 16, note 3.
[49] Etienne Bonnot de Condillac, *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme* (1798), « Histoire Ancienne », *in* Œuvres philosophies de Condillac, Texte établi et présenté par Georges Le Roy, Volume 2, PUF, Paris, 1948, p. 64.

un jugement tout aussi sévère sur Platon. Dans un écrit tardif, *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie* (1796), il le qualifiera de « père de toute exaltation mystique en philosophie »[50], ce qui pour lui n'est pas un compliment. Il s'agit même, au contraire, d'un reproche très grave pour un penseur : celui de *Schwärmerei*, c'est-à-dire de divagation hors des limites du connaissable.

62. Cette critique de la métaphysique revient à délimiter les bornes de la raison aux seuls phénomènes présents dans le temps et dans l'espace et à en exclure l'univers nouménal de la chose en soi que constituent Dieu, l'âme, le monde et la liberté. De cette frontière kantienne distinguant les phénomènes des noumènes, Kelsen va tirer une opposition fondamentale entre l'objectivité des faits et l'irrationalité des valeurs, et déduire la distinction *Sein/Sollen* et l'impossibilité de passer de l'un à l'autre. C'est elle qui constitue le fondement de sa méthodologie. Le relativisme kelsénien se trouve être ainsi la conséquence de son scepticisme et de son humilité méthodologique, lesquels proviennent directement de l'enseignement du philosophe de Königsberg. En ce sens, Kelsen peut être considéré comme un héritier majeur de son « pessimisme épistémologique »[51].

2°) La méthode transcendantale

63. La philosophie de Kant est souvent appelée « philosophie critique », ou encore « philosophie transcendantale ». Il l'a définie ainsi : « J'appelle transcendantale toute connaissance qui ne porte pas en général sur les objets, mais sur notre manière de les connaître en tant que cela est possible *a priori* »[52]. Le terme désigne donc une démarche réflexive où la connaissance revient sur elle-même, pour se demander ce qui l'a rendue possible. La méthode transcendantale, à l'œuvre dans la *Critique de la raison pure*, consiste donc à rechercher les conditions de possibilité des connaissances que nous avons. Ce qui est *transcendantal* s'applique alors nécessairement à l'expérience, contrairement à ce qui est *transcendant* qui est insusceptible de connaissance car dépassant le champ de l'expérience. Cette distinction transcendant/transcendantal est parfois négligée, ce qui est source de confusion.

64. Pour Kant, toute connaissance résulte du concours de deux sources : la sensibilité et l'entendement. La première nous permet d'être en contact avec les phénomènes par le moyen de nos sens. La seconde permet de faire la synthèse de la multiplicité des impressions sensibles qui nous parviennent. Autrement dit, l'entendement met en forme la matière des sensations, établit des relations, les réunit, les distingue. Pour Kant, l'entendement humain est pourvu d'une structure

[50] Emmanuel Kant, *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie* (1796), trad. A. Renaut, Œuvres philosophiques, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 1986, p. 406.
[51] Alexandre Viala, « Le positivisme juridique : Kelsen et l'héritage kantien », *in Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Volume 67, n°2, Bruxelles, 2011, p. 99.
[52] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (1781), *op. cit.*, p. 46.

interne qui ne vient pas de l'expérience mais qui est *a priori* au sens où l'entendement possède des « catégories » qui lui permettent de connaître, c'est-à-dire d'ordonner et de relier les matériaux de la sensibilité. Par exemple, la catégorie de « substance » permet de comprendre les changements et la catégorie de « cause » les relations de succession nécessaires entre les phénomènes. Ces catégories sont des conditions *a priori* ou transcendantales de la connaissance. Pour dire les choses autrement, la connaissance effective n'est possible qu'en présence de ces deux éléments, c'est-à-dire dans le rapport de la sensibilité et de l'entendement : « Des pensées sans contenu (*Inhalt*) sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles »[53]. On peut dire que Kant a fait une sorte de synthèse entre ce que l'on appellera le « rationalisme » au début du XIXème siècle, c'est-à-dire la connaissance par la raison seule, et « l'empirisme », c'est-à-dire l'idée que toute connaissance dérive de l'expérience sensible. En ce sens, l'empirisme aussi a raison. On ne peut rien connaître en dehors de la perception sensible. C'est le rapport à l'expérience qui permet à une connaissance d'être valide. Les catégories doivent s'appliquer aux données de l'expérience. Leur usage est donc immanent et non transcendant. Il y a bien chez Kant, comme chez la plupart des philosophes « empiristes » contemporains, notamment français, une reconnaissance de l'importance de ce rapport à l'expérience sensible.

65. L'influence de Kant sur Kelsen semble se retrouver jusque dans le titre qu'il a donné à son étude du droit positif – *Théorie pure du droit* – analogue à la *Critique de la raison pure*. Mais cette analogie est trompeuse. Le terme « pure » n'a pas le même sens dans les deux cas. Pour Kant, « pur » signifie « *a priori* », indépendant de l'expérience. Pour Kelsen, « pur » a le sens habituel de « non mélangé » : son but est d'élaborer une théorie du droit débarrassée d'éléments étrangers d'ordre psychologique, sociologique, éthique, politique[54]. Toutefois, la démarche de son livre est de décrire le droit positif tel qu'il est en vigueur, et en ce sens « si par le droit positif on entend le droit empirique ou le droit dans l'expérience […] alors la Théorie pure du droit est certainement empirique. Cet empirisme revêt le même sens que l'on retrouve dans la philosophie transcendantale de Kant »[55].

66. La science du droit est sans nul doute une science descriptive, factuelle prenant pour objet les « systèmes normatifs » existants. Elle n'a pas les mêmes propriétés que son objet d'étude : on étudie de façon objective des énoncés normatifs, car la science qui étudie le droit n'a pas pour rôle de créer des normes. Comme le dit Kelsen, « la science du droit est connaissance du droit, elle n'est pas élaboration et fixation du droit »[56]. Autrement dit, la science décrit le droit, elle ne le prescrit pas, « elle est fonction de connaissance et de description, elle n'est pas fonction de volonté et de

[53] *Ibid*, p. 77.
[54] Hans Kelsen, *Théorie Pure du Droit* (1962), *op. cit.*, p. 1-2.
[55] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Renato Treves le 3 août 1933 », *art. cit.*, p. 327.
[56] Hans Kelsen, *Théorie Pure du Droit* (1962), *op. cit.*, note (1), p. 100.

prescription »[57]. Bien que Kelsen l'appelle « normative » (par son objet), elle est descriptive (par sa méthode).

67. On constate donc que Kelsen a bien été fidèle à certains aspects de la philosophie de Kant, mais peut-être pas à tous, ni nécessairement à ses intentions. Ainsi, s'il voit dans la première Critique une destruction de la métaphysique traditionnelle, il néglige cependant le fait que, pour Kant, on ne peut pas se débarrasser si facilement de ces questions insolubles, qu'elles sont inévitables et qu'elles répondent à un « intérêt » de la raison, c'est-à-dire à des dispositions naturelles de l'homme. En effet, Kant a voulu tout de même « sauver »[58] la métaphysique de la faillite totale, en montrant que ses « objets » traditionnels (immortalité de l'âme, liberté, Dieu), même s'ils ne sont pas susceptibles de démonstration, peuvent – à défaut d'être connus – être pensés légitimement et affirmés à titre de « postulats de la raison pratique » en les rattachant à la morale. Pour lui, la raison humaine, en tant que faculté de former des principes *a priori*, fournit à la fois les principes de la connaissance de la nature – elle est alors raison « théorique » ou « spéculative » ; et aussi les principes de l'action et de ce qui doit être – elle est alors raison « pratique » ou « morale ». C'est uniquement du point de vue pratique (c'est-à-dire moral), que la raison peut s'étendre légitimement au-delà des limites de l'expérience par des postulats (l'immortalité de l'âme, liberté, Dieu) qui sont des exigences de la morale, sans pour autant prétendre à une connaissance de l'absolu. La raison pratique est donc pour Kant, la raison « en tant qu'elle est immédiatement législatrice sur le plan moral, c'est-à-dire en tant qu'elle suffit à la détermination de la volonté, par la simple forme universelle de la règle logique »[59]. Kant estime par exemple que l'on ne peut pas comprendre qu'un être soit capable de respecter la loi morale si on ne présuppose pas en lui une certaine liberté. Autrement dit, on ne peut tenir l'homme pour moral, que s'il est responsable de ses actes et donc libre. La liberté de l'homme est donc pour Kant un présupposé logique de la raison pratique.

68. Kelsen expliquera cette tentative de « sauvetage », par le fait que Kant n'aurait pas pu aller jusqu'au bout de sa philosophie critique, qu'il avait un tempérament conservateur et conciliateur qui l'a empêché de surmonter réellement la métaphysique. « S'en émanciper complétement était au fond impossible pour une personnalité si profondément enracinée dans le christianisme. C'est dans sa philosophie pratique que ceci apparaît le plus nettement […]. Là, Kant a abandonné sa méthode transcendantale »[60]. La lecture par Kelsen de la philosophie critique est donc remarquablement

[57] *Ibid*, note (1), p. 99.

[58] Raymond Vancourt, *Kant*, PUF, Paris, 1967, p. 11. « Les intentions de Kant ont été interprétées diversement ; il apparaît pourtant clairement, à la lecture de ses œuvres, qu'il a voulu sauver la métaphysique traditionnelle ».

[59] Jean Dugué, « raison pratique », *in Dictionnaire de philosophie*, N. Baraquin, A. Baudart, J. Dugué, J. Laffitte, R. Ribes, J. Wilfert (ed.), Armand Colin, Paris, 1995, p. 269.

[60] Hans Kelsen, « La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique » (1928), à la suite de la *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), L.G.D.J, Paris, 1997, p. 491.

« libre » à l'égard de l'orthodoxie kantienne, certains diraient même « désinvolte ». On en trouve ici l'exemple avec la notion de « raison pratique ».

69. La philosophie kantienne visait à sauver la métaphysique traditionnelle dans l'intérêt de la vie morale, elle accordait donc le « primat » à la raison pratique sur la raison théorique. Or, Kelsen sur ce point se sépare de Kant et récuse le concept de « raison pratique », qui est l'un des piliers principaux de la théorie kantienne. Récuser comme le fait Kelsen le concept de « raison pratique », c'est rejeter une pièce essentielle de la pensée kantienne, et cela mérite de se demander pour quelle raison il le fait. Dans « Foundations of the Theory of Natural Law » (1963), la notion kantienne de « raison pratique » est examinée à la suite des théories d'Aristote et de Thomas d'Aquin. « La raison pratique de l'homme qui connaît et veut à la fois, et qui pose les normes du droit naturel comme une loi de la raison, est la raison divine en l'homme »[61]. Pour lui, la notion de « raison pratique » repose sur une confusion d'ordre métaphysico-théologique entre « connaître » et « vouloir ». Kelsen précise que « Kant est incapable de soutenir le principe de la raison pratique de l'homme, puisqu'il s'efforce – précisément au moyen de la raison pratique de l'homme – d'affirmer l'existence de Dieu comme législateur suprême »[62]. Autant dire que l'autonomie de la raison est totalement factice chez Kant et que c'est Dieu, en qui coïncide la pensée et la volonté, qui est « la source ultime de la loi morale, le législateur suprême »[63], et non l'homme. Selon Kelsen, la morale kantienne est donc restée secrètement dictée par des considérations théologiques, soit une sorte de théologie déguisée comme l'interprétait Nietzsche[64].

70. Ces critiques sont clarifiées et systématisées dans la *Théorie générale des normes* (1979). Kelsen, à partir de la définition de la norme, introduit une distinction entre « connaissance » et « volonté ». La raison sert à connaître, elle ne peut créer de normes. Seule la volonté peut le faire. La norme est en effet « la signification d'un acte de volonté »[65], et non d'une activité de connaissance. La raison crée des concepts, pas des normes[66]. A partir de là, le concept de « raison pratique » chez Kant ne peut apparaître que comme un « concept contradictoire en soi »[67], dans

---

[61] Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *in Essays in Legal and Moral Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, coll. Synthese Library, Boston, 1973, p. 139.
[62] *Idem*.
[63] *Ibid*, p. 140.
[64] « Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien : Kant a été, comme Luther, comme Leibniz, une entrave de plus à la probité allemande déjà en soi bien incertaine » (§10). « Pour finir, Kant, dans son innocence « allemande », a cherché à conférer une valeur scientifique à cette forme de corruption, à ce défaut de conscience intellectuelle sous la dénomination de « raison pratique » : il a inventé une raison exprès pour savoir dans quel cas on n'a pas à se soucier de la raison, c'est-à-dire quand la morale, quand l'exigence sublime « tu dois » se fait entendre. Si l'on songe que, chez presque tous les peuple, le philosophe n'est que le développement du type sacerdotal, cet héritage du prêtre qu'est le *faux-moyenne avec soi-même*, n'est plus pour surprendre » (§12), *in* Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist* (1888), trad. par Eric Blondel, Garnier-Flammarion, Paris, 1994, p. 53 et p. 55.
[65] Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), trad. O. Beaud et F. Malkani, PUF, Paris, 1996, p. 2.
[66] *Ibid*, p. 8.
[67] *Ibid*, p. 100.

lequel « connaître » et « vouloir » coïncident, et où « le dualisme de l'être et du devoir s'abolit »[68]. Kelsen dénonce le résultat d'une « confusion inadmissible entre deux facultés de l'homme »[69]. Il met aussi au jour « l'arrière-plan théologique »[70] de la morale kantienne. « Ce n'est pas l'homme qui est le législateur moral, mais Dieu, l'être originaire »[71]. Bref, la prétendue autonomie morale de Kant n'est pour Kelsen qu'un trompe-l'œil.

71. Après quoi, il ne reste plus à Kelsen qu'à se rapprocher de Hume. C'est ce qu'il fait dans le chapitre vingt du même livre. C'est en effet chez lui qu'il trouve la critique la plus forte du concept de raison pratique. « La raison sert à découvrir la vérité et l'erreur », non à déterminer le comportement, car « par elle-même la raison est complètement impuissante », aussi « les distinctions morales ne sont pas engendrées par la raison »[72]. C'est aussi Hume qui a formulé de la façon la plus conséquente la distinction de l'être et du devoir-être, bien mieux que Kant. Comme pour Hume, la raison a pour Kelsen une fonction uniquement théorique, elle ne peut en aucun cas être pratique. Le ressort de nos actions vient d'ailleurs. L'influence de Kant sur l'élaboration des théories de Kelsen est donc loin d'être exclusive. Celle de Hume, l'un des principaux représentants de la philosophie des Lumières, a été au moins aussi décisive, bien que plus tardive.

72. Même si Kelsen considère qu'avec le concept de « raison pratique », Kant n'est pas resté fidèle à sa méthode transcendantale, il décide malgré tout de la reprendre à son compte et de l'appliquer à la science du droit[73]. Pour ce faire, il va chercher à répondre à la question suivante : comment une telle science est possible ?[74] Puisque aucune norme (autorisation, obligation, permission ou habilitation) ne peut être dérivée logiquement d'un état de fait (à cause du dualisme *Sein/Sollen*), cela implique qu'une norme ne peut tenir sa validité que d'une autre norme (supérieure), et celle-ci également, etc. Pour éviter la régression à l'infini, il faut bien s'arrêter et faire l'hypothèse d'une norme première, fondamentale, la *Grundnorm* (ou *basic norm* en anglais) qui fonde la validité de toutes celles qui lui sont subordonnées[75]. Cette norme fondamentale est donc atteinte par une démarche transcendantale, elle est la condition de possibilité ultime du système normatif. En apparence, elle coïncide avec la Constitution, mais en réalité, ce n'est pas le cas, car la

---

[68] *Idem*.
[69] *Ibid*, p. 101.
[70] Idem.
[71] Ibid, p. 102.
[72] David Hume, *Traité sur la nature humaine*, (1740), *op. cit.*, p. 572., *in* Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 109.
[73] On peut lire très clairement dans la première édition française de sa *Théorie pure du droit* : « La théorie pure du droit, qui est une théorie du droit positif, donc de la réalité juridique, transpose le principe de la logique transcendantale de Kant en voyant dans le devoir, dans le *Sollen*, une catégorie logique des sciences sociales normatives en général et de la science du droit en particulier », *in* Hans Kelsen, *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit* (1934), trad. par Henri Thévenaz, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1953, p. 60.
[74] Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen, une introduction*, Les presses de l'Université Laval, Québec, 2004, p. 15.
[75] Michael Steven Green, « Hans Kelsen and the Logic of Legal Systems », *in Alabama Law Review*, volume 54, n°2, 2003, p. 388.

norme fondamentale va « supposer que l'on doit se comporter conformément à cette Constitution parfaitement individualisée » [76]. La présentation par Kelsen de la norme fondamentale comme « hypothèse logico-transcendantale », en fait le résultat d'une « remontée » vers les conditions de possibilité de toutes les normes inférieures.

73. Kelsen écrit : « on peut dire que la norme fondamentale que présente la science du droit est – s'il est permis d'utiliser par analogie un concept de la théorie kantienne de la connaissance – la condition logique transcendantale de cette interprétation (des normes juridiques existantes). De même que Kant pose la question de savoir comment une interprétation des faits donnés à nos sens exempte de toute métaphysique est possible dans les lois naturelles formulées par les sciences de la nature, de même la théorie pure du droit pose la question de savoir comment est possible une interprétation de la signification de certains faits, comme un système de normes juridiques objectivement valables, descriptibles dans des propositions de droit, une interprétation qui ne recoure pas à des autorités métajuridiques telles que Dieu ou la Nature »[77]. Cette norme peut s'énoncer de la manière suivante : « on doit se conduire comme la Constitution le prévoit »[78]. Remarquons qu'ici encore Kelsen prend bien soin de préciser que cette norme fondamentale n'a en rien un caractère « transcendant », tant la confusion est facile entre transcendantal et transcendant. « En faisant (cette hypothèse), on n'affirme aucune valeur transcendante au droit positif »[79], on ne fait qu'énoncer la condition de possibilité transcendantale de l'existence d'un système juridique positif. Comme nous le verrons ultérieurement, Kelsen a changé le statut de sa norme fondamentale à la fin de sa vie. Au lieu de la qualifier d'« hypothèse » au sens kantien, il a préféré utiliser le terme de « fiction » suivant l'emploi qu'en proposait Vaihinger. Toutefois, ce changement terminologique ne perturbe pas l'épistémologie générale de sa théorie du droit. Au contraire, nous verrons qu'il vient même renforcer le caractère idéel qu'il a toujours accordé à sa *Grundnorm*.

74. Toutefois, cet héritage sélectif de Kant ne s'est pas fait directement. Il s'est réalisé par le biais des écoles néokantiennes qui, un siècle après les écrits du philosophe de Königsberg, ont cherché à réhabiliter sa critique de la métaphysique et sa méthode transcendantale face aux nombreuses spéculations métaphysiques que proposaient les romantiques, appelés aussi parfois « postkantiens ».

---

[76] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 267.
[77] *Idem.*
[78] *Idem.*
[79] *Idem.*

B. L'influence du néokantisme

75. Dans l'Allemagne de la fin du XIXème siècle, après les déceptions causées par l'idéalisme prétendant avoir dépassé Kant et atteint le Savoir absolu, est apparu le mot d'ordre du « retour à Kant » (*zurück zu Kant*[80]). Face aux spéculations invérifiables et arbitraires de Fichte, Schelling, Jacobi ou encore Hegel, des écoles néokantiennes se sont formées et ont éprouvé le besoin de revenir au terrain solide de l'expérience et de la science, au calme et au sérieux, après l'« ivresse métaphysique »[81]. Dans un contexte politique conflictuel, « une tendance […] qui en appelle à Kant en tant qu'il est le philosophe de l'*Aufklärung*, et non plus à la pensée spéculative de Hegel et de Schelling taxée d'autoritarisme et de conservatisme »[82] a en effet émergé. Ainsi, à cette époque, nombreux ont été les philosophes à utiliser les fondations kantiennes pour construire leurs propres théories. C'est pourquoi, les historiens parviennent difficilement à se mettre d'accord sur le nombre d'écoles néokantiennes et l'appartenance des auteurs à celles-ci[83]. Deux écoles néokantiennes semblent toutefois se démarquer par leur importance : l'école de Marbourg et l'école de Heidelberg.

76. Le kantisme a été perçu par Kelsen à travers le filtre de ces deux écoles néokantiennes. Le juriste viennois reconnaît en effet l'influence de l'école de Marbourg – et plus particulièrement de son principal représentant, Hermann Cohen – lorsqu'il écrit à son collègue Renato Treves que « le fondement philosophique de la théorie pure du droit repose sur la philosophie kantienne ou, plus précisément sur l'interprétation cohenienne de sa philosophie […]. À l'instar de Cohen, j'ai appréhendé la Théorie de la raison pure comme une théorie de l'expérience »[84]. Dans son livre sur *La théorie kantienne de l'expérience* (*Kants Theorie der Erfahrung*) publié en 1871, Cohen insistait sur le rôle de l'expérience sensible et négligeait les « survivances » métaphysiques dans la pensée de Kant, c'est-à-dire les idées de « chose en soi », de « noumène » et de « suprasensible ». « La méthode transcendantale, [écrivait Cohen], […] ne part pas d'un quelconque absolu, mais de l'expérience « comme quelque chose de tout à fait contingent » et c'est dans ce point de départ que se situe la fierté et l'humilité de la philosophie critique, sa ferveur pour la vérité scientifique et sa compréhension de ses limites »[85]. Notons que, déjà Lange – professeur ordinaire à l'université de

---

[80] C'est Eduard Zeller, professeur à l'Université de Marbourg, qui, le premier, lança cet appel en 1862, lors de sa leçon inaugurale à Heidelberg intitulée « Sur la signification et la tâche de la théorie de la connaissance » (« *Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnis-Theorie* »).

[81] Friedrich Albert Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, tome 2, « Histoire du matérialisme après Kant », trad. B Pommerol, Paris, Reinwald, 1879, p. 2.

[82] Carole Prompsy, « Entre Kant et Dieu : la philosophie de la religion de Hermann Cohen », *in Cahiers philosophiques*, n° 92, 2002, p. 35.

[83] Lewis Beck, « Neo-Kantianism », *in The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 611.

[84] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Renato Treves le 3 août 1933 », *art. cit.*, p. 327. Dans le même sens, voir aussi : Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, Verlag, Franz Denticke, Wien, 1969, p. 15.

[85] Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871, p. 527., *in* Alexis Philonenko, *L'école de Marbourg. Cohen – Natorp – Cassirer*, Vrin, Paris, 1989, p. 24-25.

Marbourg en 1872 et auquel Cohen, après avoir été son étudiant, a succédé en 1878 – réduisait la critique de Kant à la fondation épistémologique pour une science matérialiste.

77. Toutefois, si Cohen a bien écarté dans sa *Théorie kantienne de l'expérience* la dimension métaphysique de l'œuvre de Kant dont fait partie le concept de « chose en soi », dans la suite de son œuvre, il s'est peu à peu attaché « à *justifier* intégralement […] la totalité de la pensée kantienne »[86]. C'est pourquoi, Kelsen estime que « Cohen n'a pas eu le courage de suivre jusqu'au bout la philosophie transcendantale de Kant » et ajoute que c'est « à cause de son attitude religieuse » qu'il n'est pas parvenu à surmonter, comme lui l'a fait, la doctrine du droit naturel[87]. Son attitude intellectuelle lui apparaît alors « en tous points semblable à celle de Kant »[88]. Il ne pouvait se satisfaire « de catégories formelles ou de valeurs *a priori* » car cela l'aurait conduit au « relativisme éthique » auquel il se refusait d'adhérer[89]. Kelsen n'a donc pas souscrit à l'intégralité de la philosophie de Cohen. Il a préféré chez lui sa philosophie théorique concernant les fondations épistémologiques, à sa philosophie pratique. C'est ainsi qu'il lui a repris sa « Logique de la connaissance pure » (*Logik der reinen Erkenntnis*) de 1902, selon laquelle « la doctrine de la pensée doit devenir la doctrine de la connaissance » car « *c'est avec la pensée* [qui ne saurait avoir d'origine hors d'elle-même] *que nous commençons* »[90]. Sur ce point, Kelsen reconnaît sa dette à l'égard de Cohen, tout particulièrement en ce qui concerne sa théorie de la norme fondamentale[91]. En outre, Sandrine Pina et Renato Treves observent que c'est à partir de la lecture des écrits de Cohen que Kelsen a identifié le droit à l'Etat[92]. Celui-ci le reconnaît en effet explicitement en 1923, dans la préface à la seconde édition de sa thèse d'habilitation : « le seul point de vue décisif en théorie de la connaissance à partir duquel une bonne attitude vis-à-vis des concepts Etat et droit a été rendue possible, fut obtenu par Cohen dans son interprétation de Kant »[93]. Jean-Christophe Merle montre quant à lui que les travaux de Cohen et de Kelsen partagent la même prétention scientifique, et que leur méthode transcendantale les conduit l'un et l'autre à faire de l'imputation la catégorie fondamentale du droit[94]. Bref, on ne saurait sous-estimer le rôle qu'a joué Cohen sur Kelsen, à la fois dans son interprétation de Kant et dans sa *Théorie pure du droit* qui en découle largement.

---

[86] Alexis Philonenko, *L'école de Marbourg. Cohen – Natorp – Cassirer*, *op. cit.*, p. 9.
[87] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Renato Treves le 3 août 1933 », *art. cit.,* p. 334.
[88] *Ibid*, p. 335. Remarquons qu'en cela, Cohen pourrait bien être le plus kantien des néokantiens.
[89] *Ibid*, p. 334.
[90] Hermann Cohen, « Logique de la connaissance pure » (1902), *in Néokantismes et théorie de la connaissance. Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Windelband, Lask, Cohen*, trad. sous la direction de Marc de Launay, Vrin, Paris, 2000, p. 58.
[91] *Idem*.
[92] Sandrine Pina, « *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre,* les fondements d'une théorie pure du droit », *in Jurisprudence. Revue Critique*, Tome 1, 2010, p. 67. ; Hans Kelsen, « Lettre adressée à Renato Treves le 3 août 1933 », *art. cit.*, p. 329.
[93] Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, seconde édition de 1923, *op. cit.*, p. XVII.
[94] Jean-Christophe Merle, « La conception du droit de Hermann Cohen et de Hans Kelsen », *in Revue Germanique internationale*, Volume 6, 2007, p. 123-134.

78. Natorp, principalement connu pour avoir « kantianisé la théorie des idées de Platon »[95], a été le disciple de Cohen avant de lui succéder. Etant donné que Natorp, dans son livre sur *La théorie platonicienne des idées* (*Platons Ideenlehre*) de 1903, pensait avoir découvert la méthode transcendantale chez Platon, le retour à Kant s'accompagne chez lui d'un retour à Platon[96]. Il s'agit donc d'une interprétation néokantienne plutôt originale à la fois de Kant et de Platon. Elle revient à occulter complètement la dimension métaphysique de l'œuvre de Platon, et à interpréter ses Idées comme des « catégories *a priori* de l'intellect »[97], c'est-à-dire comme une préfiguration de la méthode aprioristique de Kant. En somme, à l'origine de l'idéalisme transcendantal de Kant se trouverait la théorie des Idées de Platon. Pour reprendre les termes de Pierre Trotignon, une telle lecture « aurait sans aucun doute surpris et Platon et Kant »[98]. Kelsen n'a de toute évidence pas repris cette interprétation, puisqu'il fait de Platon l'un des principaux représentants de la conception du monde métaphysico-religieuse qu'il estime contraire à la science, et de Kant, l'un des représentants de la conception du monde scientifique, sceptique et relativiste (voir *infra*).

79. Cassirer, étudiant de Cohen et doctorant de Natorp, fut le « dernier représentant important du néokantisme de Marbourg »[99]. Comme eux, il a préféré la lecture épistémologique de Kant à la lecture métaphysique qu'en proposaient les philosophes romantiques. Lors de la controverse de Davos, Heidegger lui avait d'ailleurs reproché sa lecture néokantienne qui aboutissait à occulter complètement la dimension ontologique présente dans l'œuvre de Kant. Dans les trois volumes de sa *Philosophie des formes symboliques* (1923-1929), Cassirer a repris à Kant sa méthode transcendantale mais en remplaçant les « catégories *a priori* » de l'entendement humain par des « formes symboliques » correspondant aux conditions culturelles et historiques des productions de l'esprit humain (la science, les arts, le langage, le mythe, etc.). Il a aussi proposé une lecture de l'histoire des concepts scientifiques depuis les Grecs anciens jusqu'à la théorie de la relativité d'Einstein, et proposait à l'égard de cette dernière une interprétation transcendantale[100]. Il est aussi l'auteur de *Substance et fonction* (1910) dans lequel il soutient que le concept de « fonction » est progressivement venu remplacer celui de « substance ». Bref, la science est interprétée comme correspondant à un travail de désubstantialisation. Les progrès des mathématiques modernes ont pour lui montré que les conceptualisations métaphysiques s'attachant à la substance des choses mènent à des impasses scientifiques et doivent être abandonnées. Il doit leur être substituée une nouvelle conceptualisation propre à la logique formelle qui s'attache, non pas aux choses elles-

---

[95] Lewis Beck, « Neo-Kantianism », *art. cit.,* p. 612.

[96] Pierre Trotignon, « La philosophie allemande », *in Histoire de la philosophie. Du XIXe siècle à nos jours*, Tome III, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1974, p. 417.

[97] Francesco Fronterotta, « L'interprétation néokantienne de la théorie platonicienne des idées et son « héritage » philosophique », *in Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 98, n°2, 2000, p. 327.

[98] Pierre Trotignon, recension de « *Paul Natorp et la théorie platonicienne des idées* par Julien Servois », *in Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Tome 197, n°1, 2007, p. 68.

[99] Lewis Beck, « Neo-Kantianism », *art. cit.*, p. 612. Après avoir été créée par Cohen en 1871, cette école fut en effet dissoute en 1933 lorsque Cassirer a quitté l'Allemagne nazie.

[100] Ernst Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein. Eléments pour une théorie de la connaissance* (1921), Cerf, Paris, 2000, 144p.

mêmes, mais à leurs relations fonctionnelles. Comme l'écrit Cassirer, « à la logique du concept générique régi et contrôlé […] par le concept de substance, s'oppose désormais la logique du concept mathématique de fonction »[101]. Cassirer poursuit en expliquant que la logique formelle qu'il défend n'est pas cantonnée « à la seule mathématique », mais intéresse aussi « la connaissance de la nature »[102].

80. C'est la thèse contenue dans ce livre qui semble avoir le plus influencé Kelsen[103]. Dans *Der Soziologische und der Juristische Staatsbegriff* (1922), le juriste autrichien a recours à la notion de « fonction » de Cassirer et établit un parallélisme entre le concept d'« atome » en physique et le concept d'« Etat » en théorie du droit, tous les deux étant perçus comme des concepts fonctionnels, c'est-à-dire comme des points communs d'imputation hypothétiques[104]. Kelsen a aussi utilisé l'analyse de Cassirer pour critiquer la tendance des théories du droit naturel « à transformer ce qui est seulement une fonction en une chose ou une substance »[105], comme c'est le cas par exemple dans les définitions de l'Etat en tant qu'« esprit du peuple » ou « volonté générale ». C'est ainsi que Kelsen, dans *Gott und Staat* (1922), écrit (sans pour autant se référer à Cassirer) que les concepts tels que « Dieu, l'âme et la force » sont des « concepts-substance » et que le but de « la science moderne » est de « dissoudre la substance dans la fonction »[106]. Pour Kelsen, le mérite de la science moderne est d'avoir dépersonnifié ou désubstantialisé la psychologie, la physique et la théorie de l'Etat. C'est ce qu'il entend lorsqu'il écrit que la psychologie moderne est devenue une « théorie de l'âme sans âme », que la physique est devenue une « théorie de la force sans force », et la théorie moderne de l'Etat qu'il défend, une « théorie de l'Etat sans l'Etat »[107].

81. Si l'influence de l'école de Marbourg sur Kelsen est plus importante que celle de Heidelberg (appelée parfois école de Bade ou école du sud-ouest), elle est aussi plus tardive. Comme le note Stanley Paulson, Kelsen a d'abord été sous l'influence de la philosophie néokantienne de l'école de Heidelberg. Cette influence est en grande partie due à Jellinek « qui a

---

[101] Ernst Cassirer, *Substance et fonction. Eléments pour une théorie du concept* (1910), Les éditions de minuit, Le sens commun, Paris, 1977, p. 33.

[102] *Idem*.

[103] Olivier Jouanjan relativise quant à lui l'influence sur Kelsen des concepts de « substance » et de « fonction » développés par Cassirer en 1910. Une telle distinction conceptuelle était en effet déjà à l'œuvre chez Jellinek dès 1892, dans son *Système des droits publics subjectifs*, si bien qu'il est tout à fait possible que la critique kelsénienne des « concepts-substance » ait été d'abord « impulsée » par l'étude de Jellinek lorsqu'il a fréquenté son séminaire à Heidelberg. Voir : Olivier Jouanjan, *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918),* PUF, Paris, 2005, p. 306-307.

[104] Hans Kelsen, *Der Soziologische und der Juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat* (1922), Scientia Verlag Aalen, 1962, p. 211-218.

[105] Mario García Berger, « The Legal Norm as a Function : the Influence of Ernst Cassirer and the Marburg Neo-Kantians on Hans Kelsen », *in Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, n°12, 2018, p. 260.

[106] Hans Kelsen, « God and the State » (1922), *in Essays in Legal and Moral Philosophy, op. cit.*, p. 82.

[107] *Ibid*, p. 81-82.

conduit Kelsen à rencontrer les philosophes de Heidelberg »[108]. Le poids de cette école dans l'œuvre de Kelsen se retrouve donc principalement au début de sa carrière, notamment dans ses *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (1911) qui s'ouvrent par une référence à l'un des principaux représentants du néokantisme heidelbergien : Windelband[109]. Kelsen lui emprunte la distinction qu'il avait établie dans son livre *Normen und Naturgesetze* (1884) entre la « loi naturelle » et la « norme sociale ou juridique » en vue de fonder la séparation entre les « sciences de la nature » et les « sciences normatives »[110]. Le successeur de Windelband, Rickert, distinguait quant à lui dans son livre *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899), les sciences de la culture, dont faisait à ses yeux partie la science juridique, des sciences de la nature. Kelsen, dans « La science du droit en tant que science normative ou culturelle » (1916), s'est opposé à cette conception en raison de sa contrariété avec le dualisme *Sein/Sollen*[111]. « Pour lui, la science juridique doit être une science de normes, et non une science de la culture », c'est-à-dire qu'elle doit s'inscrire dans le strict respect du dualisme *Sein/Sollen* en étant uniquement « descriptive, et non explicative »[112].

82. En résumé, on peut dire que ces deux écoles allemandes ont en commun d'avoir cherché à restaurer la pensée de Kant, ou tout du moins sa dimension épistémologique. Cette tentative a pris la forme d'une critique de la métaphysique couplée à une théorie de la connaissance, accompagnant le progrès des sciences, sans jamais sombrer dans la volonté d'accéder à un « savoir » d'ordre supérieur. C'est pourquoi, à la différence des philosophes romantiques, les néokantiens n'ont pas focalisé leur attention sur la réalité de la chose en soi dans la philosophie de Kant. Pour eux, la réalité de la chose en soi n'est en effet rien d'autre qu'« un malheureux archaïsme métaphysique dans l'œuvre de Kant »[113]. On peut donc bien dire que « l'ambition antimétaphysique de Kelsen, qui est manifeste dans sa division du *Sein* et du *Sollen*, a ses racines dans l'école de Marbourg néokantienne »[114].

83. Certains ont pu considérer, c'est le cas notamment de Vancourt, que le néokantisme a « mutilé »[115] l'œuvre de Kant en l'amputant de sa dimension métaphysique. Il s'agirait d'une

---

108 Stanley Paulson, « La normativité dans la Théorie Pure du Droit peut-elle se prévaloir d'arguments transcendantaux ? », *in Droit et société*, n°7, LGDJ, Paris, 1987, note 26, p. 368.

109 Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze* (1911), Möhr, Paul Siebeck, Tübingen, 2e éd., 1923, p. 4.

110 Voir sur ce point : Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen. Une introduction*, *op. cit.*, p. 17.

111 Hans Kelsen, « Die Rechtswissenschaft als Norm- oder als Kulturwissenschaft. Eine methodenkritische Untersuchung » (1916), *in Die Wiener rechtstheoretische Schule*, ed. Par Hans Klecatsky, René Marcic, Herbert Schambeck, Vienne, 1968, p. 37-93.

112 Luc Heuschling, « Le relativisme des valeurs, la science du droit et la légitimité. Retour sur l'épistémologie de Max Weber », *in Jus Politicum*, n°8 : La théorie de l'Etat entre passé et avenir, 2012, p. 26.

113 Pierre Trotignon, « La philosophie allemande », *op. cit.*, p. 410.

114 Claes Peterson, « Natural Law Systematics : Is There a « Grundnorm » in Natural Law », *in Kelsenian Legal Science and the Nature of Law*, ed. par Peter Langford, Ian Bryan et John McGarry, Springer, Heidelberg and New York, 2017, p. 68.

115 Raymond Vancourt, *Kant*, *op. cit.*, p. 29.

« critique non kantienne de la réflexion criticiste »[116]. Toutefois, cette lecture de Kant est possible, légitime et éclairante et cela même si elle ne tient pas compte des intentions de Kant lui-même. Ces deux écoles ont cherché à faire de la philosophie une discipline scientifique en se fondant sur la méthode transcendantale de Kant et plus spécifiquement sur les structures *a priori* de la connaissance, et ont rejeté « tout ce qui dans le discours de Kant répugne à l'esprit du kantisme : à savoir le reliquat de réalisme introduit par la « chose en soi » »[117]. Eric Dufour poursuit en affirmant que « l'idée selon laquelle Kant est, malgré lui, pris dans les rets de la problématique qu'il combat et dont il ne saurait encore complètement se détacher, parce qu'il est l'initiateur d'une problématique radicalement nouvelle, est un leitmotiv qu'on retrouve dans les deux écoles »[118]. C'est donc à la fois la réception de la méthode transcendantale et le rejet des résidus de la métaphysique de Kant qui constituent le cadre unitaire aux deux courants néokantiens. Et c'est précisément dans ces deux éléments que la marque distinctive de l'influence du néokantisme dans la pensée de Kelsen, et plus particulièrement, dans son interprétation de Kant, est perceptible.

84. Mais ces deux écoles n'ont pas, à partir des textes de Kant, développé des théories parfaitement identiques. Elles se sont même opposées. Une opposition peut être retenue ici comme primordiale. D'un côté, l'école de Heidelberg affirme que la vérité est une valeur, c'est-à-dire qu'elle a une origine humaine puisque c'est l'homme qui pose les valeurs par ses désirs, ses préférences, etc. Face à ce risque de subjectivisme, elle tente de sauver la notion de vérité objective indispensable à la connaissance. De l'autre côté, l'école de Marbourg « oppose la vérité à la valeur, et soutient que la notion de valeur ne peut prendre de sens qu'à l'extérieur de la sphère théorique, dans les sphères pratique, esthétique et religieuse »[119]. Il semblerait que Kelsen soit plus proche de cette seconde conception par sa dualité entre *Sein* et *Sollen*, c'est-à-dire entre d'un côté, le domaine de la connaissance des faits qui vise à l'objectivité et qui est soumis à des critères rationnels, et de l'autre le domaine des valeurs qui est affaire de subjectivité, c'est-à-dire impossible à justifier par la raison.

85. Dans la nouvelle préface de sa thèse d'habilitation rééditée en 1923, Kelsen évoque les positions philosophiques qui ont joué un rôle dans l'élaboration de sa pensée[120] ; y figure notamment *Die Philosophie des Als-Ob* (1911) de Hans Vaihinger, philosophe qui bien que n'appartenant à aucune des deux écoles, peut être rattaché au courant néokantien. Dans cet ouvrage, Vaihinger estime que beaucoup de choses auxquelles nous attribuons une réalité sont en fait des « fictions » qui ont montré leur utilité pour comprendre la réalité, et ont donc une valeur

[116] Pierre Trotignon, « La philosophie allemande », *op. cit.*, p. 411.
[117] Eric Dufour, *Les néokantiens. Valeur et réalité*, PUF, Paris, 2003, p. 12.
[118] *Idem.*
[119] *Ibid*, p. 13.
[120] Voir la présentation qu'en fait Sandrine Pina, *in* « *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre,* les fondements d'une théorie pure du droit », *art. cit.*, p. 66.

pragmatique. En ce sens, « Vaihinger tire Kant vers le pragmatisme »[121] en affirmant que certaines idées injustifiables en théorie, peuvent cependant trouver une justification pratique. Son livre a d'ailleurs souvent été rattaché au pragmatisme de William James, dont il serait une variante[122]. Les fictions, en tant que produits de notre imagination, ont un rôle positif dans le domaine scientifique car elles contribuent à la découverte de la vérité. Autrement dit, « le détour par le fictif, par le faux, peut favoriser la découverte du vrai »[123]. On peut donc les considérer comme « vraies », au sens d'« utiles », tout en gardant à l'esprit leur nature fictive. Ce sont de simples « façons de parler », des conventions pour notre esprit. Vaihinger donne comme exemple la fiction juridique du libre arbitre, c'est-à-dire de la liberté de l'homme, qu'il justifie comme étant utile au prononcé de la sanction par le juge, car « s'il n'était pas possible de punir les hommes (les criminels), aucun gouvernement ne serait possible, et c'est en vue de cette fin pratique que la fiction théorique de la liberté a été inventée »[124]. La liberté de l'homme que Kant affirmait en tant que postulat de la raison pratique se trouve transposée ici en tant que fiction juridique. De même, il estime que la fiction du contrat social ne sert qu'à fonder la pratique du droit dans la mesure où « on imagine que chaque habitant a fait tacitement un contrat avec la collectivité, celui de respecter les lois, et que la rupture du contrat elle-même est punissable d'après ces lois »[125].

86. À l'instar de Vaihinger, Kelsen, dans ses ouvrages, indique que beaucoup d'idées auxquelles on attache une réalité, sont en fait des « fictions juridiques ». Si dans un article de 1919, il avait sévèrement critiqué la conception vaihingerienne des fictions juridiques[126], cela ne l'a pas empêché, dans sa lutte contre les hypostases, de reprendre la majeure partie de son argumentation et de son vocabulaire au sein de sa *Théorie pure du droit* (1934). Kelsen estime par exemple que la « volonté » de l'Etat est une fiction car seuls les individus peuvent vouloir. D'ailleurs, l'Etat lui-même n'est pas une super-personne, même si tout se passe comme s'il l'était, ce n'est qu'une personnification de l'ordre juridique. Suivant l'enseignement de Vaihinger, il ne remet pas en cause l'utilité d'une telle personnification, mais souligne le risque lorsqu'elle se transforme en hypostase. Autrement dit, et comme le fait remarquer Sandrine Baume, « le juriste autrichien ne s'oppose pas aux personnifications, précieuses pour l'explication d'un phénomène, il rejette toutes celles qui deviennent des hypostases »[127]. Il conçoit en effet que la personnification est un moyen de figuration nécessaire pour rendre intelligible une idée abstraite. En revanche, il faut éviter de

---

[121] Christophe Bouriau, « Hans Vaihinger. Présentation et traduction du chapitre XXVI de *Die Philosophie des Als Ob* (édition populaire de 1923) : « La méthode de correction des écarts arbitraires ou méthode des erreurs antithétiques », *in Philosophia Scientiae*, vol. 9, cahier 1, 2005, p. 176.

[122] Christophe Bouriau, « Fictionnalisme théologique versus pragmatisme religieux : Vaihinger ou James », *in ThéoRèmes* [en ligne], Volume 13, 2018, §2.

[123] *Ibid*, p. 177.

[124] Hans Vaihinger, *La philosophie du comme si* (1911), Préface et trad. de Christophe Bouriau, Kimé, Paris, 2013, p. 98.

[125] *Idem.*

[126] Hans Kelsen, « Contribution à une théorie des fictions juridiques, centrée sur la philosophie du comme si de Hans Vaihinger » (1919), *in Les fictions du droit, Kelsen, lecteur de Vaihinger,* trad. Christophe Bouriau, Editions ENS, Lyon, 2013, p. 59-85.

[127] Sandrine Baume, *Kelsen : Plaider la démocratie*, Michalon, coll. Le sens commun, Paris, 2007, p. 91.

« réaliser » une telle abstraction, en imaginant qu'elle correspond à une existence concrète. Car hypostasier l'Etat reviendrait à le considérer comme indépendant, autonome et préexistant à l'ordre légal, ce qui pour lui constitue un danger, car cela reviendrait à remettre en cause la définition moniste qu'il donne de l'Etat. C'est contre ce même danger d'hypostase que Kelsen a préféré dans les années 1960 appeler sa norme fondamentale « fiction » plutôt qu'« hypothèse » (voir *infra*).

87. Comme nous l'avons vu, l'œuvre de Kelsen porte en elle un héritage kantien sélectif. A la différence des romantiques ou des postkantiens, Kelsen ne retient pas dans l'œuvre de Kant ses écrits métaphysiques. Conformément à l'enseignement des écoles néokantiennes, il porte l'essentiel de son attention sur ses textes épistémologiques. Le positivisme philosophique est une autre marque distinctive de la pensée de Kelsen qui, à ses yeux, est en cohérence parfaite avec son kantisme. Nous nous proposons d'en analyser les contours et d'essayer d'en retracer les origines. Pour ce faire, nous insisterons sur les points d'accord et de désaccord du positivisme kelsénien avec les traditions positivistes française et germanique.

II. L'influence du positivisme philosophique

88. La théorie du droit de Kelsen est qualifiée de « positivisme juridique » au sens où elle ne prend en compte que le droit positif existant, et exclut toute référence au droit naturel (jusnaturalisme). Cet aspect sera précisé dans le titre suivant. Mais avant cela, il serait utile de remonter aux origines philosophiques du positivisme pour en déterminer l'influence sur Kelsen et sur l'élaboration de ses théories.

89. Pour Kelsen, le positivisme ne fait que prolonger l'œuvre de la philosophie critique de Kant. La continuité entre les deux est affirmée nettement dans une longue note du dernier chapitre de la *Démocratie, sa nature, sa valeur* (1929) : « la position de Kant est spéciale. On a l'habitude de qualifier son système d'« idéalisme » et de l'opposer au positivisme. Mais c'est une inexactitude certaine. L'idéalisme kantien est précisément, ne serait-ce que par son caractère critique, positiviste. La philosophie transcendantale ne peut être interprétée correctement que comme théorie de l'expérience »[128]. Kelsen tire clairement Kant du côté du positivisme, d'une façon qui paraîtrait probablement inacceptable pour un historien de la philosophie ou un spécialiste de Kant – mais Kelsen n'est pas un philosophe professionnel – ce qui lui donne peut-être une plus grande liberté d'appréciation. On a ici affaire à l'un des « raccourcis abusifs qu'il affectionne parfois », comme le dit Carlos Miguel Herrera[129]. Mais ce raccourci n'est peut-être pas dépourvu de fondement. Encore

[128] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), 2e éd., Dalloz, Paris, 2004, Note 1, p. 111-112.
[129] Carlos Miguel Herrera, « Science et politique chez Hans Kelsen », *in Hans Kelsen : Forme du droit et politique de l'autonomie*, dir. Olivier Jouanjan, PUF, Paris, 2010, p. 101.

aujourd'hui, certains l'assument pleinement. C'est le cas par exemple de Jean Grondin pour qui « Kant ouvre ainsi, qu'il l'ait voulu ou non, l'âge positiviste où tout ce qui relève de la métaphysique ou de la religion se trouve déconsidéré comme superstition au nom de la science »[130].

90. C'est sans doute le néokantisme de Cohen qui a facilité ce passage de Kant au positivisme, en faisant du criticisme une théorie de l'expérience. Kelsen, dans sa volonté de les rapprocher, rattache le positivisme au rationalisme des Lumières, mais néglige le fait que la doctrine de Comte est une réaction contre l'esprit critique excessif du XVIIIème siècle et veut instaurer un nouvel ordre social stable, fondé sur l'autorité de la Science, à l'image de l'ordre médiéval qui était placé sous celle de l'Eglise. Pour Kelsen, la théorie de la connaissance de Kant est déjà relativiste au sens où nous ne pouvons pas connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement relativement à nous, à la structure de notre esprit. C'est pourquoi, Kelsen parle de « l'attitude sceptique-relativiste fondamentale de Kant »[131]. De son côté, Comte a toujours indiqué que le positivisme était un relativisme. Selon lui, l'adjectif « positif » possède de nombreux synonymes : réel, certain, utile, précis et *relatif*. En effet, la science ne peut pas connaître la nature intime des choses, elle ne peut qu'établir des *relations* entre les phénomènes, c'est-à-dire des lois à l'exclusion de la recherche des *causes* finales, qui est pour Comte un terme imprégné de croyances métaphysiques. Comme pour le positiviste français sur ce point, le « comment » (établissant de relations invariables entre les faits) doit, pour le positiviste autrichien, remplacer le « pourquoi » (recherche de causes même naturelles, ou du mode de production caché des phénomènes).

91. Kelsen assume donc, sans aucune gêne, le qualificatif de « positiviste », malgré la connotation péjorative que ce terme a pris depuis longtemps dans le milieu philosophique en France, ainsi qu'en Allemagne et en Autriche sous l'influence de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger[132]. Jacques Bouveresse parle ainsi de « l'habitude qu'on a prise en France d'utiliser le terme « positiviste » comme une épithète diffamatoire. À une certaine époque, c'était l'insulte suprême, et ça l'est resté pour beaucoup de gens d'ailleurs »[133]. Pour ceux qui se prétendent des philosophes « authentiques », le positivisme sert de repoussoir commode puisqu'il est censé avoir renoncé à toutes les grandes interrogations philosophiques (c'est-à-dire métaphysiques), pour n'en garder qu'une méthodologie au service des sciences. Les attaques de Voegelin contre le positivisme reprendront d'ailleurs cet argumentaire en l'assimilant à une forme de scientisme. Ainsi, « de tous les mouvements philosophiques, le positivisme sous toutes ses formes est certainement le plus mal

---

130 Jean Grondin, *La philosophie de la religion*, PUF, Que sais-je ?, Paris, 2009, p. 103.

131 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.,* p. 112.

132 Christophe Schönberger, « De l'Etat comme substance à l'Etat comme fonction », *in Hans Kelsen : Forme du droit et politique de l'autonomie*, dir. Olivier Jouanjan, *op. cit.,* p. 53. « Le positivisme dans son ensemble était largement discrédité […] ».

133 Jacques Bouveresse, *Essais VI Les lumières des positivistes*, cité *in* « avant-propos » de Jean-Jacques Rosat, Agone, Marseille, 2012, p. X.

famé en France, et présente cette particularité remarquable de faire pratiquement contre lui l'unanimité des philosophes et des épistémologues »[134].

92. En dépit des différences fondamentales qui existent entre le positivisme comtien et le positivisme kelsénien, et qu'il ne sera pas question ici de sous-estimer, il nous est apparu utile de mettre d'abord en évidence leurs similitudes car celles-ci sont souvent passées sous silence. La tendance est en effet à opposer en tout point le positivisme philosophique de Comte et le positivisme juridique de Kelsen. Pourtant, on trouve chez ces deux positivistes une certaine unité de pensée qu'il s'agira de mettre en évidence (A). Toutefois, nous ne nierons pas les profondes différences entre ces deux formes de positivisme. À partir des caractéristiques générales du positivisme dégagées par Leszek Kolakowski, il sera possible de présenter distinctement leurs points de convergence et de divergence (B). Enfin, on montrera que le positivisme kelsénien se trouve plus proche de la tradition germanique que de la tradition française, ce qui n'est en soi pas vraiment surprenant. Le positivisme de Kelsen provient en effet davantage de l'influence d'auteurs tels que Gerber, Laband et Jellinek, ainsi que Weber et les membres du cercle de Vienne (C).

A. Une proximité sous-évaluée avec le positivisme d'Auguste Comte

93. Il n'est pas possible d'affirmer avec certitude l'existence d'une filiation entre la doctrine de Comte et la théorie de Kelsen. En tout cas, le nom du fondateur du positivisme n'est même pas mentionné dans la *Théorie pure du droit*. Cela veut-il dire que « les notions de positivisme et de positivisme juridique [sont] étrangères l'un à l'autre et ne désignent que des activités homonymes »[135] ? Certains l'ont affirmé, en faisant valoir que la doctrine de Comte présente des aspects trop éloignés du positivisme juridique. Il est vrai que « le positivisme d'inspiration comtienne ou néo-comtienne s'est peu intéressé au droit, privilégiant l'étude des liens sociaux effectifs au travers de la sociologie »[136]. Il est vrai aussi que chez Comte « la dimension normative du droit est à peu près ignorée »[137]. En un sens, Hume, avec sa distinction entre l'être et le devoir-être, est bien plus proche du positivisme juridique que Comte. D'ailleurs, comme on le verra ultérieurement, Kelsen reprochait au positiviste français de ne pas respecter le dualisme *Sein/Sollen* et le rapprochait ainsi des théoriciens du droit naturel et de Platon. C'est là que réside d'ailleurs la différence fondamentale entre le positivisme kelsénien et le positivisme comtien sur laquelle nous reviendrons.

---

[134] Jacques Bouveresse, *op. cit.,* p. 2.
[135] Eric Maulin, « positivisme », *in Dictionnaire de la culture juridique*, dir. Denis Alland et Stéphane Rials, PUF, Paris, 2003, p. 1173.
[136] *Idem.*
[137] *Idem.*

94. Mettant de côté cet aspect pour le moment, on peut repérer des analogies dans leurs conceptions philosophiques et des similitudes frappantes dans leurs formulations. Par exemple, Kelsen semble adopter malgré lui la « loi fondamentale de Comte » (loi des trois états) qui constitue le noyau de l'épistémologie et de la philosophie de l'histoire positiviste. Cette loi décrit le passage de l'état théologique ou fictif à l'état métaphysique ou abstrait et enfin à l'état positif ou scientifique, qui commande toute l'évolution intellectuelle de l'humanité. Dans son *Cours de philosophie positive* (1830), Comte distingue « trois méthodes de philosopher ». Dans la première, l'esprit humain se pose les questions les plus ambitieuses, c'est-à-dire recherche des « connaissances absolues » qu'il trouve dans l'action des « agents surnaturels » qu'il imagine. Dans la deuxième, servant de simple « transition », les agents surnaturels sont remplacés par des entités abstraites. Enfin, dans la troisième, l'esprit humain renonce aux questions ultimes et aux connaissances absolues, et fait preuve de modestie en recherchant par la raison combinée à l'expérience les relations entre les phénomènes[138].

95. Kelsen a formulé une critique de ce schéma historique dans « The Natural-Law Doctrine Before the Tribunal of Science » (1949) où il faisait apparaître une analogie entre l'Etat idéal dirigé par les philosophes dans la *République* de Platon, et l'état positif également dirigé par la classe des philosophes dans la doctrine comtienne[139]. Toutefois, en dépit de cette critique, le schéma historique de Comte semble implicitement à l'œuvre dans la *Théorie pure du droit* lorsque Kelsen décrit l'évolution du droit primitif religieux vers le droit moderne sécularisé, avec le passage des sanctions transcendantes aux sanctions socialement immanentes. « Sont de caractère transcendant les sanctions qui […] émanent d'une instance suprahumaine. Une telle croyance est un élément caractéristique de la mentalité primitive. Le primitif interprète les processus naturels qui touchent de façon directe à ses intérêts d'après le principe de rétribution : les événements qui lui sont favorables lui apparaissent comme une récompense pour l'obéissance à l'ordre social établi, les événements qui lui sont défavorables comme une peine pour l'inobservation de cet ordre social »[140]. Il ajoute que « l'interprétation sociale de la nature fait apparaître celle-ci comme un ordre social normatif qui établit des sanctions. Cet ordre a un caractère pleinement religieux »[141].

96. Pour Comte aussi, l'homme dans l'état théologique a commencé par projeter sur la nature qui l'entoure, c'est-à-dire les phénomènes extérieurs, des caractéristiques propres à la vie en société. Cette confusion, ou plutôt cette indistinction entre l'ordre naturel et l'ordre social ou humain est le propre du premier état et d'une vision du monde anthropomorphique et anthropocentrique. On ne recherche pas tant des causes naturelles, que des volontés et des responsabilités imaginées sur

---

138 Auguste Comte, *Cours de philosophie positive, leçons 1 à 45* (1830), Tome 1, éd. Hermann, 1975, leçon 1, p. 21-22.
139 Hans Kelsen, « The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science » (1949), *in* Hans Kelsen, *What is Justice ?, Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science* (1957), The Lawbook Exchange, New Jersey, 2013, p. 159.
140 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 39.
141 *Ibid*, p. 40.

un modèle humain. Comte décrit « la tendance primitive de l'homme à transporter involontairement le sentiment intime de sa propre nature à l'explication radicale de tous les phénomènes quelconques […]. L'homme se regarde nécessairement, à l'origine, comme le centre de tout […] et est alors disposé à s'ériger en type universel. Il ne saurait concevoir d'autre explication primitive à des phénomènes quelconques que de les assimiler autant que possible à ses propres actes »[142]. Il ajoute que « telle est donc l'origine spontanée de la philosophie théologique, dont le véritable esprit élémentaire consiste, en effet, à expliquer la nature intime des phénomènes et leur mode essentiel de production, en les assimilant autant que possible aux actes produits par les volontés humaines, d'après notre tendance primordiale à regarder tous les êtres quelconques comme vivant d'une vie analogue à la nôtre, et le plus souvent supérieure »[143]. L'animisme et le fétichisme trouvent là leur origine.

97. Comme nous le verrons en détail par la suite, Kelsen a consacré de très longs développements à cette idée dans son livre *Society and Nature* où l'influence de Comte et de son disciple Lévy-Bruhl apparaît encore plus distinctement (voir *infra*). Nous ne sommes d'ailleurs pas les premiers à repérer des ressemblances entre les périodisations de l'histoire de Kelsen et de Comte. Anastasios Brenner relève par exemple que l'un comme l'autre présente sa théorie comme « l'aboutissement d'un processus historique »[144] par lequel la pensée humaine se libère de la métaphysique. De même, Edgar Sheffield Brightman, dans sa recension de *Society and Nature*, trouve que « Kelsen est proche de la tradition Durkheim-Bruhl et de ses racines comtiennes, sans pour autant que l'on sache s'il est pleinement conscient de cette relation »[145].

98. Comte retrace également l'évolution de la religion comme un processus d'unification, soit le passage du fétichisme originel au polythéisme et enfin au monothéisme. De la même façon, Kelsen montre que cette évolution est « caractérisée par trois éléments : centralisation de l'instance suprahumaine, augmentation de son pouvoir, et en même temps augmentation de la distance qui la sépare de l'homme. Les innombrables âmes des morts sont remplacées par un petit nombre de dieux et finalement par un Dieu unique tout puissant et que l'on situe dans l'au-delà »[146]. Leurs périodisations de l'évolution de la religion coïncident donc elles aussi parfaitement.

---

[142] Auguste Comte, « 51ème leçon », *in Cours de philosophie positive, leçons de 46 à 60* (1839), Tome 2, Hermann, 1975, p. 213.

[143] *Idem*.

[144] Anastosios Brenner, « Le positivisme logique : le cas du cercle de Vienne », *in Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Volume 67, n°2, 2011, p. 125.

[145] Edgar Sheffield Brightman, recension de « Society and Nature by Hans Kelsen », *in Journal of Bible and Religion*, Volume 13, n°1, 1945, p. 50.

[146] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 41.

99. Kelsen se montre encore proche de Comte dans la distinction qu'il établit entre la loi naturelle et la loi juridique, ou entre la causalité et l'imputation (c'est-à-dire entre la recherche d'une cause naturelle et l'imputation juridique d'une responsabilité humaine). Kelsen note que « dans le cadre des conceptions du monde métaphysico-religieuses, cette différence disparaît, car pour elles la connexion de la cause et de l'effet est l'œuvre de la volonté du créateur divin. Par suite, les lois naturelles aussi décrivent des normes qui prescrivent une certaine conduite »[147]. Il ajoute plus loin que le principe d'imputation semble avoir précédé le principe de causalité naturelle, ce que montre bien selon lui le fait que le mot grec qui désigne la cause (*aitia*) équivalait à la « faute » et à la « responsabilité ». Et ce n'est que peu à peu, en s'émancipant de la pensée religieuse et en devenant positif, que le principe de causalité a pu « se purifier de tous les événements d'une pensée animiste, c'est-à-dire personnaliste »[148].

100. Le positivisme kelsénien est aussi lié à un combat antireligieux et antimétaphysique. De même que Comte dénonçait les « logomachies » des philosophes, c'est-à-dire leur tendance aux explications purement verbales ou abstraites, Kelsen aussi éprouve une grande méfiance à l'égard du langage, notamment la tendance à hypostasier de simples abstractions. Jusque dans ses derniers écrits, le juriste viennois considère les religions et les métaphysiques comme des forces d'inertie opposant une résistance au progrès scientifique. Par exemple en 1954 à propos de la *Nouvelle Science du Politique* de Voegelin, Kelsen écrit que « ce type de spéculations métaphysico-religieuses est non seulement inutile à la science mais constitue aussi un sérieux obstacle à son progrès, cela est un fait indéniable que montre *l'histoire intellectuelle de l'humanité* »[149]. Cette dernière formule paraît presque empruntée à Comte lorsque celui-ci indiquait, par exemple, que la visée de son Cours était d'étudier « le développement total de l'intelligence humaine »[150]. La différence semble être que Comte n'allait pas aussi loin que Kelsen, puisqu'il reconnaissait au moins aux états théologique et métaphysique, le mérite d'avoir préparé l'avènement de l'état positif.

101. On pourrait objecter qu'il ne s'agit là que de ressemblances de surface, que cela n'établit pas la réalité d'une proximité intellectuelle entre les deux et encore moins d'un rapport d'influence de Comte sur Kelsen, mais qu'on trouve seulement chez ce dernier des formules d'un positivisme banalisé, scolaire même, celui que tout homme cultivé de cette époque pouvait connaître. Toutefois, il semble évident que Kelsen a lu Comte. On a précédemment vu que, dans un article de 1949, il lui avait adressé ses critiques habituellement dirigées contre les théoriciens du droit naturel. Mais il faudrait aussi tenir compte de sa défense de la philosophie comtienne, dans son ouvrage posthume *Secular Religion*, où un chapitre entier lui est consacré. En tout état de cause, si

---

147 *Ibid,* p. 106.
148 *Ibid,* p. 117.
149 Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 15.
150 Auguste Comte, « Première leçon », *in Cours de philosophie positive, leçons 1 à 45* (1830), *op. cit.,* p. 21.

cela ne prouve pas l'influence de Comte sur l'auteur de la *Théorie pure du droit*, l'absence d'influence ne peut pas non plus être prouvée, et leur proximité intellectuelle mérite sans doute d'être soulignée. En cela, nous rejoignons l'avis d'Alain Renaut pour qui « il faut faire justice d'une légende : celle qui veut qu'il n'existe aucune relation entre le positivisme philosophique issu d'Auguste Comte et le positivisme juridique systématisé par Kelsen »[151].

102. Un problème aurait pu se poser. Il tient au fait qu'après 1830, la pensée de Comte évolue. Ses intentions de réforme sociale et politique s'accentuent. Il affirme désormais vouloir réorganiser la société sur des bases nouvelles fournies par la science. Plus encore, son positivisme prend une orientation religieuse. Comme le dit Gouhier, « le positivisme devait finir en religion »[152]. Dans son *Système de politique positive* (1854), Comte veut instaurer la Religion de l'Humanité dont il serait le Grand-Prêtre et la Terre le « grand-Fétiche ». Certains de ses disciples, comme Émile Littré[153] ou John-Stuart Mill[154], ne le suivent pas dans cette dérive religieuse, qu'ils attribuent à un dérangement mental, et préfèrent s'en tenir au « premier Comte ».

103. Face à cette évolution, on aurait pu s'attendre à ce que Kelsen, lui aussi, condamne fermement l'orientation religieuse du positiviste français. Pourtant, il va le défendre et tenter de le laver du soupçon de retour à l'état théologique. Dans *Secular Religion*, Kelsen, à près de 83 ans, s'insurge contre l'abus de langage consistant à traiter certaines théories sociales ou politiques de « nouvelles religions ». Dans le chapitre consacré à Comte, il cherche à montrer que sa Religion de l'Humanité n'a rien à voir avec les religions traditionnelles fondées sur la croyance en un être surnaturel ou en un Dieu. Il rejette donc les analogies faites par Löwith, Voegelin ou encore Gilson. « Par « religion », Comte entend un ordre social sans aucune implication métaphysico-théologique – un ordre moral séculier dont le caractère antithéologique est bien marqué »[155]. Plus loin, Kelsen insiste sur le fait que « la « foi positive » en la « religion positive » de Comte n'a pas la moindre ressemblance avec la foi de la religion chrétienne de Saint Augustin »[156]. Le juriste viennois continue bien à voir en lui un rationaliste défenseur de la science, contrairement au jugement porté par ses propres disciples[157].

---

151 Alain Renaut, « positivisme juridique », *in Encyclopédie de la culture politique contemporaine*, Tome 3 Théories, éd. Hermann, Paris, 2008, p. 497.

152 Henri Gouhier, *Introduction aux œuvres choisies d'Auguste Comte*, Aubier, Paris, 1943, p. 42.

153 Emile Littré parlait à propos de Comte d'un « retour à l'état théologique » (chapitre 4), *in Auguste Comte et la philosophie positive* (1863), 2e édition, Hachette, Paris, 1864, p. 570 et s.

154 John Stuart Mill se désolidarisait aussi de Comte, celui des « dix dernières années de sa vie ». « Il en est qui riront peut-être ; mais nous pleurerions plutôt devant cette triste décadence d'un grand esprit », *in Auguste Comte et le positivisme*, trad. de l'anglais par Georges Clémenceau, Germer Baillière, Paris, 1868, p. 5. et 211.

155 Hans Kelsen, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions »* (1964), Springer-Verlag, Wien, 2012, p. 159.

156 *Ibid*, p. 161.

157 « Il n'y a pas d'exagération à dire que M. Comte acquit graduellement une haine véritable pour toutes les recherches scientifiques et purement intellectuelles, et qu'il penchait à n'en garder que ce qui était strictement indispensable.

104. Contre l'opposition quasi-systématique des positivismes comtien et kelsénien, nous avons essayé de présenter les aspects qui les relient. Toutefois, nous n'entendons pas ignorer ce qui les différencie en profondeur. Pour y parvenir, nous utiliserons les quatre critères du positivisme dégagés par Kolakowski. Ces derniers nous permettront plus globalement de mettre en lumière les points sur lesquels les traditions française et germanique du positivisme s'opposent.

B. Les caractéristiques générales du positivisme

105. La notion de positivisme est polysémique. Pour la cerner, Jacques Bouveresse présente quatre éléments jugés essentiels par Kolakowski dans *La philosophie positiviste* (1966) : « la règle du phénoménalisme, la règle du nominalisme, la négation de la valeur cognitive des jugements de valeur et des énoncés normatifs, et la foi en l'unité fondamentale de la méthode de la science »[158].

106. La règle du *phénoménalisme* signifie que l'on ne peut connaître que des phénomènes observables et que la science se borne à établir entre eux des relations, elle ne peut pas « expliquer un phénomène par la présence d'êtres cachés qu'on ne peut pas fondamentalement découvrir avec les moyens accessibles à l'homme »[159]. Autrement dit, le positiviste se borne au contrôle empirique de l'expérience sensible et rejette toute explication suprasensible. Kelsen, en adoptant une épistémologie objectiviste, se conforme à cette règle. Pour lui, la science du droit ne peut qu'observer puis décrire les systèmes juridiques existants.

107. La règle du *nominalisme*, corollaire de la précédente, « n'est ni plus ni moins que l'interdiction de supposer qu'un savoir quelconque, formulé en termes généraux, ait dans la réalité des équivalents autres que les objets concrets singuliers »[160]. Cela signifie que les idées abstraites ne sont que des mots qui n'existent pas dans le monde sensible, ce sont seulement des outils permettant de parler de la réalité. Kelsen respecte également cette règle car il refuse de voir dans les termes généraux « Etat », « volonté générale » ou encore « intérêt général » des réalités cachées et mystérieuses. Pour lui, seuls existent, agissent et ont des opinions les individus singuliers : « ce n'est jamais l'Etat qui agit, […] ce sont toujours des individus, et seulement des individus »[161]. L'Etat

Ce qu'il craint par-dessus tout, c'est que les gens ne raisonnent et ne cherchent à en savoir plus qu'il ne faut », *in* John Stuart Mill, *Auguste Comte et le positivisme*, *op. cit.*, p. 186.

[158] Jacques Bouveresse, *Essais VI Les lumières des positivistes*, *op. cit.,* p. 46.

[159] Leszek Kolakowski, *La philosophie positiviste*, trad. Claire Brendel, Denoël/Gonthier, Paris, 1976, p. 12.

[160] *Ibid*, p. 13.

[161] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 385.

n'est qu'une fiction commode pour désigner ce au nom de quoi les hommes gouvernent, de sorte que comme le dit Burdeau « Personne n'a jamais vu l'Etat »[162].

108. La troisième règle refuse *toute valeur cognitive aux jugements de valeur et aux énoncés normatifs*. Elle « nous interdit de supposer que les valeurs sont des caractères du monde accessibles à la connaissance », et que si nous avons « le droit d'énoncer nos jugements de valeur sur le monde de l'homme, rien ne nous autorise à supposer qu'ils ressortissent à des raisons scientifiques ou, en général, à des raisons autres que notre choix arbitraire »[163]. Cette règle correspond à l'idée d'une science objective, c'est-à-dire axiologiquement neutre par l'exclusion des jugements de valeurs. Kelsen partage aussi cette conception. Selon lui, le domaine des faits est séparé de celui des valeurs. Les valeurs n'ont pas de fondement dans le réel, et à la différence des faits, ne sont pas des objets de connaissance. Ainsi, Kelsen se cantonne à la description des énoncés normatifs qui ne sont, en tant que jugements de valeur, ni vrais ni faux. Cette troisième règle conduit le positivisme à une éthique non cognitiviste, et même parfois à une éthique « émotiviste »[164].

109. La règle de la foi en l'*unité fondamentale de la méthode de la science* consiste en « la certitude que les modes d'acquisition d'un savoir valable sont fondamentalement les mêmes dans tous les domaines de l'expérience » et qu'« un nouveau progrès condui[ra] peu à peu au nivellement des différences, voire, […] à la réduction de tous les domaines du savoir à une seule et même science »[165]. Chez Kelsen, on retrouve en effet l'idée selon laquelle les sciences de la nature et les sciences de l'homme ont les mêmes exigences de rigueur et les mêmes méthodes, et que s'il existe une différence entre elles, « ce n'est au plus qu'une différence de degré, et non une différence de principe »[166]. Toutefois, même s'il reprend le thème de l'unité de la science et que l'on comprend dans *Society and Nature* qu'il croit que les sciences sociales pourraient à terme être résorbées dans les sciences de la nature, il a continuellement maintenu la distinction entre les sciences de la « nature » (qui sont des sciences de l'être [*Sein*]), et celles qui portent sur un objet normatif (sciences du devoir-être [*Sollen*]), comme la science du droit. Cette règle est donc la seule que Kelsen ne respecte pas complètement (voir *infra*).

---

162 Georges Burdeau, *L'Etat*, Seuil, Paris, 1970, p. 13.
163 Leszek Kolakowski, *La philosophie positiviste*, *op. cit.,* p. 16-17.
164 Cette théorie « a attiré de nombreux philosophes du XXème siècle aux tendances positiviste et non-cognitiviste », *in* Ronald W. Hepburn, « Emotive Theory of ethics », *in The Oxford Companion to Philosophy*, *op. cit.*, p. 225.
165 Leszek Kolakowski, *La philosophie positiviste*, *op. cit.,* p. 17.
166 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 118.

C. Les rapports de Kelsen aux traditions française et germanique du positivisme

110. La définition générale du positivisme donnée par Kolakowski présente l'intérêt de ne pas s'appliquer, dans son intégralité, à tous les positivistes, et fait ainsi ressurgir les éléments sur lesquels les positivismes kelsénien et comtien se séparent. Il apparaît que le positivisme de Comte, « à la fois descriptif et normatif »[167] ne satisfait pas à la troisième règle (la négation de toute valeur cognitive des jugements de valeur). Comte se veut réformateur social et cherche donc à fonder une politique positive. Il n'existe donc pas *un*, mais *des* positivismes philosophiques. Suivant Alexandre Viala[168], on peut distinguer à l'intérieur du positivisme philosophique deux traditions, une française et une allemande. D'un côté, le positivisme de tradition française de Comte à Durkheim, ignorant la séparation entre les faits et les valeurs, s'est orienté vers un certain naturalisme et a pris un tournant scientiste en cherchant à s'approprier le normatif sur le fondement de la science (1). De l'autre, le positivisme de tradition allemande, inspiré entre autres des enseignements de Dilthey et de Weber, a réussi à conserver à la science sa neutralité axiologique en reléguant hors du champ scientifique les questions portant sur les valeurs (2).

1°) La séparation de Kelsen avec la tradition positiviste française

111. Comte, dans son *Système de politique positive*, estimait que la politique pouvait devenir « scientifique », c'est-à-dire qu'il admettait la possibilité de déduire ce qu'il convient de faire, de la connaissance de la société telle qu'elle est. Sur ce point, le positivisme comtien se distingue nettement du positivisme juridique de Kelsen, dans la mesure où il revient à négliger la dualité non seulement entre les faits et les valeurs, mais aussi la dualité entre le descriptif et le prescriptif. Autrement dit, en appliquant les méthodes des sciences de la nature à toute connaissance portant sur l'activité sociale, Comte cherche à déduire à partir de la connaissance de l'être, le devoir-être de la société. C'est ce qui a conduit Kelsen dans son article de 1949 à adresser aux théories de Comte et de Spencer les mêmes critiques qu'aux doctrines du droit naturel. « Les principaux travaux des deux auteurs, [écrit-il], sont caractérisés par la confusion d'une description et d'une explication de la vie sociale réelle et par la proclamation de postulats normatifs, d'affirmations au sujet de la réalité sociale et de jugements de valeur politiques »[169]. Lorsque Comte et Spencer prétendent découvrir dans la nature une loi fondamentale de l'évolution sociale qui indiquerait « un progrès permanent de l'humanité », ce n'est rien d'autre pour Kelsen qu'une « présupposition caractéristique de la doctrine du droit naturel » selon laquelle « une valeur sociale est immanente à la réalité sociale »[170]. Or, Kelsen rappelle que la valeur ne peut pas être immanente à la réalité et, qu'en conséquence, elle

[167] Alan Lacey, « Positivism », *in The Oxford Companion to Philosophy*, *op. cit.*, p. 705.
[168] Alexandre Viala, « Le positivisme juridique : Kelsen et l'héritage kantien », *art. cit.*, p. 95-117.
[169] Hans Kelsen, « The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science » (1949), *art. cit.*, p. 159.
[170] *Ibid*, p. 160.

ne peut pas faire l'objet de jugements objectifs ou scientifiques. La valeur ne peut faire l'objet que de jugements subjectifs, lesquels n'ont pas leur place en science.

112. La tradition positiviste française peut donc – à juste titre – être accusée de scientisme, car elle a pris la forme d'une « idolâtrie de la science », qui attribue à celle-ci un pouvoir explicatif démesuré en lui accordant la possibilité « de légiférer dans des domaines qui lui échappent (art, religion, éthique, etc.) »[171]. Pour montrer qu'un grand nombre de penseurs adhéraient au culte de la science, Viala parle d'un véritable « climat scientiste »[172] qui régnait au XIXème siècle. Ainsi par exemple, il cite un texte de Victor Hugo dans lequel il affirmait que « la jonction sera faite entre ce qui doit être et ce qui est, la tribune politique se transformera en tribune scientifique […] ; on ne fera plus les lois, on les constatera »[173].

113. Au sujet du positivisme kelsénien, le livre d'Alain Renaut et Sylvie Mesure, *La guerre des dieux, essai sur la querelle des valeurs*[174], apporte des éclairages intéressants. Le chapitre intitulé « la réduction positiviste » examine l'ambiguïté de la notion de positivisme. Selon qu'elle est utilisée en France ou en Allemagne, cette notion désigne des positions théoriques sensiblement différentes. La réception de Max Weber en France dans les années 1960, en particulier avec les premières traductions de Julien Freund, s'est faite dans un contexte tel que la pensée du sociologue allemand ne pouvait être perçue que comme un antipositivisme. Comme pour lui, les faits sociaux ne sont pas des choses (au contraire de Durkheim), et surtout, compte tenu de son opposition, souvent simplifiée à l'excès, entre une science qui vise à expliquer de façon extérieure et généralisante et les sciences humaines qui viseraient à comprendre de l'intérieur les situations sociales, Weber a été interprété en France comme un antipositiviste. Les choses sont en réalité plus complexes chez cet auteur, mais la découverte de Max Weber en France a été marquée par ce biais important. « Nous nous sommes accoutumés depuis Raymond Aron à situer légitimement chez Max Weber une étape essentielle de la rupture intervenue, en matière de théorie des sciences humaines, avec les principes de l'épistémologie issue de Comte »[175].

114. Dans ces conditions, il était inévitable que la lecture de Max Weber soit faussée. Parler dans les années 1960 et 1970 en France du « positivisme de Weber » aurait semblé une incongruité, un paradoxe, et même un contre-sens grave. C'est l'écart que Weber introduisait par rapport à la tradition comtienne et durkheimienne qui était surtout souligné. Il était d'ailleurs fréquemment

---

[171] Joël Wilfert, « scientisme », *in Dictionnaire de philosophie*, *op. cit.*, p. 291.
[172] Alexandre Viala, « Le positivisme juridique : Kelsen et l'héritage kantien », *art. cit.*, p. 98.
[173] Victor Hugo, *Politique*, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1985, *in* Alexandre Viala, *art. cit.,* p. 97.
[174] Alain Renaut, Sylvie Mesure, *La guerre des dieux, Essai sur la querelle des valeurs*, Grasset, 1996, Paris, 242p. Cet ouvrage a pour objet la question des conflits de valeurs dans la pensée de Max Weber et ses prolongements chez des penseurs comme Carl Schmitt, Karl Popper, Karl Otto Appel et Jürgen Habermas.
[175] *Ibid*, p. 76-77.

qualifié d'antipositiviste car, à la différence de Comte et Durkheim, il séparait le domaine des faits du domaine des valeurs[176]. Or, le livre de Renaut et Mesure a le mérite de rappeler que dans la tradition allemande du XXe siècle, « on désigne couramment comme positiviste la conception qui nie qu'il soit possible de parvenir à une certitude ou même à une opinion vraisemblable sur un sujet éthique, juridique ou politique »[177], puisque dans ces domaines il n'est pas de vérité susceptible d'être atteinte et qu'il ne s'agit que de choix entre systèmes de valeurs qui sont en tant que tels exclus du champ de la science.

115. Pour reprendre les critères mentionnés précédemment, le positivisme de tradition française a surtout mis l'accent sur le phénoménalisme et l'unité méthodologique de la science, alors que le positivisme allemand a retenu comme critère principal la négation de la valeur cognitive des jugements de valeur, c'est-à-dire la dualité irréductible entre faits et valeurs, entre l'être et le devoir-être. Et il est tout à fait remarquable, comme on l'a déjà vu, que le positivisme français depuis Comte a entrepris de réduire la fracture humienne. Chez Durkheim par exemple, une telle dualité n'a pas sa place dans la mesure où il n'existe pas selon lui de différence de nature entre les jugements de réalité et les jugements de valeur[178].

116. Comme nous le verrons, la pensée de Weber relève de la conception allemande du positivisme, et le positivisme juridique de Kelsen présente bien « des parentés avec la thématique wéberienne, notamment quant à l'exclusion des questions de valeurs hors du champ scientifique »[179]. Mais cela ne permet pas d'opposer, comme on serait tenté de le faire, le positivisme « scientiste » comtien (à la française), pour qui tout serait connaissable par la science, et un positivisme plus acceptable, modeste et respectueux de l'objet des sciences humaines (en Allemagne). En réalité, il y a « scientisme » des deux côtés – si on admet la caractérisation neutre et non polémique qu'en font Renaut et Mesure. Ce scientisme tient au fait que, aussi bien pour le positivisme français que pour le positivisme allemand, « la seule figure concevable de la rationalité et de l'objectivité est celle de la rationalité et de l'objectivité scientifiques, celle de la science entendue comme discours sur les faits »[180]. Au scientisme naïf et conquérant de Comte, il faudrait plutôt opposer concernant Kelsen « un scientisme nouveau », un « positivisme dégrisé »[181], plus proche en ce sens de Kant et de Nietzsche. Comte et Kelsen ont donc bien en commun une même

---

[176] « Nous estimerions que nos recherches [la sociologie] ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif », *in* Émile Durkheim, *De la division du travail social* (1893), PUF, Paris, 1973, p. xxxix.
[177] *Ibid*, p. 75.
[178] Emile Durkheim, « Jugements de valeur et jugements de réalité » (1911), *in Sociologie et philosophie* (1924), PUF, Paris, 1967, p. 90-109. Dans cet article, Durkheim affirme clairement l'absence de différence de nature entre les jugements de valeur et les jugements de réalité. Il semble même se rapprocher de la théorie émotiviste lorsqu'il estime que les jugements de préférence subjective (exemple : je préfère la bière au vin) ne sont au fond rien d'autre que des jugements de réalité, puisqu'ils portent sur l'état réel éprouvé par le sujet.
[179] Alain Renaut, Sylvie Mesure, *La guerre des dieux, Essai sur la querelle des valeurs*, *op. cit.*, p. 77.
[180] *Ibid*, p. 90.
[181] *Ibid*, p. 91.

prétention scientiste. Leur différence tient seulement au fait que le positivisme philosophique du premier « identifie la vérité et la connaissance des faits » et, en cela, croit naïvement en « la possibilité d'extension à l'infini du champ de l'objectivité scientifique », alors que le positivisme juridique du second, « sans remettre en cause la prétention de la science à l'objectivité », vient poser des limites à la connaissance objective en imposant un respect strict du dualisme *Sein/Sollen*[182]. C'est pourquoi, l'un et l'autre, à partir d'un même fondement scientiste, ont pu aboutir à « deux positions antithétiques »[183] à l'égard des jugements de valeur.

2°) L'appartenance de Kelsen à la tradition positiviste germanique

117. Sans surprise, le positivisme kelsénien apparait bien plus proche de la tradition germanique que de la tradition française. Les positivistes germaniques, à la différence de Comte ou de Durkheim, ont en effet généralement su maintenir la question des valeurs en dehors du champ scientifique, à la faire échapper « comme un tabou, à toute préhension d'ordre scientifique »[184]. Viala explique que la tradition germanique a, en quelque sorte, hérité de Weber qui, « contrairement à la tradition sociologique emmenée par Durkheim, ne considère pas les faits sociaux comme des choses mais comme des foyers de production axiologique auxquels toute rationalité scientifique est étrangère »[185]. Par le respect de la distinction entre d'un côté, les valeurs insusceptibles de connaissance parce qu'irrationnelles, et de l'autre les faits susceptibles d'être connus, le positivisme germanique a fait preuve de plus de modestie que le positivisme français, en refusant l'entrée des valeurs dans le champ de la science. Cette dualité faits/valeurs présente dans la tradition de langue allemande est aussi liée à la distinction entre les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) qui se déclinent en termes d'explication, et les sciences sociales ou de l'esprit (*Geistwissenschaften*) qui ne peuvent être appréhendées qu'en termes de compréhension. Cette distinction a été développée par Dilthey et a ensuite inspiré la théorie des sciences humaines de Weber. On voit donc qu'à l'intérieur du positivisme germanique, tous n'ont pas souscrit à l'idée de l'unité méthodologique de toutes les sciences (quatrième règle de Kolakowski).

118. Par ailleurs, il faut mentionner le fait que Kelsen a été au contact de nombreux juristes allemands et autrichiens dont il a pu s'inspirer pour développer ses conceptions. La *Théorie pure du droit* est ainsi considérée par Carlos Miguel Herrera comme une « œuvre collective »[186], à laquelle ont notamment contribué Fritz Sander pour l'aspect épistémologique, Alfred Verdross pour l'hypothèse de la norme fondamentale et Adolf Merkl pour la hiérarchie des normes. Kelsen a soutenu sa thèse d'habilitation en 1911. Celle-ci posait les premiers jalons de sa théorie du droit et

[182] Alain Renaut, « positivisme juridique », *art. cit.*, p. 501.
[183] *Ibid*, p. 500.
[184] Alexandre Viala, « Le positivisme juridique : Kelsen et l'héritage kantien », *art. cit.*, p. 97.
[185] *Idem*.
[186] Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen, une introduction*, *op. cit.,* p. 6.

a attiré de nombreux juristes, si bien qu'une école viennoise de théorie du droit a fini par se constituer autour de Kelsen. De 1911 à 1914, il ne s'agissait que de séminaires privés auxquels assistaient peu de personnes, principalement Adolf Merkl, Alfred Verdross et Léonidas Pitamic. Puis, au début des années 1920, le cercle s'est élargi à de nombreux jeunes gens « aux horizons très différents »[187]. Sans tous les citer, on peut évoquer certains d'entre eux, tels que Félix Kaufmann, Fritz Sander, Fritz Schreier, Hans Mayer, Rudolf Aladar Métall ou encore Eric Voegelin[188]. Ce dernier explique dans ses *Réflexions autobiographiques* que c'est surtout la première génération de disciples qui a contribué à améliorer la *Reine Rechtslehre*[189]. Sandrine Pina le confirme : la part la plus importante dans le perfectionnement de la théorie pure du droit a principalement été réalisée par Merkl et Verdross[190]. Dans la préface à la première édition de sa *Théorie pure du droit* (1934), Kelsen évoque son école. Il en parle en ces termes : « cette dénomination [école] ne se justifie qu'en tant que chacun des membres de ce cercle, essaie d'apprendre des autres, sans renoncer pour autant à aller son chemin personnel »[191]. Ceci est particulièrement vrai en ce qui concerne Merkl, Verdross, Schreier, Sander et Voegelin qui, par la suite, se sont nettement détournés de la *Théorie pure du droit*. Loin d'avoir été des disciples orthodoxes comme ce fut le cas par exemple de Rudolf Aladar Métall, ces derniers ont pris des chemins si différents de celui de Kelsen, en défendant par exemple des positions jusnaturalistes, que l'influence de Kelsen en devint presque imperceptible. Kelsen n'a en fait jamais exigé des membres de son école qu'ils suivent comme un dogme sa théorie pure du droit. À ce propos, son biographe relate que si Kelsen était bien à la « tête de son école », il a toujours accepté les disciples « non orthodoxes », ce qui n'était pas le cas dans toutes les autres écoles viennoises[192]. Carl Jung et Alfred Adler ont par exemple dû quitter le cercle psychanalytique de Freud parce qu'ils s'étaient éloignés de l'orthodoxie du maître[193]. À l'inverse, il régnait au sein de l'école viennoise de théorie du droit un climat de grande liberté critique, ce qui explique probablement que les membres de son école passent bien plus souvent pour des « contradicteurs » que pour des « disciples ». Comme nous le verrons, Voegelin en est un exemple probant. Ce cercle a continué d'exister jusqu'au départ de Kelsen aux Etats-Unis en 1940, même si à partir du milieu des années 1930, son activité était moins intense dans la mesure où nombre de ses membres avaient déjà dû quitter l'Europe.

119. On s'attachera en premier lieu à replacer l'œuvre de Kelsen dans une continuité historique en signalant les rapports avec les théories de ses prédécesseurs, à savoir l'école Gerber/Laband et Jellinek (a). On fera ensuite apparaître ce que Kelsen a récupéré du positivisme

---

[187] Sandrine Pina, « Kelsen et l'École viennoise de théorie du droit », *in Revue historique de droit français et étranger*, Volume 92, n°1, 2014, p. 133.
[188] *Ibid*, p.132.
[189] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), trad. de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, Bayard, Paris, 2004, p. 45-46.
[190] Sandrine Pina, « Kelsen et l'École viennoise de théorie du droit », *art. cit.*, p. 135-137.
[191] Hans Kelsen, « Préface à la première édition », *in Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. viii.
[192] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 31.
[193] *Idem*.

wébérien pour développer à la fois sa théorie pure du droit, sa théorie juridique de l'Etat et sa théorie de la démocratie (b). Enfin, nous mettrons en lumière les points de convergence et de divergence entre la conception épistémologique de Kelsen et celle des positivistes du cercle de Vienne, en insistant tout particulièrement sur le combat contre la métaphysique qui les rassemble, et sur le principe de l'unité méthodologique de toutes les sciences qui *a priori* les sépare (c).

a. Kelsen et le positivisme de Gerber, Laband et Jellinek

120. L'école Gerber/Laband a contribué entre 1850 et 1870 à créer une science du droit positiviste, formaliste et abstraite, « sans sociologie ni valeur » et dont l'héritière serait selon Hermann Heller la *Théorie pure du droit* de Kelsen[194]. On trouve en effet déjà chez ces théoriciens l'idée d'une autonomisation de la science du droit et même l'idée de purification au sens de Kelsen. Leur théorie doit éviter d'importer des contenus disciplinaires étrangers et doit éliminer tous les éléments métajuridiques (politique, philosophique et éthique). On voit bien ici la proximité avec le projet de Kelsen. Ce courant, en rupture avec l'idéalisme hégélien, l'école historique du droit de Savigny et l'organicisme de Gierke, a installé une vision positiviste et même scientiste, prenant pour modèle les sciences de la nature et détachant le droit de tout ce qui le relie à l'histoire.

121. Dans les années 1920, en pleine querelle des méthodes (*Methodenstreit*), de nombreux antipositivistes – tels que Triepel, Holstein, Smend, Heller et Leibholz – ont insisté sur la filiation entre le positivisme de Gerber et de Laband et celui de Kelsen. Par « leurs réquisitoires antipositivistes »[195], ces auteurs donnent même l'impression de vouloir rejouer avec Kelsen la dispute qui avait opposé quelques décennies plus tôt Laband et Gierke. C'est ainsi par exemple que Heller et Leibholz présentaient Kelsen comme l'« exécuteur testamentaire de Laband », que Heller le taxait de « Labandismus »[196], et que Triepel, Holstein et Smend reprenaient à l'encontre de la théorie pure du droit les critiques que Gierke avait adressées à Laband[197]. Leur but était de prouver que la théorie kelsénienne du droit, avec son excès de formalisme, passait à côté de la « vie » du droit (sa substance réelle et historique), et répétait ainsi les mêmes erreurs que Gerber et Laband en s'enfermant dans une pensée trop abstraite.

---

[194] Hermann Heller, « Die Krisis der Staatslehre » (1926), p. 9, *in* Olivier Jouanjan, *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918)*, *op. cit.*, p. 187. Heller pense qu'il y a un grand continuum entre Gerber, Laband, Jellinek, Weber et Kelsen. Jouanjan montre quant à lui que Jellinek (et Weber) ont introduit dans l'école de Gerber et de Laband le germe du néokantisme, et que c'est plus spécifiquement ce mouvement que Kelsen a cherché à radicaliser.

[195] Carlos Miguel Herrera, « Heinrich Triepel et la critique du positivisme juridique à Weimar », *in Crise et pensée de la crise en droit. Weimar, sa république et ses juristes*, Textes réunis par Jean-François Kervégan, ENS Editions, Lyon, 2002, p. 103.

[196] Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, Editions Kimé, Paris, 1997, p. 71.

[197] Carlos Miguel Herrera, « Heinrich Triepel et la critique du positivisme juridique à Weimar », *art. cit.*, p. 104.

122. Kelsen a également été l'élève de Jellinek lorsqu'il était professeur à Heidelberg. C'est par son biais, comme nous l'avons précédemment vu, qu'il a découvert le néokantisme de Windelband[198]. La théorie de Jellinek veut penser le droit comme « un fait de conscience »[199]. Jellinek est donc un « penseur subjectiviste radical »[200]. Pour lui, la science juridique est une science de l'esprit au sens où « le droit fait partie des représentations humaines, il existe dans nos têtes »[201]. Il est intéressant de remarquer qu'avant Kelsen, Jellinek avait déjà accompli un retour à Kant et même un recours à Kant pour fonder la science juridique. Selon Olivier Jouanjan, il voulait même élaborer une « critique de la raison juridique »[202]. Pour dire les choses brièvement[203], Kelsen et Jellinek partagent une même référence kantienne qui s'est traduite chez l'un comme chez l'autre en une recherche de pureté méthodologique.

123. On l'a vu, les antipositivistes des années 1920 ont essayé de discréditer la théorie du droit de Kelsen en la rattachant à celles de Gerber et Laband. Outre-Atlantique, sa théorie pure du droit a aussi très tôt été interprétée comme « le point culminant de la tendance vers une théorie *strictement* juridique, représentée dans les écrits de Gerber, Laband et Jellinek »[204]. Encore aujourd'hui, il est fréquent que Kelsen soit considéré comme « la quatrième et dernière figure majeure de l'école Gerber-Laband-Jellinek »[205]. Mais comment Kelsen se situait lui-même par rapport à ces auteurs ?

124. Le rapport de Kelsen à leurs théories est caractérisé par une certaine ambivalence. D'un côté, il a reconnu dans la préface de son *Allgemeine Staatslehre* (1925) l'influence qu'elles ont exercée sur lui. Il situe même son propre travail dans le prolongement de ceux réalisés par ces « grands prédécesseurs » qui ont permis à la théorie de l'Etat de sortir d'une appréhension strictement cantonnée à la métaphysique[206]. Dès lors, comme le rappelle Carlos Miguel Herrera, « il ne faut pas oublier que le premier à établir cette généalogie n'est autre que Kelsen »[207] lui-même.

---

198 À partir de 1908, Kelsen a assisté aux séminaires de Jellinek à l'université de Heidelberg et a été déçu de « la personnalité du professeur, vaniteuse et peu portée sur la controverse intellectuelle », *in* Sandrine Baume, *Kelsen plaider la démocratie*, *op. cit.,* p. 11. Voir aussi : Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 10-12.

199 Olivier Jouanjan, *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918), op. cit.,* p. 296.

200 *Idem.*

201 Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre* (1900), O. Häring, Berlin, 1900, p. 332, *in* Olivier Jouanjan, *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918)*, *op. cit.,* p. 299.

202 Olivier Jouanjan, « Chapitre 3 : Une critique de la raison juridique. L'idéalisme subjectif de Georg Jellinek », *in Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918)*, *op. cit.,* p. 283-337.

203 Pour un aperçu plus développé des influences de Jellinek sur Kelsen, voir : Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 81-85.

204 Henry Janzen, « Kelsen's Theory of Law », *in The American Political Science Review*, Volume 31, n°2, 1937, p. 205.

205 Stanley Paulson, « Hans Kelsen's Earliest Legal Theory : Critical Constructivism », *in The Modern Law Review*, Volume 59, n°6, 1996, p. 799.

206 Hans Kelsen, « Vorrede », *in Allgemeine Staatslehre,* Enzyklopädie der rechts und Staatswissenschaft, Volume 23, Verlag Von Julius Springer, Berlin, 1925, p. VII.

207 Carlos Miguel Herrera, « Heinrich Triepel et la critique du positivisme juridique à Weimar », *art. cit.*, p. 104. ; Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 72.

125. Mais d'un autre côté, il s'est aussi très tôt opposé à ces trois auteurs. Il est même entré en « lutte » dès ses *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (1911) avec leurs théories qu'il estimait être la « doctrine dominante » du droit public allemand[208]. Même si ces dernières ont tenté de purifier la science du droit, et y sont plus ou moins parvenues en comparaison avec les théories organicistes de leur époque, Kelsen décèle encore chez elles « des éléments de naturalisme et de psychologisme »[209] dont il entend se débarrasser définitivement dans sa propre théorie du droit. Ainsi, comme l'a bien montré Carlos Miguel Herrera, sa thèse prend clairement l'allure d'une critique « logiciste » de l'interprétation psychologique du concept de « volonté de l'Etat » (*Staatswillens*) qu'a surtout élaboré Gerber[210]. Contre ce type d'interprétation psychologique, il oppose une interprétation strictement juridique. Pour lui, « le concept de la volonté de l'Etat n'a rien à voir avec un fait psychologique de volonté »[211], mais doit au contraire être considéré « exclusivement comme le produit de la construction juridique »[212]. Dans une lettre adressée à Renato Treves en 1933, Kelsen confirme la critique qu'il avait adressée à la doctrine de Laband dans ses *Hauptprobleme*. Il estime même que ce travail de jeunesse « démontre que la *Théorie pure du droit* est née en opposition au labandisme »[213]. C'est donc avec une très grande fermeté qu'il répond aux accusations de ses contradicteurs antipositivistes : « l'affirmation selon laquelle la *Théorie pure du droit* ne serait rien d'autre que « labandisme » est dépourvue de sens »[214]. Malgré ses efforts, Laband n'a selon lui pas réussi à séparer le droit de la politique, si bien que sa théorie doit être interprétée comme une idéologie en faveur de la monarchie[215]. Kelsen a aussi pris très tôt ses distances avec la théorie de Jellinek. Sans entrer dans le détail, on peut relever qu'il lui a reproché de faire reposer le droit positif sur un fondement subjectif ; c'est-à-dire sur la *croyance* sociale en sa validité. Il lui a aussi reproché de ne pas isoler la science du droit des autres disciplines, telles que l'histoire des idées, la philosophie et la sociologie. C'est en ce sens que, déjà dans sa thèse d'habilitation, il condamnait son « syncrétisme méthodologique »[216]. Contre sa théorie des deux faces de l'Etat (*Zwei-Seiten-Lehre*), impliquant une théorie *juridique* de l'Etat moderne et une théorie *sociale* au sujet de cette forme moderne de domination politique, Kelsen opposait une théorie strictement juridique de l'Etat. Comme nous le verrons par la suite, il s'est aussi confronté à sa théorie dualiste du droit et de l'Etat (ou à sa thèse de l'autolimitation de l'Etat), et lui a en retour opposé une théorie moniste dans laquelle le droit ne sert plus à légitimer l'Etat mais est identifié à lui.

---

[208] *Idem*.
[209] Stanley Paulson, « Hans Kelsen's Earliest Legal Theory : Critical Constructivism », *art. cit.*, p. 800.
[210] Carlos Miguel Herrera, « Heinrich Triepel et la critique du positivisme juridique à Weimar », *art. cit.*, p. 104. ; Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 72.
[211] Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (1911), *op. cit.*, p. 184.
[212] *Idem*.
[213] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Renato Treves le 3 août 1933 », *art. cit.*, p. 333.
[214] *Idem*.
[215] *Idem*.
[216] Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (1911), *op. cit.*, p. 184.

126. Kelsen affirme donc à la fois s'inscrire « dans le prolongement d'une tradition qui, en Allemagne, a commencé avec Gerber »[217], et être en rupture avec elle. En fait, dans son esprit, sa théorie pure du droit ne fait pas que prolonger leur positivisme, elle le dépasse et le radicalise. Kelsen aurait expurgé de la théorie du droit les reliquats métaphysiques que ses prédécesseurs n'étaient pas parvenus à faire complètement disparaître. Pour reprendre les termes de Carlos Miguel Herrera, c'est donc par « sa radicalisation du positivisme », qu'on retrouve chez Kelsen « une rupture certaine » avec Gerber, Laband et Jellinek[218].

b. Kelsen et le positivisme wébérien

127. Weber, qui a connu Jellinek et a été son ami, mérite des développements supplémentaires compte tenu de l'étroitesse des rapports que le positivisme kelsénien entretient avec sa pensée. Il est d'abord à noter que les développements théoriques de Weber doivent beaucoup à Jellinek. C'est à l'université de Heidelberg qu'il se sont connus. Weber l'a rejointe en 1897, reprenant à la suite de Karl Knies la chaire d'économie politique, tandis que Jellinek y occupait depuis six ans déjà la chaire de droit public. Aujourd'hui, Weber est considéré comme étant l'inventeur d'un certain nombre d'analyses conceptuelles connues dans le monde entier. C'est le cas de la théorie des deux faces de l'Etat (*Zwei-Seiten-Lehre*), de la définition de l'Etat en tant que monopole de la violence physique légitime, ou encore de sa théorie de l'idéaltype. Il s'avère pourtant que ces analyses étaient déjà plus ou moins présentes chez Jellinek. La théorie de l'idéaltype avait par exemple été peu ou prou développée par son collègue juriste dès 1900 dans son *Allgemeine Staatslehre*, soit quatre ans avant l'essai de Weber sur « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » (1904)[219]. Dans la biographie que sa femme, Marianne Weber, a publiée six ans après sa mort, ce point se trouve confirmé : « Weber appelle de tels concepts généraux […] des « types idéaux » - expression que Georg Jellinek utilisait déjà dans sa théorie générale de l'Etat dans le même sens que celui de Weber »[220]. D'ailleurs, Weber avait lui-même reconnu sa dette à l'égard de Jellinek lors du discours de mariage qu'il avait prononcé le 21 mars 1911 en l'honneur de sa fille : « Je dois maintenant évoquer combien ses travaux ont stimulé, sur de nombreux points importants, ce que le destin m'a permis d'accomplir moi-même. Pour n'effleurer que quelques aspects : la distinction entre la pensée naturaliste et la pensée dogmatique pour aborder les problèmes méthodologiques dans le *Système des droits publics subjectifs*, la mise au point du concept de théorie sociale de l'Etat pour clarifier les tâches autrement embrouillées de la sociologie, la démonstration de l'impact religieux de la genèse des *droits de l'homme* pour l'étude de la portée du religieux plus généralement dans des domaines où on ne le cherche pas de prime abord »[221]. La proximité entre

[217] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Renato Treves le 3 août 1933 », *art. cit.*, p. 333.
[218] Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 80.
[219] Voir sur ce point les analyses de Olivier Jouanjan, *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918)*, *op. cit.*, p. 306.
[220] Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* (1926), Mohr, Tübingen, 1984, p. 327.
[221] Passage cité par Olivier Jouanjan, *in Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918)*, *op. cit.*, p. 294-295.

les théories de ces deux auteurs est intéressante car, d'une certaine manière, Kelsen va s'inscrire dans leur prolongement tout en rompant avec elles pour à peu près les mêmes raisons.

128. Comme Kelsen a fréquenté les séminaires de Jellinek à l'Université de Heidelberg en 1908, on aurait pu imaginer que c'est à cette occasion qu'il a rencontré Weber, lequel enseignait au sein du même établissement. Toutefois, son biographe nous apprend que, absorbé par l'écriture de sa thèse, Kelsen n'a pas fréquenté d'autres séminaires que celui de Jellinek[222]. Ce n'est qu'après la première guerre mondiale qu'il a personnellement connu Weber ; très brièvement d'ailleurs, puisque ce dernier est mort prématurément à l'âge de 56 ans en 1920. Quoi qu'il en soit, Kelsen n'a pas été son élève – contrairement à ce que l'on peut parfois lire[223]. Certains commentateurs ont également fait apparaître une possible influence de Kelsen sur Weber, bien que le second ne se soit jamais directement référé aux écrits du premier. C'est en tout cas l'hypothèse proposée par Wolfgang Schluchter[224] et Agostino Carrino[225]. Ce dernier fait en effet apparaître des similitudes terminologiques très fortes avec Kelsen dans une intervention tenue par Weber en 1911 lors d'un congrès de sociologues allemands. S'il est toutefois difficile de prouver que Weber connaissait et a été influencé par les écrits du juriste autrichien, l'inverse est beaucoup plus évident à démontrer. Il suffit de se pencher sur les multiples références à la sociologie wébérienne que l'on trouve dans l'œuvre de Kelsen tout au long de sa carrière.

129. Dès 1911, dans la préface de sa thèse d'habilitation, Kelsen s'est référé à l'essai de Weber sur « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » (1904). Bien qu'il ait supprimé cette référence dans sa seconde édition publiée en 1923, cela n'efface pas pour autant l'inspiration wébérienne au fondement de son projet théorique. Un an après la mort de Weber, fut publié son *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921) qui comprenait un chapitre sur la sociologie du droit, et que Kelsen a aussitôt commenté. Il l'a fait dans un article publié la même année, intitulé « Der Staatsbegriff der Verstehende Soziologie », et qu'il a ensuite transformé en un chapitre de son livre *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* publié l'année suivante. Son analyse et sa critique de Weber se trouvent globalement reprises dans les mêmes termes au sein de sa *General Theory of Law and State* publiée en 1945. Dans sa *Théorie générale des normes* (1979), Weber n'est pas directement mentionné, mais Kelsen reprend les mêmes réflexions qu'il avait développées auparavant sur sa sociologie. Par ailleurs, Kelsen a aussi recouru aux écrits du Weber dans sa théorie politique et, plus

[222] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 12.

[223] Voir par exemple : Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, Gallimard, Paris, 2000, p. 380 : « Elève de Max Weber, le juriste autrichien Hans Kelsen a joué un rôle clef dans la rédaction de la Constitution autrichienne de 1919 ».

[224] Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History* (1979), traduit et introduit par Guenther Roth, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1985, note 60, p. 56. Au sujet des *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* de Kelsen, l'auteur écrit que « Weber connaissait probablement ce travail lorsqu'il a écrit sa sociologie du droit ».

[225] Agostino Carrino, « Max Weber et Hans Kelsen », *in Le droit, le politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, sous la direction de Carlos Miguel Herrera, L'Harmattan, Paris, 1995, p. 188.

précisément, dans sa défense de la démocratie. C'est le cas dès la première édition de « Vom Wesen und Wert der Demokratie » (1920).

130. Quatre types de rapports entre la sociologie wébérienne et le positivisme kelsénien peuvent être établis. Les multiples références de Kelsen à Weber s'accompagnent de nuances, de critiques et parfois même de simplifications excessives qu'il conviendra de faire apparaître simultanément. Kelsen élabore sa théorie du droit à partir d'une réflexion épistémologique développée par Weber. En plus de respecter comme lui le dualisme *Sein/Sollen* et de souscrire au principe de neutralité axiologique, il développe à partir de ses écrits l'idée d'une séparation entre les sciences sociales, d'un côté, qui s'intéressent à l'efficacité du droit, et les sciences normatives purement formelles, de l'autre, qui ne sont concernées que par la validité, comme c'est le cas de la science juridique (i). Pour développer sa théorie juridique de l'Etat, il part également de la définition sociologique de Weber d'après laquelle l'Etat est défini par son moyen, le monopole de la violence physique légitime, et non par ses fins ou ses buts qui changent d'une société à l'autre et selon les époques. Il en vient même à soutenir que la sociologie de Weber présuppose au fond les concepts juridiques du droit et de l'Etat qu'on trouve dans sa théorie pure du droit (ii). Le processus historique de désenchantement du monde décrit par Weber est également à l'œuvre chez Kelsen, bien qu'il soit désormais compris sous une forme anhistorique. En effet, la théorie de Kelsen, fondée exclusivement sur la rationalité formelle du droit, est au sens wébérien un produit typique de la modernité désenchantée. C'est parce qu'elle est complètement désenchantée, qu'elle peut prétendre à la rationalité et à la scientificité. Le désenchantement du monde, qui était un concept d'ordre historique dans les textes de Weber, devient alors un concept épistémologique chez Kelsen. Sa théorie du droit est *pure* (ou scientifique) parce qu'elle est désenchantée, c'est-à-dire parce qu'elle s'est débarrassée des derniers résidus de magie et de religion (iii). Enfin, la théorie politique de Kelsen, et plus particulièrement sa théorie de la démocratie, porte aussi les traces d'une influence sélective de Weber qu'il s'agira de mettre en lumière. C'est en effet à partir d'analyses wébériennes que Kelsen a défendu le parlementarisme, a identifié la bureaucratisation au progrès, a soutenu que la démocratie était la meilleure méthode de sélection des chefs, et s'est prononcé en faveur du pluralisme des partis. *A contrario*, Kelsen a eu tendance dans ses écrits politiques à passer sous silence les aspects qui le séparaient de Weber. C'est ainsi que, dans sa défense du scrutin proportionnel, il ne mentionne pas Weber qui y était défavorable. Il ne se réfère pas non plus à l'idée de Weber selon laquelle la démocratie est compatible et a même besoin d'un chef charismatique et hégémonique car, pour Kelsen, la démocratie doit pouvoir se passer d'un tel chef (iv).

i. *Kelsen et l'épistémologie wébérienne*

131. Weber a repris à Kant la dualité *Sein/Sollen* qui a donné lieu chez lui au principe de neutralité axiologique de la science. Pour lui, « une science empirique ne saurait enseigner à qui que ce soit ce qu'il *doit* faire, mais seulement ce qu'il peut [faire] », par conséquent il faut séparer l'être et le devoir-être, même si Weber concède que cela est difficile[226]. Cette distinction le conduit naturellement à défendre le principe de neutralité axiologique en science. Weber accepte en effet la distinction de principe entre les faits que l'on peut établir empiriquement, et les évaluations ou ce qu'il appelle « les prises de position valorisantes »[227]. Les faits et les valeurs constituent pour lui « deux séries de problèmes tout simplement hétérogènes »[228], même s'il reconnaît qu'il est difficile de séparer les deux et d'atteindre une véritable neutralité axiologique. Chez Kelsen, comme nous l'avons précédemment montré, la reprise du dualisme kantien le conduit à soutenir le principe de pureté méthodologique et à adopter une position relativiste quant aux valeurs. Il est donc compréhensible que Weber soit souvent rangé, aux côtés de Kelsen, « parmi les représentants du relativisme des valeurs en matière de philosophie du droit »[229], même si sa position semble beaucoup plus nuancée que celle du juriste autrichien[230].

132. On peut en premier lieu remarquer que Kelsen, dans sa réplique à la *Nouvelle science du politique* de Voegelin (1954), prend explicitement la défense du principe wébérien de neutralité axiologique. Voegelin soutient en effet que l'enseignement neutre quant aux valeurs n'est qu'une illusion et, qu'en réalité, il revient à influencer insidieusement les valeurs des étudiants[231]. Kelsen n'est pas du tout de cet avis. Il estime au contraire que la neutralité axiologique préconisée par Weber aux enseignants a le mérite de ne pas restreindre la liberté de choix des étudiants. Ces derniers restent responsables de choisir, en leur âme et conscience, leurs valeurs. C'est en revanche

---

[226] Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » (1904), *in Essais sur la théorie de la science*, traduit et introduit par Julien Freund, Plon, Paris, 1965, p. 126.

[227] Max Weber, « Essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques » (1917), *in Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 407.

[228] *Ibid*, p. 416.

[229] Hubert Treiber, « La place de Max Weber dans la sociologie du droit allemande contemporaine », *in Droit et société*, n°9, 1988, p. 213.

[230] Weber considère par exemple qu'on a tort de traiter tous les jugements de valeur comme des jugements subjectifs et relatifs. Selon lui, on peut s'accorder parfois plus facilement sur le jugement de valeur consistant à dire que tel individu est une canaille, que sur l'interprétation à donner d'une inscription mutilée sur un monument. Voir : Max Weber, « Essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques » (1917), *art. cit.*, p. 419.

[231] Dans un sens très proche, Schmitt a lui aussi montré que le principe de neutralité axiologique est lui-même porteur de valeurs et n'est donc pas neutre. Voir sur ce point l'analyse de Jean-Claude Monod : « En neutralisant théoriquement les enjeux théologiques pour les envisager avec l'objectivité du savant, la sociologie participait de ce mouvement moderne, parallèle au cantonnement libéral de la religion à la sphère privée. La *neutralité* axiologique et scientifique est *neutralisation*, elle participe d'une désactivation des enjeux théologiques – et en cela elle n'est pas neutre. C'est toujours le mérite de Schmitt que de rappeler que les positions de neutralité ne le sont jamais que d'un certain point de vue », *in* Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris, 2012, p. 192.

l'inverse qu'il constate dans la *Nouvelle science du politique* (1952) où Voegelin prétend déterminer la seule vérité, la valeur absolue, et réduit ainsi drastiquement la liberté de choix de ses étudiants et de ses lecteurs[232] (voir *infra*).

133. Comme l'écrit Renaud Baumert, Kelsen apparait être le « digne héritier de Weber car le premier sens de la pureté correspond à la neutralité scientifique »[233]. Pour l'un comme pour l'autre, il est impossible de justifier rationnellement les jugements de valeur. C'est la raison pour laquelle la pureté méthodologique de Kelsen signifie leur éviction de la théorie du droit. « Comme Weber, Kelsen se fait le champion d'une science sans valeur, une science qui saisit et expose ce qui est réel, sans évaluer ce qu'elle trouve »[234]. Pour reprendre les termes de Norberto Bobbio, la défense de la neutralité axiologique de la science qu'on trouve chez eux, « va de pair avec une conception fondamentalement irrationaliste de l'univers éthique »[235]. En insistant de la sorte sur la règle dégagée par Kolakowski de la négation de toute valeur cognitive des jugements de valeur et des énoncés normatifs, on voit bien que Kelsen et Weber se distinguent nettement de la tradition positiviste française, et qu'ils s'inscrivent pleinement dans la tradition germanique du positivisme.

134. Ce point de contact épistémologique entre Weber et Kelsen révèle une inspiration néokantienne commune[236]. Catherine Colliot-Thélène note que Weber et Kelsen parlent dans un même « langage néokantien » lorsqu'ils font de l'être et du devoir-être « deux mondes indépendants » l'un de l'autre et « se référant à des domaines cognitifs qui doivent être aussi entièrement différents »[237]. C'est en effet en raison de leur relativisme des valeurs d'inspiration néokantienne qu'ils se sont opposés à la confusion entre l'être et le devoir-être véhiculée par les théories du droit naturel[238]. Tous deux estiment que le sujet connaissant est actif et qu'il construit son objet d'étude, soit l'idée que l'objet d'une science est déterminé par sa méthode. C'est d'ailleurs

---

232 Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 25-26.

233 Renaud Baumert, *La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique. Les controverses doctrinales sur le contrôle de la constitutionnalité des lois dans les Républiques française et allemande de l'entre-deux-guerres*, Paris, L.G.D.J. (Fondation Varenne, vol. n° 33), 2009, p. 367.

234 Ota Weinberger, « Introduction : Hans Kelsen as Philosopher », *in Essays in Legal and Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. x-xi.

235 Norberto Bobbio, « Structure et fonction dans la théorie du droit de Kelsen », *in Essaie de théorie du droit*, trad. par Michel Guéret avec la collaboration de Christophe Agostini, Préface de Riccardo Guastini, Bruylant, LGDG, Paris, 1998, p. 212.

236 « Le juriste autrichien Hans Kelsen partageait avec Weber une méthodologie et une épistémologie néokantiennes », *in* John P. McCormick, « Max Weber and Jürgen Habermas : The Sociology and Philosophy of Law During Crises of the State », *in Yale Journal of Law & the Humanities*, Volume 9, n°2, 2013, p. 304.

237 Catherine Colliot-Thélène, « Kelsen reading Weber : Is a sociological concept of the State possible ? », *in The Reconstruction of the Juridical-Political. Affinity and Divergence in Hans Kelsen and Max Weber*, ed. par Ian Bryan, Peter Langford et John McGarry, Routledge, Abingdon and New York, 2016, p. 104.

238 Michel Coutu, *Max Weber et les rationalités du droit*, LGDJ et les Presses Université de Laval, Paris et Québec, 1995, note 16, p. 63.

cet aspect méthodologique de la sociologie wébérienne qui a été repris en premier par Kelsen dans la préface à la première édition de sa thèse d'habilitation.

135. C'est un passage de l'essai de Weber sur « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » (1904) qui a en particulier retenu l'attention du jeune Kelsen. Weber y expose qu'« il n'existe absolument pas d'analyse scientifique « objective » de la vie culturelle ou […] des « manifestations sociales », qui serait *indépendante* de points de vue spéciaux et unilatéraux, grâce auxquels ces manifestions se laissent explicitement ou implicitement, consciemment ou inconsciemment, sélectionner pour devenir l'objet de la recherche ou analyser et organiser en vue de l'exposer. Il faut en chercher la raison dans la particularité du but de la connaissance de toute recherche dans les sciences sociales, en tant qu'elles se proposent de dépasser la pure considération formelle de normes – juridiques ou conventionnelles – de la coexistence sociale »[239]. Weber entend donc, en tant que sociologue, élaborer une « *science de la réalité* »[240] et de la diversité infinie de celle-ci, mais reconnaît néanmoins l'existence conjointe d'une discipline juridique qui serait, quant à elle, purement formelle. Toutefois, il n'entend pas réduire sa sociologie du droit à une simple approche formaliste du droit. À partir de cette réflexion wébérienne, Kelsen explique que le travail qu'il a mené dans sa thèse consiste à appliquer une méthode spécifique et strictement formelle à son objet de recherche, le droit. Il écrit en effet : « si je peux préciser mon point de vue avec les mots de Max Weber, la caractéristique du but cognitif de mon travail consiste en ce que celui-ci veut donner un traitement purement formel à la norme juridique, puisqu'il me semble que, sur cette limitation, se fonde l'essence du traitement formel-normatif de la jurisprudence »[241].

136. L'une des principales ressemblances épistémologiques entre Weber et Kelsen repose donc sur le principe en science de « spécificité méthodologique »[242]. L'un et l'autre cherchent en effet à distinguer méthodologiquement le point de vue du juriste de celui du sociologue. Le point de vue du premier renvoie au devoir-être et à la forme, et celui du second, à l'être et au contenu. Dès lors, comme l'observe Soraya Nour Sckell, cette distinction que Weber et Kelsen partagent « s'opère sur la base des deux grandes antithèses être/devoir-être (*Sein/Sollen*) et forme/contenu »[243]. Kelsen déduit de la distinction wébérienne entre le point de vue sociologique (relatif à la validité empirique du droit) et le point de vue juridique (relatif à la validité idéale du

[239] Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » (1904), *in Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 152.

[240] *Idem*.

[241] Hans Kelsen, „Vorwort", *in Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatzes* (1911), Scienta Aalen, 1960, p. IX.

[242] Michel Coutu, *Max Weber et les rationalités du droit*, *op. cit.*, p. 68.

[243] Soraya Nour Sckell, *La justice cosmopolite. Histoire des principes et enjeux contemporains*, Thèse de doctorat dirigée par Christian Lazzeri et Axel Honneth, Université Paris Ouest Nanterre La défense et Johann Wolfgang Goethe-Universität, 2012, p. 166. ; Soraya Nour Sckell, « Droit et démocratie chez Hans Kelsen. La critique kelsénienne de la personnalisation de l'Etat », *in Trans/Form/Açao. Revista de Filosofia*, Volume 38, n°1, 2015, p. 69.

droit), une séparation étanche entre d'un côté les sciences explicatives et compréhensives (sociales et naturelles), relatives aux causes et aux conséquences et qui appartiennent au domaine de l'être, et de l'autre la science du droit, relative uniquement aux normes juridiques et se limitant au domaine du devoir-être. Dès lors, à partir de la même distinction méthodologique, Kelsen décide de développer le point de vue du juriste que Weber, en tant que sociologue, avait distingué mais auquel il avait accordé peu d'attention.

137. Cette proximité méthodologique n'implique cependant pas une correspondance parfaite entre les deux. « Ces similitudes entre Kelsen et Weber, [note Agostino Carrino] ne doivent […] pas faire croire à une véritable homologie »[244]. L'auteur montre en effet que Weber et Kelsen appartiennent à des cultures différentes puisque la méthodologie du premier suppose celle de Rickert et de Lask, c'est-à-dire le néokantisme de Heidelberg. Au contraire, et comme nous l'avons vu, la filiation chez Kelsen se fait davantage avec le néokantisme de Marbourg, en particulier celui de Cohen. Toutefois, la réflexion sur la méthodologie des sciences sociales de Weber ne se range pas aussi facilement sous la bannière du néokantisme heidelbergien. Sa position méthodologique est en fait assez singulière dans le débat dans lequel elle s'inscrit et où s'opposaient d'un côté les sciences de la nature, et de l'autre les sciences dites humaines. Pour certains positivistes (dits « réductionnistes »), les sciences humaines devaient adopter la méthodologie des sciences de la nature. Pour d'autres, les sciences humaines avaient une spécificité irréductible qui les obligeait à adopter des méthodes d'étude particulières à leurs objets. C'est ainsi qu'on a opposé la méthode généralisante des sciences de la nature à la méthode individualisante des sciences de la culture (Rickert), ou encore l'*explication* dans les sciences de la nature à la *compréhension* dans les sciences de l'esprit. Les sciences de la nature recherchent des causes extérieures aux phénomènes, alors que dans les sciences humaines, on essaye de saisir des raisons, ou des significations intérieures aux individus agissants. Dans cette querelle des méthodes, Weber a une position très nuancée. Il refuse d'opposer de façon tranchée les deux méthodes. Il montre d'ailleurs que la compréhension, si elle est entendue comme une intuition ou une empathie, ne présente aucune garantie d'objectivité scientifique. C'est ce qui le conduit à parler d'« explication compréhensive » (*Verstehende Erklärung*)[245]. Les actions humaines ou les événements historiques ont des causes qui peuvent être expliquées et aussi des raisons qui peuvent être comprises. Pour Weber, ces deux types d'intelligibilité ne sont donc pas exclusifs l'un de l'autre, car les raisons sont aussi des causes.

138. Chez Kelsen, comme nous l'avons déjà montré, une distinction nette est établie entre les sciences explicatives et compréhensives qui relèvent du *Sein*, et les sciences descriptives et normatives qui relèvent du *Sollen*. Les premières sont des sciences de l'empirie et la sociologie du

[244] Agostino Carrino, « Max Weber et Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 219.
[245] Max Weber, « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive » (1913), *in Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 328.

droit en fait partie. Elle s'intéresse aux causes de l'obéissance au droit, c'est-à-dire à ce que le droit est en fait dans la communauté. Les secondes relèvent des sciences de l'idéalité auxquelles sa théorie pure du droit appartient. Cette dernière consiste à se demander ce qui a valeur de droit du point de vue des idées. Elle se contente alors de décrire le sens normatif du droit, c'est-à-dire les normes juridiques. C'est ainsi qu'on peut lire dans ses *Hauptprobleme* que « le juriste n'est pas tenu d'expliquer matériellement le comportement juridique effectif des êtres humains, ni de comprendre de manière explicite les phénomènes de la vie du droit, mais il doit les appréhender normativement »[246]. Il revendique donc, d'une part, l'autonomie de la science juridique par rapport à la sociologie du droit, et, d'autre part, comme nous allons le montrer, la dépendance conceptuelle de la sociologie du droit vis-à-vis de la science juridique.

139. Le juriste autrichien considère en effet que la sociologie du droit de Weber n'est pas en mesure d'établir ce qu'est le droit, c'est-à-dire de l'expliquer et de le comprendre sur le terrain des faits, sans présupposer par ailleurs (consciemment ou non) le concept de droit élaboré par la science normative. C'est parce que la sociologie du droit de Weber relève de la sphère de l'être, qu'elle n'est pas capable de dire avec précision ce qu'est le droit. Il faut pour Kelsen nécessairement se situer sur le terrain de l'idéalité, c'est-à-dire dans la sphère du devoir-être, et en conséquence mobiliser des concepts juridiques, pour appréhender le droit scientifiquement, dans toute sa spécificité. Comme l'écrit Agostino Carrino, « tout l'effort de Kelsen consiste alors à démontrer que la sociologie du droit est une science empirique qui doit supposer le droit de la science juridique »[247]. La sociologie est, à elle seule, incapable d'offrir une définition correcte du droit car, relevant de la sphère de l'être, elle ne peut connaître que le multiple, le non-formalisable et le non-rationalisable, et n'est donc pas en mesure d'appréhender le droit dans son unité et sa spécificité. Seule une science juridique pure est en mesure d'y parvenir. Bref, le droit n'est, pour Kelsen, définissable que sur le terrain de l'idéalité, c'est-à-dire d'un point de vue normatif et non sociologique.

140. Kelsen est assez constant dans son évaluation de la sociologie du droit de Weber. Dès le début des années 1920 dans *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (1922), en passant par sa *General Theory of Law and State* (1945), jusqu'à sa *Théorie générale des normes* (1979), il reconnaît à Weber le mérite d'avoir distingué les points de vue sociologique et juridique[248], tout en soutenant « la thèse selon laquelle la sociologie du droit présuppose la théorie juridique »[249]. On peut ainsi lire dans son ouvrage posthume que « l'opinion selon laquelle le droit est une règle d'existence peut aussi reposer sur l'hypothèse erronée que la science est seulement un énoncé sur des faits de réalité et que le droit

[246] Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (1911), *op. cit.*, p. 42.
[247] Agostino Carrino, « Max Weber et Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 187.
[248] « L'œuvre de Weber est présentée par Kelsen [dès 1921] comme l'œuvre la plus importante depuis la parution de la sociologie de Simmel », *in* Norberto Bobbio, « Max Weber et Hans Kelsen » (1981), *art. cit.*, p. 256.
[249] Pierre Hack, *La philosophie de Kelsen. Epistémologie de la Théorie pure du droit*, Thèse n° 739 de la Faculté de Droit de l'Université de Genève, Helbing & Lichtenhahn, Bâle, 2003, note 63, p. 71. Voir aussi : Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 227. « Le concept normatif de droit, présupposé de la sociologie du droit ».

en tant qu'objet d'une science doit donc nécessairement être une règle d'existence. On tire de cette hypothèse erronée la conclusion que la science du droit ne peut être qu'une sociologie du droit. Mais une sociologie du droit qui cherche à répondre aux questions concernant les causes par lesquelles sont provoquées les actes créant du droit, et les effets de ces actes créant du droit, une telle sociologie doit présupposer le droit comme une norme »[250]. Ce qui est remarquable ici, c'est que la position de Kelsen ne s'arrête pas à celle de Weber, c'est-à-dire à la simple distinction des points de vue sociologique et juridique. Comme le souligne Norberto Bobbio, Kelsen renverse complètement la relation wébérienne établie entre les deux « en soutenant la primauté ou la priorité du point de vue juridique sur le point de vue sociologique »[251]. Kelsen cherche en effet à montrer que le sociologue du droit doit nécessairement être aussi juriste pour appréhender correctement son objet d'étude, le « droit », tandis que le théoricien du droit n'a pas besoin d'être aussi sociologue pour le saisir scientifiquement dans toute son unité et sa spécificité.

141. En vue de justifier cette primauté du juridique sur le sociologique pour définir ce qu'est le droit, Kelsen a recours à deux arguments dans sa *Théorie générale du droit et de l'Etat*. Le premier consiste à dire que le point de vue sociologique ne permet pas de différencier trois situations pourtant bien distinctes : la demande de paiement d'un impôt par le fisc, la demande de paiement d'une somme par un bandit et la demande d'un ami de l'aider financièrement. Du point de vue sociologique, rien ne permet de les distinguer. Dans les trois cas, l'individu est amené à verser la somme demandée, c'est-à-dire à adapter sa conduite à l'ordre qu'il reçoit. Du point de vue juridique, l'ordre d'acquitter un impôt se distingue de la menace du voleur et de la requête d'un ami, « en ceci que lui seul émane d'un individu habilité par un ordre juridique supposé valide »[252]. « Contrairement aux deux autres cas, le paiement de l'impôt est une obligation juridique »[253]. Dès lors, Kelsen en déduit que le sociologue du droit, s'il veut distinguer les conduites juridiques des autres types de conduite, doit nécessairement prendre en compte « le concept juridique du droit tel qu'il est présent en fait dans l'esprit des individus concernés »[254], « tel qu'il existe dans l'esprit des hommes, en tant que contenu de leurs idées »[255]. Seul ce rapport à l'idéalité du droit telle que définie dans la science normative permet de distinguer l'ordre d'un Etat de celui d'une bande de voleurs. Autrement dit, « la sociologie ne peut définir le phénomène de droit […] qu'en recourant au concept de droit tel que le définit la science normative du droit »[256]. C'est pour cette raison que la sociologie du droit présuppose à ses yeux le concept normatif de droit, et même, qu'elle en est conceptuellement dépendante.

---

250 Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, note 45, p. 405-406.
251 Norberto Bobbio, « Max Weber et Hans Kelsen » (1981), *art. cit.*, p. 264.
252 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 228.
253 *Ibid*, p. 229.
254 *Idem*.
255 *Ibid*, p. 230.
256 *Ibid*, p. 227.

142. Le second argument avancé par Kelsen consiste à dénoncer l'étroitesse de la définition que donne Weber à l'objet de la sociologie du droit. Pour le sociologue allemand, cet objet est « la conduite humaine adaptée (*orientiert*) par l'individu agissant à un ordre qu'il tient pour valide »[257]. Avec une telle définition, Kelsen remarque que l'acte délictueux commis par un individu ne relève pas du domaine de la sociologie du droit s'il n'est pas conscient du caractère délictueux de son acte, c'est-à-dire s'il n'est pas conscient de l'existence de l'ordre juridique. Or, d'un point de vue juridique, il s'agit d'un « objet de la sociologie du droit, même si le délinquant a commis le délit sans penser au droit »[258], dans la mesure où il est tout à fait possible que les organes de l'Etat réagissent à cet acte délictueux en exécutant la sanction prévue par l'ordre juridique. Ce n'est pas parce que les conduites humaines s'adaptent à l'ordre juridique qu'elles appartiennent à la sociologie du droit, mais c'est parce qu'elles sont définies par une norme juridique qu'elles en font partie. Cela revient à dire que la conduite humaine est un objet de la sociologie du droit uniquement lorsqu'elle est déterminée par un ordre juridique supposé valide, ce qui, à nouveau, montre pour Kelsen que « la sociologie du droit présuppose le […] concept [juridique] défini par la science normative du droit »[259].

143. Tout ceci montre bien que Kelsen a emprunté à Weber une partie de son épistémologie, mais qu'il ne s'est pas limité à elle. D'une certaine manière, il a procédé de la même façon qu'avec Jellinek, en partant d'une réflexion épistémologique développée par un autre auteur, pour ensuite aller bien au-delà en la dépassant et en la radicalisant. À partir de la distinction wébérienne entre le point de vue du sociologue et celui du juriste, Kelsen a radicalisé le point de vue du juriste au point d'en faire une science normative autonome vis-à-vis de laquelle la sociologie du droit wébérienne se trouve dans une dépendance conceptuelle. Comme nous allons le voir, la même chose pourra être observée en ce qui concerne les rapports de Kelsen à la théorie de l'Etat de Weber.

ii. *Kelsen et la sociologie wébérienne de l'Etat*

144. En 1922, dans *Der Soziologische und der Juristische Staatsbegriff*, Kelsen élabore une critique « dévastatrice »[260] de la sociologie wébérienne de l'Etat. Son but est de démontrer que Weber prouve malgré lui l'impossibilité pour la sociologie de l'Etat de définir adéquatement son objet d'étude. De la même manière qu'il cherchait à montrer que la sociologie wébérienne du droit se trouvait dans une dépendance conceptuelle avec la théorie du droit, son objectif est de prouver que sa sociologie de l'Etat en est, elle aussi, conceptuellement tributaire.

---

[257] Ibid, p. 230.
[258] *Ibid*, p. 231.
[259] *Idem*.
[260] Catherine Colliot-Thélène, « Kelsen reading Weber : Is a sociological concept of the State possible ? », *art. cit.*, p. 99.

145. Kelsen présuppose le principe de l'identité du droit et de l'Etat pour définir l'ordre politico-juridique. Weber fait quant à lui cohabiter dans sa définition deux appréhensions possibles. L'une est une appréhension juridique et anhistorique. Elle se situe uniquement sur le terrain de l'idéalité et correspond à l'idéaltype de la domination légal-rationnelle. L'autre est une appréhension sociologique. Elle se situe sur le terrain des faits et permet de traduire la réalité historique. Bref, pour Weber, l'Etat désigne aussi bien le concept juridique que le phénomène concret de l'activité sociale, alors que pour Kelsen, l'interprétation juridique de l'Etat est la seule acceptable. En cela, Weber se situe bien dans le prolongement de la théorie dualiste de Jellinek à laquelle Kelsen s'était opposé en défendant une conception moniste. Pour ce dernier, en soutenant la thèse dualiste, Weber n'a pas été un néokantien conséquent, au sens où il n'a pas suivi le principe selon lequel, étant donné que la science construit son propre objet, deux méthodes différentes ne peuvent pas être appliquées à un même objet d'étude. Kelsen refuse de faire coexister comme Weber deux méthodes – sociologique et juridique – pour appréhender un même objet, l'« Etat ». Il soutient au contraire l'existence d'une seule et même méthode, la méthode juridique, pour le définir. Cela signifie pour lui que l'Etat ne peut pas être appréhendé comme « un fait séparé du droit, qui serait indépendant des concepts juridiques »[261]. Suivant Michel Coutu, on serait alors tenté de parler d'une « incompatibilité fondamentale »[262] entre leurs deux théories – dualiste et moniste – de l'Etat.

146. Mais Kelsen ne fait pas que s'opposer à la définition wébérienne de l'Etat, il en offre aussi une réinterprétation audacieuse. Dans *Economie et société* (1921), Weber définit l'Etat comme « une entreprise politique de caractère institutionnel lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime »[263]. Pour Kelsen, cette définition ne peut pas se référer uniquement à sa dimension factuelle, car une telle situation monopolistique de la contrainte n'est en rien spécifique à l'Etat. Dans n'importe quel type de relations humaines, on trouve des relations de domination qui créent des situations où le pouvoir est monopolisé par un homme ou quelques-uns. Pour définir l'Etat dans toute sa spécificité, il faut se placer sur le terrain de l'idéalité, c'est-à-dire de la théorie du droit. Il s'agit donc d'un « monopole *de jure* », et non simplement d'un « monopole *de facto* ». Dès lors, quand Weber qualifie ce monopole de « légitime », cela ne signifie pas qu'il est juste ou en accord avec certaines valeurs, mais que les actes commis par certains individus sont considérés comme juridiques dans la mesure où ils sont juridiquement imputables à l'Etat. « Ce sont [donc] les règles juridiques qui font l'Etat »[264].

---

[261] Michel Troper, « Kelsen, Weber and the Problem of the Emergence of the State », *in The Reconstruction of the Juridical-Political. Affinity and Divergence in Hans Kelsen and Max Weber*, *op. cit.*, p. 111.
[262] Michel Coutu, *Max Weber et les rationalités du droit*, *op. cit.*, p. 188.
[263] Max Weber, *Economie et société* (1921), Tome premier, Plon, Paris, 1971, p. 57.
[264] Michel Troper, « Kelsen, Weber and the Problem of the Emergence of the State », *art. cit.*, p. 112.

147. En somme, Kelsen estime que la définition wébérienne de l'Etat présuppose implicitement des concepts juridiques, et implique en conséquence la prééminence de l'appréhension juridico-normative. Weber aurait ainsi abouti « involontairement »[265] à une définition de l'Etat en tant qu'ordre juridique. Dans son *Allgemeine Staatslehre* (1925), Kelsen écrit que pour la sociologie compréhensive, le concept juridique est « un concept de base indispensable sans lequel elle ne pourrait pas parvenir à cette unité particulière qu'est l'Etat »[266]. Cela revient pour Kelsen à soutenir que « Weber aurait, malgré lui (et malgré sa dette envers la théorie de l'Etat de Jellinek), devancé la théorie de l'unité du droit et de l'Etat »[267]. En ce sens, « la sociologie politique [de Weber] se découvre [à ses yeux] comme une théorie du droit »[268]. En insistant comme il le fait sur la présupposition implicite des concepts juridiques au sein de la sociologie wébérienne, Kelsen pense apporter la preuve de l'impossibilité d'une approche sociologique *stricto sensu* de l'Etat. Dans sa *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), il réitère son interprétation : « il n'existe pas de concept sociologique de l'Etat qui soit indépendant du concept juridique »[269]. Kelsen tend donc à tirer la sociologie wébérienne de l'Etat vers les concepts de la théorie du droit, ce qui pourrait semblait réducteur pour un spécialiste de la sociologie wébérienne. Agostino Carrino estime par exemple que Kelsen passe à côté de la richesse et de la profondeur « historique » de sa pensée et qu'il a « beau jeu de « kelséniser » Weber »[270]. En effet, comme le montre Catherine Colliot-Thélène, la définition que Weber propose de l'Etat est elle-même une « thèse de juristes » qui était un « lieu commun […] à la fin du XIXe siècle »[271]. Rudolf Sohm et Georg Jellinek définissaient déjà l'Etat par le monopole de la contrainte juridique[272]. Kelsen n'a donc pas eu beaucoup de mal à montrer que la définition de l'Etat de Weber présupposait une conception juridique. La lecture kelsénienne a toutefois le mérite de montrer que le juriste ne s'est pas simplement opposé à la sociologie wébérienne. Il a aussi été très influencé par elle, au point d'en proposer une réinterprétation à l'aune de ses propres définitions juridiques. En dépit d'une différence de point de vue méthodologique – dualisme sociologique pour l'un et monisme juridique pour l'autre – leurs définitions de l'Etat convergent malgré tout en de nombreux aspects et peuvent même être comprises sous l'angle de leur complémentarité.

148. En premier lieu, Michel Troper souligne que l'expression de « monopole de la contrainte » employée par Kelsen pour définir l'Etat a bien été empruntée à celle de Weber, le « monopole de la violence physique légitime ». Cette expression qu'on rencontre dans la sociologie

---

265 Norberto Bobbio, « Max Weber et Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 268.
266 Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), *op. cit.*, p. 20.
267 Carlos Miguel Herrera, « Comment assumer l'héritage wébérien sous Weimar ? Légitimité, démocratie, changement social », *in La légitimité de l'Etat et du droit autour de Max Weber*, sous la direction de Michel Coutu et Guy Rocher, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2005, p. 223-224.
268 Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (1922), *op. cit.*, p. 169.
269 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 242.
270 Agostino Carrino, « Max Weber et Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 202.
271 Catherine Colliot-Thélène, « Préface », *in* Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), ed. La découverte, Paris, 2003, p. 36.
272 *Idem.*

wébérienne n'appartient pas au langage juridique, mais « au métalangage de la théorie du droit, de la théorie de l'Etat ou de la sociologie juridique »[273]. C'est la raison pour laquelle il ne faut pas s'étonner de la trouver dans le lexique kelsénien de la théorie du droit. Ce dernier a donc eu recours à un métalangage emprunté à la sociologie wébérienne pour élaborer sa théorie du droit. Dès lors, si comme le prétend Kelsen, la sociologie de Weber suppose implicitement l'emploi de concepts empruntés à la théorie du droit, on peut inversement constater la même chose. Kelsen a lui aussi intégré des concepts d'ordre sociologique pour construire sa théorie juridique de l'Etat. Il en résulte une très grande proximité entre leurs définitions sociologique et juridique, qui permet même d'affirmer, en suivant Michel Troper, que « les deux auteurs s'expriment dans des termes presque identiques »[274].

149. Pour Weber, un Etat ne doit pas être défini par sa fin mais par son moyen. Les fins de l'Etat sont diverses et variables dans le temps et dans l'espace. C'est la raison pour laquelle il estime qu'elles ne permettent pas de le définir. C'est aussi une manière pour lui de préserver la neutralité axiologique en se refusant à *justifier* l'Etat par ses finalités supposées. Ne pouvant être défini par ses fins, l'Etat doit l'être par son moyen permanent et spécifique, le monopole de la violence physique légitime[275]. Dans le même esprit, Kelsen refuse de définir l'Etat en se référant à son contenu, c'est-à-dire à ses fins ou buts supposés. Le contenu de l'Etat ne nous apprend rien sur ce qu'il est, car de tels contenus sont variables et, en cela, n'offrent aucun ancrage à une définition. Kelsen préfère donc lui aussi définir l'Etat par son moyen spécifique, c'est-à-dire le monopole de la contrainte. Pour l'un comme pour l'autre, c'est cette situation monopolistique de la violence ou de la contrainte qui permet de caractériser l'Etat moderne au cours du processus historique de son évolution. Dans un esprit très wébérien, on peut lire dans la *Théorie pure du droit* que, « si l'on considère l'évolution que le droit a parcourue depuis ses origines primitives jusqu'au stade que représente l'Etat moderne […], [alors], on peut dire […] que l'exercice de la contrainte est érigé en monopole de la collectivité juridique »[276]. L'Etat moderne que Weber décrit par sa structure légale-rationnelle, c'est-à-dire par le fait d'avoir centralisé et légalisé le pouvoir, se trouve ainsi fidèlement représenté dans la définition de l'Etat en tant qu'ordre juridique que propose Kelsen[277]. Suivant les termes de Norberto Bobbio, le rapport suivant peut donc être établi : « l'Etat est l'ordre juridique même (Kelsen) dans la mesure où le pouvoir s'est complètement légalisé (Weber) »[278].

---

[273] Michel Troper, « Le monopole de la contrainte légitime (légitimité et légalité dans l'Etat moderne) », *in Lignes*, Volume 2, n°25, Editions Hazan, 1995, p. 34.

[274] *Idem*.

[275] Max Weber, *Economie et société* (1921), *op. cit.*, p. 58.

[276] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 50.

[277] Voir sur ce point : Isaac de Leon Beltran, « La teoría puré del derecho y la secularización incompleto del derecho : Hans Kelsen y Max Weber », *in Revista Columbiana de Sociologia*, n°26, 2006, p. 90. Une nuance toutefois peut être apportée. Ce que Weber qualifie de « légal-rationnel » est un type de domination qui repose sur la *croyance*, chez les acteurs, qu'il faut obéir au droit parce qu'il a été confectionné conformément à ce que prévoit le droit. En revanche, chez Kelsen, le « légal-rationnel » ne désigne pas une croyance, mais un *ordre juridique*.

[278] Norberto Bobbio, « Max Weber et Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 269.

150. Certes, des différences de vocabulaire peuvent être repérées entre ces deux définitions. Les termes changent en effet sensiblement de l'une à l'autre. En premier lieu, Weber privilégie le mot de « violence » (*Gewaltsamkeit*) et Kelsen celui de « contrainte » (*Zwang*). La « violence » de Weber est l'action physique elle-même, laquelle est rendue possible par la centralisation de moyens matériels et humains. La « contrainte » de Kelsen est l'autorisation juridique de faire usage de la violence. Toutefois, comme le montre Michel Troper, « on peut admettre que les deux termes sont équivalents » dans leur emploi[279]. D'autant plus que Weber emploie lui aussi parfois le terme de « contrainte ». En second lieu, Weber parle de l'Etat comme du « monopole de la contrainte *légitime* » alors que le second parle de « monopole de la contrainte tout court »[280]. Toutefois, là aussi, leurs définitions doivent en réalité être considérées comme identiques, ou plutôt, la thèse de Kelsen doit être comprise comme « une simple traduction juridique »[281] de la définition wébérienne de l'Etat. En effet, Kelsen s'abstient dans sa définition d'utiliser le terme de « légitimité » car, pour lui, cette idée est auto-contenue dans celle de « monopole de la contrainte » en tant qu'il traduit le principe de légalité[282]. On constate donc que la légitimité de l'Etat moderne se confond purement et simplement avec sa légalité chez Kelsen, ou avec la croyance sociale largement répandue en sa légalité chez Weber. En cela, ils développent tous deux une approche étroite de la légitimité, que Troper appelle la « légitimité interne », et qui ne renvoie qu'à la conformité (ou à la croyance en la conformité) des actes de l'Etat aux normes du système juridique. Inversement, ils rejettent de façon identique toute appréhension plus large du concept de « légitimité », que Troper appelle la « légitimité externe », car celle-ci reviendrait à se référer à des normes extra-juridiques et donc à établir une théorie de la justice qui viendrait compromettre leur posture relativiste quant aux valeurs[283]. Ce postulat de l'identité de la légitimité et de la légalité qu'ont en commun Weber et Kelsen a d'ailleurs été très fortement critiqué par les antipositivistes. Habermas, par exemple, dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, reprochait au positivisme wébérien de succomber à la croyance selon laquelle la légalité pouvait venir remplacer la légitimité du système juridique[284]. De la même manière, comme nous le verrons par la suite, Voegelin accusait le positivisme kelsénien de traduire une croyance irrationnelle en la légalité formelle qui, en réduisant la légitimité au « fétichisme » de la norme juridique, aurait rendu possible les totalitarismes du XXe siècle (voir *infra*).

151. Enfin, la théorie juridique de l'Etat de Kelsen présente une autre similitude frappante avec la sociologie wébérienne de l'Etat. L'un et l'autre fondent leurs conceptions sur un même « individualisme méthodologique » qui les conduit à écarter toutes les interprétations

[279] Michel Troper, « Le monopole de la contrainte légitime (légitimité et légalité dans l'Etat moderne) », *art. cit.*, p. 36.
[280] *Ibid*, p. 35.
[281] *Idem*.
[282] *Idem*.
[283] *Ibid*, p. 37-39.
[284] Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'action et rationalisation de la société*, Volume 1, Paris, Fayard, Paris, 1987, p. 279.

substantialistes de l'Etat. Dans le premier paragraphe d'*Economie et société* (1921), Weber donne sous forme d'axiomatique toutes les définitions qui vont parcourir son étude. À cette occasion, il explique qu'il est parfois utile pour le sociologue de traiter certaines structures sociales comme si elles étaient des individus, c'est-à-dire de la même façon que l'on traite des personnes singulières. Mais il ne s'agit pour lui que d'une commodité de langage. En réalité, ces structures sociales ne correspondent qu'aux développements de l'activité d'individus singuliers, ou pour le dire autrement, seuls les individus constituent les agents compréhensibles d'une activité orientée significativement[285]. En somme, cela revient à dire que le sociologue peut, à l'instar des juristes, utiliser quelquefois des concepts collectifs (comme l'Etat), mais il ne doit pas oublier que seuls les individus agissent et poursuivent des fins. Seuls les individus agissent avec des buts, l'Etat, lui, n'est qu'une abstraction qui en est forcément dépourvue. On ne peut pas prêter des buts ou des intentions à des concepts collectifs comme l'Etat. Dans une lettre à Robert Liefmann écrite quelques mois avant sa mort, Weber est on ne peut plus clair sur la question : « Si je suis finalement devenu sociologue (comme l'indique mon arrêté de nomination) c'est essentiellement afin de mettre un point final à ces exercices à base de concepts collectifs dont le spectre rôde toujours. En d'autres termes : la sociologie, elle aussi, ne peut procéder que d'un, de quelques, ou de nombreux individus séparés. C'est pourquoi elle se doit d'adopter des méthodes strictement individualistes »[286]. Bref, sa « méthode individualisante » correspond à la tentative de tout comprendre « à partir de l'activité des individus particuliers »[287].

152. Cette « méthode wébérienne de l'individualisme méthodologique »[288] a eu ses adeptes. C'est le cas de Freund et de Boudon en France, ou de Popper, Hayek et Kelsen en Autriche. A l'instar de Weber, Kelsen reconnait en effet l'utilité que peuvent avoir certains concepts collectifs (comme l'Etat), mais rappelle aussitôt qu'il faut garder à l'esprit leur caractère idéel et ne pas les hypostasier, c'est-à-dire ne pas les prendre pour la réalité même. Toute sa vie, il a appliqué à la lettre la méthodologie individualisante en menant un combat sans merci contre les conceptions organicistes et métaphysico-religieuses qui accordent une réalité à des entités collectives. Mais cette méthode a aussi eu ses détracteurs, notamment du côté des « continuateurs de la sociologie durkheimienne et des adeptes du holisme méthodologique »[289]. Bourdieu, par exemple, insiste sur l'influence exercée par les groupes sociaux, en l'occurrence les classes sociales, sur les comportements individuels. Voegelin se rapproche quant à lui d'une forme de holisme spirituel proche de son mentor Othmar Spann (voir *infra*).

---

[285] Max Weber, *Economie et société* (1921), *op. cit.*, « §1 Notions de la sociologie et du sens de l'activité sociale », p. 12.
[286] Max Weber, « Lettre à Robert Liefmann du 9 mars 1920 », *in* Raymond Boudon, François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, Paris, 1982, p. 1.
[287] *Ibid*, p. 16.
[288] Pierre Zelenko, « Weber », *in Encyclopédie de la culture politique contemporaine*, *op. cit.*, p. 68.
[289] *Idem*.

153. Dès lors, si comme nous l'avons vu, le spécialiste de Weber ne peut pas suivre Kelsen lorsque celui-ci affirme que l'objectivité des structures sociales (dont l'Etat) ne peut être trouvée que dans le système idéal des normes juridiques, il est tout à fait disposé à accueillir les attaques qu'il a formulées contre les concepts de « conscience collective » ou d'« âme ethnique », et en général, toute son argumentation dirigée contre les hypostases véhiculées par les conceptions organicistes[290]. Nous montrerons par la suite que c'est à l'aide de la psychanalyse freudienne que Kelsen a souvent défendu son individualisme méthodologique et fondé sa critique des théories holistes.

iii. *Kelsen et la notion wébérienne de « désenchantement du monde »*

154. Le concept de « *Entzauberung der Welt* » (désenchantement du monde) est employé par Weber dans l'intention de décrire l'évolution historique du monde occidental. Cette expression a eu la fortune qu'on lui connaît. Pourtant, on ne trouve à son sujet dans l'œuvre de Weber que de simples remarques dispersées. À aucun moment, il ne semble lui avoir consacré de développement systématique.

155. Cette expression est apparue dans certains de ses textes qui confrontaient la religion à la magie. Son article sur « L'Éthique économique des religions mondiales » opposait à ce titre, « d'une part, le « jardin enchanté » (*Zaubergarten*) qui englobait la vie toute entière en Inde ou en Chine, et d'autre part, l'éthique et la méthode de vie pratiques et rationnelles […] dans le puritanisme protestant »[291]. Le processus de désenchantement du monde est donc en premier lieu, pour reprendre les termes de Weber dans L'*Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, un « processus historico-religieux » (*religionsgeschichtlicher Prozess*)[292]. Mais, si le facteur premier du désenchantement est bien religieux, Weber ne néglige pas pour autant l'importance des facteurs économiques et scientifiques qui l'ont aussi largement rendu possible. On doit en effet principalement à Weber le fait d'avoir montré que ce processus est lié à la rationalisation et à l'intellectualisation du monde, c'est-à-dire aux progrès de la science et de la technique. Pour reprendre les termes de Julien Freund, « la rationalisation et l'intellectualisation croissantes […] ont désenchanté le monde »[293], ou suivant une formule ramassée de Raymond Aron, « *Die Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft*, le désenchantement du monde par la science continue »[294].

---

[290] Catherine Colliot-Thélène, « Kelsen reading Weber : Is a sociological concept of the State possible ? », *art. cit.*, p. 112.
[291] Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, *op. cit.*, p. 100.
[292] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der « Geist » der Kapitalismus* (1905), *in Gesammelte Aufsätze zur Religions-soziologie*, Tome 1, Tübingen, Mohr-Siebeck, 9e édition, 1988, p. 94.
[293] Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, PUF, Paris, 1966, p. 21.
[294] Raymond Aron, « Introduction », *in* Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), trad. par Julien Freund, Plon, Paris, 1959, p. 16-17.

156. Par cette expression, Weber décrit un processus spécifiquement occidental, c'est-à-dire que son concept n'est pas d'ordre métaphysique au sens où il aurait vocation à déterminer le devenir commun de l'humanité. C'est un concept qui décrit une contingence historique propre à l'Occident, et non un concept métaphysique et axiologique qui déterminerait le sens de l'histoire. Le « désenchantement du monde » chez Weber ne fait que désigner la disparition de la croyance en Occident en des puissances mystérieuses et imprévisibles et, corrélativement, l'apparition de « l'idée que nous pouvons maitriser toute chose par la prévision »[295].

157. Chez Kelsen, le concept de « désenchantement du monde » n'est pas repris explicitement, comme il a pu par ailleurs utiliser le concept wébérien de « monopole de la violence ou de la contrainte ». En revanche, on s'aperçoit que ce concept est implicitement à l'œuvre dans son travail, simplement il n'est plus compris sous un angle historique, mais sous un angle épistémologique et anhistorique. Le « désenchantement du monde » devient, chez le juriste autrichien, la condition de possibilité de sa théorie pure du droit, et plus généralement, de tout travail scientifique. C'est parce que sa théorie du droit est désenchantée, c'est-à-dire qu'elle s'est délestée de la magie et de la religion, qu'elle est considérée par son auteur comme étant pure ou scientifique. C'est ainsi par exemple que sa « norme fondamentale », dépourvue de tout fondement transcendant, peut être décrite en « sa qualité de fille du désenchantement wébérien »[296]. Comme l'écrit Elif Özmen, « son travail est entièrement moderne – il est post-métaphysique, post-traditionnel et, pour paraphraser un terme de Max Weber *entzaubert* »[297]. Alors que Weber décrit le « désenchantement du monde » en comparatiste comme un processus historique spécifique à l'Occident qui a abouti au polythéisme des valeurs et à la guerre des dieux, pour Kelsen, ce « désenchantement » est entendu comme « la condition *sine qua non* du progrès »[298] humain et de tout travail scientifique.

158. Comme nous le verrons en détail par la suite, la controverse entre Kelsen et Voegelin, a notamment concerné la perception que se faisait Weber de son propre concept de « désenchantement du monde ». Dans l'esprit de Weber, ce désenchantement est-il perçu comme un gain ou comme une perte, comme quelque chose de bénéfique ou de néfaste ? Voegelin soutient que Weber dressait le constat historique d'un Occident désenchanté mais qu'il le regrettait, qu'il était nostalgique du vieux monde enchanté, et que, c'est faute de ne pas avoir réussi à surmonter sa détresse spirituelle, qu'il a échoué à devenir un philosophe mystique ou un chef charismatique à

[295] Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 78.
[296] Giacomo Marramao et Michèle Lombardo, « L'ordre désenchanté. Sens et paradoxes de la rationalité politique », *in Hermès*, Volume 1, n°1, 1988, p. 195.
[297] Elif Özmen, « Democracy within pluralism : Hans Kelsen on civil society and civic friendship », *in The Reconstruction of the Juridico-Political. Affinity and Divergence in Hans Kelsen and Max Weber*, *op. cit.*, p. 44.
[298] Agostino Carrino, « Max Weber et Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 193.

l'instar du poète Stefan George (voir *infra*). Dans un sens assez proche, Agostino Carrino interprète le « désenchantement » au sens wébérien comme une perte « éloignant l'homme de la compréhension du processus », et le « désenchantement » au sens kelsénien comme un gain permettant à l'homme « de se rendre maitre incontesté du monde et de la société en concevant le projet d'un ordre social »[299]. Il en déduit que Weber ne peut pas être classé parmi « les continuateurs de l'esprit de la philosophie des Lumières », car il n'a jamais été un « rationaliste » à l'instar de Kelsen, c'est pourquoi le concept de raison, « en tant que moteur d'un progrès continu », est pratiquement absent dans son œuvre[300].

159. Kelsen rejette de bout en bout ce type d'interprétation qui consisterait à rapprocher Weber des penseurs antimodernes et romantiques. Comme nous le verrons par la suite, le juriste autrichien a commencé à prendre ses distances avec Voegelin en 1930, à la suite d'une intervention à un colloque où son ancien élève comparait les personnalités de Weber et de George (voir *infra*). Pour Kelsen, la notion de « désenchantement du monde » ne traduit en rien une forme de regret de la part de son auteur. Si Weber a pu se montrer parfois sceptique à l'égard des pouvoirs de la raison, il n'a jamais soutenu que le monde devait à nouveau être dominé par la magie, ou que ce monde-là était préférable au monde moderne. Dans sa réplique à la *Nouvelle science du politique*, Kelsen explique avoir connu personnellement Weber et l'avoir beaucoup étudié. Comme nous le verrons par la suite, c'est sur ce fondement qu'il rejette en bloc l'interprétation que Voegelin propose de la personnalité quasi-mystique du sociologue allemand. Selon lui, cette interprétation n'existe que « dans l'imagination métaphysique » de son ancien élève[301].

160. L'interprétation de Kelsen semble par ailleurs correcte si l'on tient compte des conférences sur *Le savant et le politique* où Weber s'oppose à ceux qui adoptent « une position étrangement négative »[302] à l'égard du progrès scientifique. Loin de regretter le monde enchanté d'alors, le sociologue allemand condamne le retour du charlatanisme chez ceux qui n'osent pas affronter le destin incontournable de notre temps, à savoir le désenchantement du monde. Weber reconnaît que le processus de désenchantement du monde par la science a eu pour effet de « dépouiller le monde de ses charmes »[303], si bien qu'il a pu apparaître aux yeux de certains comme fade, morne, utilitaire et prosaïque. En d'autres termes, ce désenchantement a été parfois mal supporté, comme un vide, ou comme quelque chose de décevant. Mais Weber ne partage pas cet avis. Il s'oppose au contraire fortement à tous ceux qui essayent de combler ce désenchantement par le militantisme, le prophétisme historique, la nostalgie des religions d'antan, le mysticisme de

---

[299] *Ibid*, p. 195.
[300] *Ibid*, p. 196.
[301] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 28.
[302] Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 77.
[303] Raymond Aron, « Introduction », *in* Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 16.

pacotille, bref, tout ce qu'il désigne sous le terme de charlatanisme[304]. C'est donc davantage une posture réaliste qu'adopte Weber en ce qu'elle consiste à assumer pleinement la « perte » et à ne pas se morfondre dans le regret ou la nostalgie. On ne trouve chez Weber ni une lamentation de la perte (comme chez Voegelin), ni une exaltation du gain qu'aurait provoqué le désenchantement du monde (comme chez Kelsen), mais une position réaliste consistant à « assumer avec virilité le destin de notre époque »[305].

161. Pour simplifier les deux interprétations qu'en font Kelsen et Voegelin, on peut dire que le juriste autrichien tend à interpréter la thèse du « désenchantement du monde » comme s'inscrivant directement dans la tradition du rationalisme des Lumières. Weber lui apparaît clairement être un penseur rationaliste. Voegelin cherche en revanche à situer le sociologue allemand du côté des penseurs romantiques, ou tout du moins, du côté des critiques de la modernité. Selon lui, Weber avait le potentiel d'être un leader spirituel comme Stefan George même s'il a échoué à le devenir. Enfermé dans une tension irrésolue avec la transcendance, il n'a pas su dépasser son positivisme, fait de nihilisme et de relativisme, et que Voegelin ne s'est pas privé d'attaquer. Il est en fait probable que l'un et l'autre surinterprètent Weber dans le but de renforcer leurs propres positionnements philosophiques. C'est ainsi que Kelsen le fait passer pour le penseur moderne, rationaliste et antireligieux qu'il est, et Voegelin comme un penseur quasi-mystique qui, malgré ses errements positivistes, partagerait les mêmes réserves que lui à l'égard de la modernité désenchantée. L'interprétation de Kelsen nous semble toutefois plus convaincante que celle de Voegelin.

162. Comme l'explique Jean-Claude Monod, cette expression de « désenchantement du monde », a été empruntée à Schiller, aussi pourrait-elle tout à fait s'interpréter comme un legs de la tradition romantique allemande. Toutefois, son emploi dans le cadre de la sociologie wébérienne n'est en rien romantique et ne doit surtout pas être compris comme l'expression d'une nostalgie de l'Antiquité : cette formule « prend acte du contraste que le romantisme a su peindre, mais sans épouser les valorisations des peintres romantiques ; elle reprend le motif, non les couleurs »[306]. D'ailleurs, dans *Le savant et le politique*, Weber prend explicitement ses distances avec « le romantisme intellectualiste moderne de l'irrationnel » très influent sur la « jeunesse allemande [de son époque] portée vers l'émotion religieuse ou en quête d'expériences religieuses »[307] et dont faisait partie Voegelin. Comme nous le verrons par la suite, le jeune Voegelin a en effet fréquenté assidument les cercles des penseurs néoromantiques à tendance mystico-religieuse de Stefan George et Othmar Spann, qui étaient sans aucun doute parmi ceux que Weber visait dans son texte de 1919[308].

---

[304] Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 105.
[305] *Ibid*, p. 106.
[306] Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg, op. cit.*, p. 105.
[307] Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 84.
[308] *Ibid*, p. 105-106.

iv. *Kelsen et la conception wébérienne de la démocratie*

163. La réflexion wébérienne sur la démocratie n'est pas aussi développée et systématique que chez Kelsen. À la différence de ce dernier qui, à partir des années 1920, a multiplié les écrits spécifiquement sur cette forme de gouvernement, on ne trouve à son sujet dans l'œuvre de Weber que des remarques éparses. Il est toutefois possible, comme l'a très bien montré Antonino Scalone, de percevoir des « similarités […] extrêmement importantes » entre leurs deux conceptions de la démocratie[309]. Outre les références à Weber que l'on trouve dès la première édition de « Vom Wesen und Wert der Demokratie » et qui nous renseignent sur l'influence directe qu'il a exercée sur lui[310], le juriste autrichien rejoint aussi le sociologue allemand en de nombreux points. Ainsi de l'impossibilité de la démocratie directe, de la nécessité du parlementarisme et du multipartisme et de la thèse voulant que la démocratie soit le meilleur moyen de sélectionner les chefs. Toutefois, leur accord n'est pas total. Si Kelsen peut sans discussion être considéré comme un « défenseur » de la démocratie formelle, pluraliste et parlementaire, la position de Weber apparait plus « complexe » et même « contradictoire ». D'un côté, il reconnait la nécessité du multipartisme et du parlementarisme dans les sociétés de masse modernes. De l'autre, « il affirme la nécessité d'un chef politique » dans le cadre d'une démocratie plébiscitaire, puisqu'à ses yeux, les sociétés de masse moderne ne permettent « pas d'alternative à la *Führerdemokratie* »[311]. Les rapports à la démocratie chez Weber sont donc plus ambigus que chez Kelsen. Il faut dire aussi qu'il a eu une expérience plus brève de la démocratie que Kelsen puisqu'il est mort en 1920. Cette ambiguïté explique probablement la diversité des interprétations dont il a fait l'objet.

164. Stefan Breuer rend bien compte de cette diversité de points de vue et mérite à ce titre d'être cité *in extenso* : « Des politistes partisans de la théorie de la loi naturelle tels que Leo Strauss, Eric Voegelin ou Robert Eden, condamnent [le] relativisme des valeurs [de Weber] dans sa sociologie politique, son agnosticisme ou même son nihilisme, et pour cette seule raison concluent qu'il est incapable de prendre une position positive à l'égard de la démocratie. D'autres s'offensent de l'intensité excessive de sa théorie du pouvoir (Aron, von Ferber), de sa conception élitiste et oligarchique de la politique qui place Weber près des théoriciens de l'élite préfasciste tels que Mosca, Pareto ou Michels (W.J. Mommsen), de son fascisme latent implicite dans le concept de charisme (Becker) et ainsi de suite. Max Weber apparaît comme un précurseur de Carl Schmitt

[309] Antonino Scalone, « Führerprinzip and democracy in Weber and Kelsen », *in The Reconstruction of the Juridical-Political. Affinity and Divergence in Hans Kelsen and Max Weber*, *op. cit.*, p. 32.

[310] « La première grande réception en ce sens [de l'œuvre de Weber] apparaît dans l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* quelque mois après la mort de Weber, et porte sur la démocratie, son essence mais aussi sa valeur. […]. Kelsen s'appuie principalement sur « Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland », le texte devenu tout de suite célèbre, par lequel Weber synthétisait, en juin 1918, ses réflexions constitutionnelles », *in* Carlos Miguel Herrera, « Comment assumer l'héritage wébérien sous Weimar ? Légitimité, démocratie, changement social », *art. cit.*, p. 222.

[311] Antonino Scalone, « Führerprinzip and democracy in Weber and Kelsen », *art. cit.*, p. 31.

(Mommsen, Habermas) ou de l'autoritaire et dictatorial *Führerstaat* (Löwith). Et même ceux qui l'apprécient pour sa révélation sans pitié du caractère illusoire de la démocratie de masse moderne et de sa transformation en un césarisme bonapartiste (Marcuse, Lukács) laissent entrevoir qu'ils considèrent Weber comme un franc partisan de cette transformation. Max Weber et la démocratie ? Peut-être pas tous, mais un grand nombre de ses interprètes trouverait assurément que « Max Weber contre la démocratie » serait un titre plus juste »[312]. Kelsen n'est pas de ceux-là. Au contraire, il se range volontiers sous l'autorité du sociologue allemand pour exposer sa théorie de la démocratie, sans jamais faire la moindre remarque ou émettre la moindre critique sur les ambivalences que certains ont vues chez lui. Le juriste autrichien passe sous silence les aspects sur lesquels leurs théories de la démocratie divergent, et n'évoque que les points où il perçoit une concordance. Kelsen aurait donc probablement préféré un titre mettant en rapport Weber et la démocratie, plutôt qu'un titre les opposant.

165. Toutes ces interprétations sont cependant excessives car elles déduisent à partir des descriptions sociologiques de Weber au sujet de l'évolution de l'Etat moderne, des évaluations positives. Ceux par exemple qui ont vu dans la théorie de la domination charismatique « la préfiguration du régime nazi », et qui ont fait du sociologue allemand le « précurseur d'Hitler », ne tiennent pas compte du fait que Weber « s'est strictement cantonné dans l'analyse sociologique et idéaltypique d'une forme de domination qui a existé de tout temps »[313]. C'est ainsi que Weber prend comme exemple de domination charismatique les deux Napoléons. Julien Freund ajoute qu'« à supposer que l'analyse wébérienne ait pu aider les nazis à prendre une conscience plus nette de leur position, le reproche précédent n'en reste pas moins ridicule, puisqu'il revient à rendre le médecin responsable de la maladie dont il fait le diagnostic »[314]. Dans un sens opposé, Kelsen offre lui aussi une lecture « unilatérale et excessive »[315] de la sociologie politique wébérienne. Sa réflexion sur la démocratie « pense [en effet] avec et au-delà du cadre conceptuel wébérien »[316]. Carlos Miguel Herrera montre très bien la lecture positive qu'en fait Kelsen : « là où Weber entendait décrire, il assume la valeur, là où Weber critique, il tire des propositions positives »[317]. C'est ainsi par exemple que la légitimité légale et formelle que Weber présentait comme la croyance la plus fréquemment rencontrée dans les sociétés de masse modernes, se trouve transformée chez Kelsen en une proposition positive dans le cadre de sa théorie juridico-formelle de la démocratie. À partir des résultats de l'analyse wébérienne, Kelsen élabore un véritable plaidoyer en faveur de la démocratie parlementaire qui, durant l'entre-deux-guerres, était très sévèrement décriée. L'interprétation

[312] Stefan Breuer, « Max Weber et les formes de démocratie », *in Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXIII, 1995, n°101, p. 39.
[313] Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, *op. cit.*, p. 211.
[314] *Idem*.
[315] Carlos Miguel Herrera, « Comment assumer l'héritage wébérien sous Weimar ? Légitimité, démocratie, changement social », *art. cit.*, p. 224.
[316] Ian Bryan, Peter Langford et John MacGarry, « Introduction : affinity and divergence », *in The Reconstruction of the Juridical-Political. Affinity and Divergence in Hans Kelsen and Max Weber*, *op. cit.*, p. 3.
[317] Carlos Miguel Herrera, « Comment assumer l'héritage wébérien sous Weimar ? Légitimité, démocratie, changement social », *art. cit.*, p. 224.

kelsénienne de la sociologie politique de Weber est donc elle aussi « très marquée politiquement » en ce qu'elle lui donne une « tournure de philosophie politique »[318] qui la rend compatible avec sa défense de la démocratie formelle.

166. Kelsen et Weber écartent la démocratie directe qui, à leurs yeux, est irréalisable dans les sociétés contemporaines. Ces dernières sont devenues trop complexes et spécialisées. C'est pourquoi la démocratie doit désormais nécessairement prendre la forme d'un système représentatif. Cela implique pour eux que la démocratie s'accompagne d'une administration bureaucratique, d'un parlement, d'une pluralité de partis politiques et de chefs.

167. Dans *Economie et société* (1921), Weber estime que « le développement des formes « modernes » de groupement s'identifie […] au développement […] de l'administration bureaucratique : la naissance de celle-ci est pour ainsi dire, la spore de l'Etat occidental moderne »[319]. À l'heure des sociétés de masse, il observe que l'administration est détentrice d'un « savoir spécialisé »[320]. De cette analyse sociologique de la bureaucratisation en tant que phénomène accompagnant le développement de l'Etat moderne, Kelsen donne une lecture positive en identifiant explicitement l'idée de progrès à celle de bureaucratisation[321]. Pour lui, seul « le bureaucrate professionnel, sélectionné par la compétition, peut garantir l'application correcte et impersonnelle du droit », « il y a [donc chez lui] un lien étroit entre la démocratie et la bureaucratie »[322]. C'est ainsi que la bureaucratisation de l'Etat moderne devient chez lui une « valeur » synonyme de progrès.

168. Etant donné que « la démocratie directe n'[est] […] pas applicable à l'Etat moderne », Kelsen estime à l'instar de Weber que « le parlementarisme [est] aujourd'hui la seule forme véritable de réalisation de l'idée démocratique »[323]. Il se repose même sur l'analyse du sociologue allemand lorsque celui-ci défend l'existence d'un parlement capable de contrôler en permanence l'action de l'administration[324]. Les deux voient dans le parlementarisme des Etats modernes, la conséquence inévitable de la division du travail et de la professionnalisation de la politique. C'est ainsi que Kelsen conçoit le parlementarisme comme étant le moyen permettant d'obtenir le meilleur compromis possible entre le besoin démocratique de liberté individuelle et la nécessaire division du travail au sein des Etats modernes[325]. C'est aussi à l'intérieur du parlement que Weber et Kelsen estiment que

---

318 *Idem*.
319 Max Weber, *Economie et société* (1921), *op. cit.*, p. 229.
320 *Idem*.
321 Hans Kelsen, « Vom Wesen und Wert der Demokratie » (1920), *in Verteidigung der Demokratie*, Matthias Jestaedt et Oliver Lepsius (ed.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2006, note 26, p. 20.
322 Antonino Scalone, « Führerprinzip and democracy in Weber and Kelsen », *art. cit.*, p. 34.
323 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 33.
324 Hans Kelsen, « Vom Wesen und Wert der Demokratie » (1920), *art. cit.*, p. 18.
325 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 35.

les hommes politiques peuvent être formés au métier de politique et être sélectionnés[326]. En outre, le parlement est aussi celui qui rend possible les compromis dans la réalité politique. C'est même le but spécifique de l'activité parlementaire que d'obtenir, par la confrontation des intérêts politiques contradictoires, des compromis ou des synthèses politiques[327]. Le parlementarisme est ainsi la forme politique la mieux adaptée au polythéisme des valeurs qui caractérise la modernité désenchantée.

169. Un autre point d'accord entre le sociologue et le juriste est d'une importance capitale. Tous les deux conçoivent la démocratie moderne comme un Etat de partis [*Parteienstaat*]. Pour eux, les partis politiques ne sont pas des pathologies de la démocratie, mais des outils de démocratisation. Leurs conceptions sont fondées sur une appréhension radicalement pluraliste de la société qui les conduit à hisser le pluralisme des partis politiques au rang de présupposition nécessaire au fonctionnement de l'Etat moderne. Ce point mérite d'être souligné car, à leur époque, les perspectives qui prédominaient en théorie politique n'allaient guère dans ce sens. Comme le note Elif Özmen, « le pluralisme est conventionnellement vu comme un problème politique, social et même moral puisqu'il conduit à une fragmentation des valeurs, à une érosion de la substance de la société civile et à une dissolution des liens sociaux »[328]. C'est ainsi que Schmitt, Leibholz, Voegelin ou encore Triepel ont été des critiques acerbes des partis politiques auxquels ils faisaient porter de lourdes responsabilités sur les dysfonctionnements institutionnels de l'Etat moderne[329]. Kelsen a consacré une très longue note de bas de page dans *La démocratie, sa nature sa valeur* à la thèse de Triepel en vue de la battre en brèche. La thèse de Triepel, écrit Kelsen en 1929, « aujourd'hui encore très répandue », consiste à soutenir qu'« il y aurait incompatibilité essentielle entre partis politiques et Etat »[330]. Pour lui, les partis politiques sont incapables de défendre l'intérêt général car ils sont par nature égoïstes, ce à quoi Kelsen rétorque que l'intérêt général est une fiction et qu'il n'existe que des intérêts de groupe. En outre, cette position critique de Triepel vis-à-vis des régimes de partis, couplée à sa défense d'une conception « organique » de l'Etat, ne fait aux yeux de Kelsen que révéler son hostilité à l'égard de la démocratie[331]. De façon analogue, pour Weber aussi, l'hostilité envers les partis politiques dissimule une hostilité envers la démocratie, étant entendu que celle-ci ne peut être qu'un Etat de partis[332].

---

326 Antonino Scalone, « Führerprinzip and democracy in Weber and Kelsen », *art. cit.*, p. 33.
327 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 68.
328 Elif Özmen, « Democracy within pluralism : Hans Kelsen on civil society and civic friendship », *art. cit.*, p. 44.
329 Nous analyserons ultérieurement la critique des partis politiques que Voegelin a formulée en 1936 dans *Der Autoritäre Staat*.
330 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 21.
331 *Ibid*, note, p. 28.
332 Michel Coutu, *Max Weber et les rationalités du droit*, *op. cit.*, p. 226. ; Antonino Scalone, « Führerprinzip and democracy in Weber and Kelsen », *art. cit.*, p. 35-36.

170. Dans le *Savant et le politique* (1919), Weber oppose les partis politiques modernes qu'il qualifie d'« enfants de la démocratie » et « du suffrage universel », à la vielle domination décadente « des notables et surtout des parlementaires »[333]. Le sociologue considère que les partis politiques participent au processus de démocratisation du régime parlementaire en permettant à « des individus qui font de l'activité politique leur profession principale, tout en restant en dehors du Parlement, [de reprendre] en main l'entreprise politique »[334]. Cette « démocratisation accentuée » que rendent possible les partis politiques se traduit de la manière suivante : « ce n'est plus le groupe parlementaire qui établit le programme fixant la ligne de conduite du parti, ce ne sont plus les notables locaux qui décident des candidatures aux élections, mais ce sont des réunions des militants organisés à l'intérieur du parti qui choisissent les candidats et qui d'autre part délèguent certains de leurs membres dans les assemblées de l'instance supérieure »[335]. Dans *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), on trouve un plaidoyer du même type en faveur des partis politiques qui jouent, en démocratie, un rôle essentiel de vecteur des préférences individuelles. Mais Kelsen ne se limite pas à réaffirmer leur rôle bénéfique dans la « démocratisation » de la vie politique comme l'avait fait auparavant Weber. Il propose aussi d'offrir un fondement constitutionnel aux partis politiques, qui permet « de démocratiser la phase de la formation de la volonté générale qui se déroule dans leur sein »[336], et notamment celle qui fait émerger les chefs.

171. Un dernier point d'accord, bien que partiel, entre Kelsen et Weber, concerne la sélection des chefs en démocratie. Dans la première édition de *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1920), Kelsen se fonde sur Weber pour affirmer que la démocratie est « le meilleur principe de sélection possible » des élites dirigeantes, et qu'en cela, elle est la meilleure forme de gouvernement[337]. Dans la seconde édition de 1929, Kelsen n'est plus aussi explicite et ne se réfère plus à Weber. Dans une note de bas de page, il explique pourquoi. Reinhold Horneffer lui a reproché à raison, estime Kelsen, d'avoir émis un jugement de valeur en faveur de la démocratie en affirmant qu'elle garantissait le meilleur recrutement des chefs[338]. Toutefois, même s'il ne l'affirme plus aussi clairement, et se contente de contraster les méthodes démocratique et autocratique de sélection des chefs, il est assez évident que sa préférence va à la première.

172. Pour Kelsen, la démocratie réelle, par opposition à la démocratie idéale, n'est pas possible sans chefs. « L'idée démocratique implique l'absence de chefs », mais « la réalité sociale [écrit-il], c'est la domination et l'existence de chefs »[339]. Il poursuit en affirmant que cette démocratie réelle correspond à ce que « Max Weber appelle si justement l'autocéphalie », et que Kelsen prend

---

333 Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 154-155.
334 *Ibid*, p. 155.
335 *Idem*.
336 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 29.
337 Hans Kelsen, « Vom Wesen und Wert der Demokratie » (1920), *art. cit.*, p. 24.
338 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, note, p. 100-101.
339 *Ibid*, p. 90.

bien soin d'opposer à l'autocratie ou à la dictature[340]. Elle consiste en ce que le chef ne soit pas promu ou nommé par le groupe social des gouvernés comme c'est le cas en autocratie, mais qu'il soit élevé à sa situation de chef par le biais de l'« élection » démocratique[341], entendue en tant que « délégation de volonté de l'électeur à l'élu »[342]. Dès lors, la démocratie permet au plus grand nombre de participer à la sélection des chefs. Ces derniers, sélectionnés sur la base la plus large possible, sont cantonnés juridiquement à la fonction de l'exécution des lois et sont dépendants de la fonction d'édiction des lois par la majorité parlementaire. C'est ce qui fait aux yeux du juriste la différence majeure avec les régimes autocratiques où le chef « édicte lui-même les lois qu'il exécutera »[343]. Par ailleurs, « la responsabilité des chefs est un trait caractéristique de la démocratie »[344], ce qui implique que la fonction de chef n'est pas monopolisée par un individu ou quelques-uns. Kelsen écrit que « la démocratie réelle offre l'image d'un changement plus ou moins rapide des chefs »[345]. En outre, elle permet que chacun ait de réelles possibilités d'ascension à cette fonction. Ainsi dans la démocratie réelle, « le principe que chacun peut devenir chef »[346] remplace le principe de l'absence de chefs dans la démocratie idéale.

173. Mais ce que Kelsen ne montre pas, c'est que la position de Weber n'est pas aussi proche qu'il le laisse croire de la sienne. Comme l'observe Carlos Miguel Herrera, « la démocratie sans chef que craignait Weber devient un idéal, bien que sa réalité soit celle d'une pluralité de chefs. C'est pourquoi Kelsen n'accepte pas (ni ne les cite, d'ailleurs) les propositions wébériennes en faveur d'un chef d'Etat hégémonique, élu par le peuple »[347]. Le sociologue allemand se prononce en effet pour une démocratie plébiscitaire dans laquelle un chef charismatique émerge par le truchement des partis politiques et se trouve être politiquement hégémonique en étant élu directement par le peuple. Weber établit donc un lien très fort entre l'existence des partis politiques qu'il défend et l'émergence de la démocratie plébiscitaire. « Du point de vue psychologique, [explique-t-il] une des forces motrices les plus importantes de tout parti politique consiste dans la satisfaction que l'homme éprouve à travailler avec le dévouement d'un croyant au succès de la cause d'une personnalité et non pas tellement au profit des médiocrités abstraites d'un programme »[348]. La domination charismatique ne disparaît donc pas en démocratie[349], mais grâce aux partis politiques, réapparait sous une forme nouvelle, celle de la démocratie plébiscitaire[350]. Dans *Le savant et le politique* (1919), il présente une alternative qui exprime bien son penchant pour une démocratie

---

340 *Ibid*, p. 97.
341 *Idem*.
342 *Ibid*, p. 95.
343 *Ibid*, p. 91.
344 *Ibid*, p. 98.
345 *Ibid*, p. 99.
346 *Ibid*, p. 102.
347 Carlos Miguel Herrera, « Comment assumer l'héritage wébérien sous Weimar ? Légitimité, démocratie, changement social », *art. cit.*, p. 223.
348 Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 156.
349 « D'une façon générale, [écrit Weber] il faut retenir que le fondement de toute domination donc de toute docilité, est une croyance au « prestige » du ou des gouvernants », *in* Max Weber, *Economie et société* (1921), *op. cit.*, p. 271.
350 Max Weber, *Economie et société* (1921), *op. cit.*, p. 276 et s.

plébiscitaire dotée d'un chef charismatique : « ou bien une démocratie admet à sa tête un vrai chef et par suite accepte l'existence d'une « machine », ou bien elle renie les chefs et elle tombe alors sous la domination des « politiciens de métier » sans vocation (*Berufspolitiker ohne Beruf*) qui ne possèdent pas les qualités charismatiques profondes qui font les chefs »[351].

174. Il est alors tout à fait possible de percevoir sous cet angle une connexion entre la pensée de Weber et celle de Carl Schmitt. Antonino Scalone a très bien mis en évidence les rapports entre deux textes qu'ils ont écrits à dix ans d'intervalle : *Der Reichspräsident* (1919) de Weber et *Der Hüter der Verfassung* (1929) de Schmitt[352]. Les deux proposent en effet que le peuple puisse élire directement le Président du Reich qui détiendrait de très importants pouvoirs. En plus d'être à la tête de l'exécutif, il posséderait aussi un droit de véto, pourrait dissoudre le Parlement et consulter le peuple par référendum[353]. Toutefois, là où Schmitt s'écarte de Weber, c'est qu'il conçoit le Président du Reich comme une alternative au parlement et non plus comme un simple contrepoids avec lequel il interagirait[354]. En outre, l'orientation présidentialiste de Schmitt s'accompagne d'une très grande méfiance à l'égard du pluralisme des partis, alors que comme nous l'avons vu, Weber insistait sur l'importance de leur rôle dans le fonctionnement des démocraties modernes.

175. Il va sans dire que se trouve ici une différence très nette avec Kelsen qui ne peut pas souscrire à la *Führerdemokratie* de Weber. Alors que le sociologue allemand se rapproche du modèle américain avec sa proposition de démocratie plébiscitaire dotée d'un chef charismatique, Kelsen s'y oppose. À ses yeux, paradoxalement, l'élection du Président des Etats-Unis ne renforce pas la souveraineté du peuple mais, au contraire, l'affaiblit. Le juriste estime en effet qu'une seule personne ne peut pas représenter adéquatement la variété des opinions et des intérêts du peuple, comme en revanche, un Parlement qui réunit tous les partis politiques, est en mesure de le faire[355]. En outre, il considère qu'un président directement élu par le peuple présente le danger d'être, d'une part, complètement indépendant du Parlement (n'étant pas élu par lui) et, d'autre part, incontrôlable par le peuple lui-même[356]. Bref, si Weber s'oriente vers le régime présidentiel, Kelsen en souligne les risques autocratiques et reste attaché au régime parlementaire moniste.

176. Weber est aussi sensible au fait que le Parlement doit permettre de faire émerger des chefs soutenus par de fortes majorités parlementaires. C'est pourquoi il est hostile à l'application du scrutin proportionnel aux élections législatives. Un tel mode de scrutin mettrait à mal la

---

351 Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 174.
352 Antonino Scalone, « Führerprinzip and democracy in Weber and Kelsen », *art. cit.*, p. 31.
353 Max Weber, « The President of the Reich » (1919), *in Political Writings*, ed. Par Peter Lassman et Ronald Speirs, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 308.
354 *Ibid*, p. 306.
355 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 93.
356 *Idem*.

démocratie plébiscitaire qu'il propose. C'est ainsi qu'il écrit dans *Le savant et le politique* (1919) que « ce système [de la représentation proportionnelle] est en effet la manifestation typique d'une démocratie sans chefs, non seulement parce qu'il facilite le maquignonnage dans la confection des listes au profit des notables, mais aussi parce qu'il donne désormais aux groupements d'intérêts la possibilité de contraindre les formations politiques à prendre sur les listes quelques-uns de leurs employés, de sorte que l'on finit par se trouver devant un Parlement apolitique dans lequel les vrais chefs n'ont plus leur place »[357]. A l'inverse, Kelsen défend la représentation proportionnelle. Dans *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), il estime que « le système électoral proportionnaliste renforce incontestablement cette tendance de la liberté qui doit empêcher que la majorité puisse faire peser sans restriction sur la minorité le poids de sa volonté et de sa domination »[358]. Fonctionnant de pair avec les partis politiques, la représentation proportionnelle permet qu'ils soient représentés proportionnellement selon leur force, de sorte que « la véritable situation des intérêts se reflète dans [la] composition » du parlement[359]. Certes, avec un tel mode de scrutin, il est possible qu'« aucun parti ne dispose au Parlement de la majorité absolue », mais cela n'est pas un problème pour Kelsen car les partis politiques peuvent toujours former des coalitions, qui ne doivent pas être considérées comme « un mal social », mais au contraire comme un « progrès »[360].

177. Nous venons de montrer que Kelsen a emprunté un certain nombre d'éléments à la pensée de Weber, qu'il s'agisse de son épistémologie, de sa sociologie de l'Etat, de sa thèse sur le désenchantement du monde ou encore de sa conception de la démocratie. Toutefois, ces emprunts sont souvent partiels et quelquefois accompagnés de critiques. Ils ne traduisent donc pas une parfaite fidélité à la pensée du sociologue allemand. Il apparaît en fait que Kelsen a opéré une lecture instrumentale de Weber, au sens où il a récupéré dans son œuvre ce qui lui semblait directement utile dans le cadre de ses travaux théoriques – pour construire sa théorie pure du droit, sa théorie juridique de l'Etat et sa défense de la démocratie formelle – et a écarté tout ce qui s'en éloignait.

[357] Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 175.
[358] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 71-72.
[359] *Ibid*, p. 71.
[360] *Ibid*, p. 72.

3°) Kelsen et le positivisme logique du Cercle de Vienne

178. Kelsen a été contemporain du Cercle de Vienne qui, au lendemain de la première guerre mondiale, avec le mathématicien Hans Hahn, le sociologue Otto Neurath et le physicien Philipp Frank, a donné naissance au positivisme logique[361]. Les philosophes Moritz Schlick et Rudolf Carnap contribuèrent aussi significativement à son développement jusqu'au milieu des années 1930, aux côtés notamment de Herbet Feigl, Hans Reichenbach et Carl Hempel. Le cercle fut dissout en 1938 en raison de la situation politique, et notamment après que son chef de file, Moritz Schlick, fut assassiné en 1936 sur les marches de l'Université de Vienne, par un ancien étudiant proche du mouvement austro-fasciste et antisémite[362].

179. La plupart des membres du cercle de Vienne ont quitté l'Autriche au moment de l'*Anschluss*. Comme Kelsen et Voegelin, certains d'entre eux ont rejoint les Etats-Unis (Carnap et Frank) où leurs activités scientifiques ont pu reprendre. Après la « phase de déclin » que le cercle a connu entre 1936 et 1938, commence une phase d'« internationalisation »[363]. Cette dernière avait en fait débuté quelques années auparavant. En septembre 1934, Neurath avait proposé lors du huitième Congrès International de Philosophie qui se tenait à Prague, de mettre en place des Congrès Internationaux pour l'Unité de la Science. Le premier s'est tenu en 1935 et les autres ont suivi jusqu'en 1941[364]. Kelsen a très rapidement voulu y prendre part. Dès 1935, il a participé au comité scientifique du Premier congrès international pour la science unitaire organisé par les membres du cercle de Vienne[365]. En 1936, dans sa correspondance avec Neurath, il exprimait son souhait de contribuer à la critique des idéologies que menait le Cercle[366], ce qu'il put faire en participant aux cinquième et sixième congrès tenus respectivement à Boston en 1939[367] et à Chicago

---

361 Entre 1907 et 1911, le Cercle de Vienne avait en quelque sorte déjà été créé par Hans Hahn, Philipp Frank, Otto Neurath et Richard von Mises, mais la première guerre mondiale a provoqué une césure radicale dans son développement. Ce n'est qu'au lendemain de la seconde guerre mondiale (et jusqu'en 1924) que s'est déroulée véritablement la « phase *constitutive* » de ce cercle. Voir : Friedrich Stadler, *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and influence of Logical Empiricism*, Springer, Wien, 2015, p. 29.

362 Christian Bonnet, « Introduction », *in* Moritz Schlick, *Théorie générale de la connaissance*, Gallimard, Paris, 2009, p. 23.

363 Friedrich Stadler, *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and influence of Logical Empiricism*, *op. cit.*, p. 30.

364 Les Congrès Internationaux pour l'Unité de la Science se sont déroulés à Paris en 1935, à Copenhague en 1936, de nouveau à Paris en 1937, à Cambridge en Angleterre en 1938, à Cambridge aux Etats-Unis en 1939 et à Chicago en 1941. Neurath a par ailleurs fondé l'« Institut pour l'Unité de la Science » en 1936, rebaptisé en 1937 « Institut International pour l'Unité de la Science », *in* Jordi Cat, « The Unity of Science », *in The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. par Edward N. Zalta, 2017. URL : https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/scientific-unity/>. Consulté le 5 mars 2019.

365 Anastosios Brenner, « Le positivisme logique : le cas du cercle de Vienne », *art. cit.*, note 20, p. 126.

366 Clemens Jabloner, « Kelsen and his Circle : The Viennese Years », *in European Journal of International Law*, Volume 9, 1998, note 56, p. 380.

367 Programme du « Fifth International Congress for the Unity of Science », *in The Journal of Unified Science (Erkenntnis)*, Volume 8, n°5/6, 1940, p. 369-371. La liste des intervenants est impressionnante. On y retrouve les principaux représentants du cercle de Vienne, tels que Rudolf Carnap, Carl Hempel et Otto Neurath, mais aussi Félix Kaufmann qui avait rejoint la *New School for Social Research* à New-York, le positiviste français Louis Rougier ou encore le sociologue Talcott Parsons qui est intervenu sur Auguste Comte.

en 1941[368]. Lors de son premier congrès, Kelsen fit une intervention intitulée « Causality and Retribution » (1939) qui fut publiée dans le *Journal of Unified Science*[369]. Il y présentait l'émancipation du principe de causalité par rapport au principe de rétribution, tout en montrant qu'elle coïncidait à l'émancipation de l'homme vis-à-vis de la religion et de la métaphysique. Dans sa seconde intervention, intitulée « Judgments of Value in the Science of Law » (1941), Kelsen excluait de la science du droit les jugements de valeur « subjectifs » qui ont une « implication métaphysique », et ne retenait que les jugements de valeur « objectifs », c'est-à-dire ceux qui sont en relation avec les normes (avec le *Sollen*)[370].

180. Dans une lettre du 21 février 1939, Kelsen apprend à Voegelin qu'il viendra aux Etats-Unis pour participer à son premier congrès. Son ancien élève résidait déjà en Amérique depuis plus d'un an. Kelsen, quant à lui, ne semble pas encore envisager, dans cette lettre, de s'installer aux Etats-Unis, probablement à cause de sa mauvaise maitrise de l'anglais. Il en profite pour lui parler du texte qu'il a préparé pour ce congrès. Il s'agit d'une « étude ethnosociologique qui ne constitue qu'une partie […] de [ses] recherches » mais qui représente déjà un « assez long manuscrit » qu'il a écrit en allemand sous le titre « Vergeltung und Kausalität » (« Rétribution et causalité »)[371]. Kelsen a par la suite envoyé ce long texte au *Journal of Unified Science*, sans pour autant qu'il ne fût publié. Ce n'est qu'en 1943 que le texte fut traduit en anglais et publié aux Etats-Unis sous le titre de *Society and Nature.*

181. Même si Kelsen a eu des rapports personnels avec certains membres du Cercle de Vienne et a participé à deux de ses congrès internationaux, il a toujours nié en avoir fait partie et avoir été influencé par lui. Il s'exprime très nettement sur ce point dans une lettre adressée à Henk L. Mulder le 5 mai 1963 : « je souhaiterais vous informer que je n'appartiens pas, au sens strict du terme, au fameux « Cercle de Vienne ». J'ai eu des contacts personnels avec ce cercle en rencontrant le professeur Schlick, le docteur Neurath, le professeur Frank et le professeur Kraft. Ce qui m'a connecté à la philosophie de ce cercle – sans pour autant être influencée par elle – était son dynamisme antimétaphysique » [372].

---

368 Programme du « Sixth International Congress for the Unity of Science », reproduit *in* Friedrich Stadler, *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and influence of Logical Empiricism*, *op. cit.*, p. 192-195. Outre les membres habituels du cercle de Vienne, Kelsen était aussi en compagnie de Fritz Schreier, un ancien membre de son propre cercle viennois de théorie du droit.

369 Hans Kelsen, « Causality and Retribution », *in The Journal of Unified Science (Erkenntnis)*, Volume 8, n°1, p. 424-429. Cet article fut publié dans son intégralité, en allemand et en anglais, en 1941. Pour sa version anglaise, voir : Hans Kelsen, « Causality and Retribution », *in Philosophy of Science*, Volume 8, n°4, 1941, p. 533-556.

370 Hans Kelsen, « Value Judgments in the Science of Law », *in Journal of Science, Philosophy, and Jurisprudence*, Volume 7, 1942, reproduit *in What is Justice ?*, *op. cit.*, p. 229-230.

371 Hans Kelsen, « Lettre adressée à Eric Voegelin le 21 février 1939 », *in Eric-Voegelin-Archiv Ludwig-Maximilians-Universität.* Nous remercions William Petropulos de bien avoir voulu nous communiquer cette lettre.

372 Hans Kelsen, « Lettre du 5 mai 1963 adressée à Henk L. Mulder », citée *in* Clemens Jabloner, « Kelsen and his Circle : The Viennese Years », *art. cit.*, p. 378.

182. La proximité de Kelsen avec le positivisme logique du cercle de Vienne repose essentiellement sur deux aspects. Le premier est épistémologique, le second est politique et concerne leur attachement à la démocratie à une période où elle était menacée. Nous nous concentrerons dans cette partie sur le premier aspect d'ordre épistémologique. Nous montrerons que Kelsen partage avec les membres du cercle de Vienne un même combat contre la métaphysique. Ils développent en effet en des termes très proches une conception philosophique de la science qui s'attaque directement à la théologie, à la métaphysique et au platonisme. En cela, Kelsen et les positivistes logiques se signalent par un « modernisme » qui les inscrit dans la tradition antimétaphysique des Lumières. Certes, il est fréquent de les présenter sous l'angle de leur désaccord épistémologique. Kelsen défend en effet, en se fondant sur le dualisme kantien *Sein/Sollen*, la distinction des sciences de la nature et des sciences normatives. Au contraire, les positivistes logiques récusent ce *distinguo* et, dans le cadre de leur philosophie empiriste, défendent une conception unitaire de la science, fondée exclusivement dans l'être. C'est ainsi que, comme nous le verrons, ils se sont mutuellement accusés de ne pas avoir réussi à s'émanciper complétement de la pensée métaphysique. C'est clairement ce que montrent les critiques que Neurath a adressées à Kelsen, et inversement, celles que Kelsen a adressées à Schlick. Par ailleurs, même si le juriste autrichien n'a jamais renoncé au dualisme entre l'être et le devoir-être, il apparaît malgré tout avoir été influencé, dans les années 1940, par la thèse de l'unité méthodologique de la science, en particulier dans *Society and Nature* (1943). Le dernier chapitre de ce livre permet de relativiser leur désaccord épistémologique. Il montre, en effet, que Kelsen envisageait l'éventualité d'un dépassement prochain du dualisme *Sein/Sollen*, au profit d'une science unifiée.

183. Laissant de côté pour le moment leur attachement commun à la social-démocratie, nous présenterons en premier lieu le combat contre la métaphysique mené par Kelsen et les positivistes logiques (i). Nous nuancerons ensuite leur opposition, fréquemment soulignée, au sujet du caractère unitaire de la science en nous appuyant sur *Society and Nature* (ii).

i. *Un combat commun contre la métaphysique*

184. Le Cercle de Vienne représente « la forme la plus radicale et aboutie du positivisme »[373]. Pour ses membres, un énoncé est scientifique et doué de sens uniquement s'il est vérifiable, c'est-à-dire s'il peut être mis en correspondance avec des faits d'observation. Cela aboutit à un « physicalisme » extrême, qui conduit à considérer les questions métaphysiques comme des pseudo-problèmes (*Scheinproblem*) que l'on ne peut pas résoudre, mais qu'il faut dissoudre par une analyse

[373] Alexandre Viala, « Le positivisme juridique : Kelsen et l'héritage kantien », *art. cit.*, p. 113.

logique du langage. Quant aux énoncés métaphysiques, les positivistes logiques les considèrent comme des pseudo-propositions, dénuées de sens (*sinnlos*) et qui ne sont que « la médiocre expression du sentiment de la vie »[374]. Ces énoncés métaphysiques sont compris comme l'expression d'une attitude religieuse que le progrès scientifique a rendue obsolète. Notamment dirigée contre le concept de « Néant » chez Heidegger, l'attaque de Carnap est particulièrement virulente. Ce concept révèle pour lui un trouble de nature religieuse, et il termine son texte en affirmant qu'« au fond, les métaphysiciens sont des musiciens sans don musical »[375]. Pour les positivistes logiques, les questions de valeur (*Wertfragen*) relèvent également de la métaphysique et constituent, en conséquence, elles aussi de faux problèmes qui ne peuvent pas être démontrés scientifiquement.

185. La conception scientifique du monde du Cercle de Vienne accorde une attention toute particulière au langage. Pour Carnap, Neurath et Schlick, si l'expérience sensible est toujours subjective, les structures du langage ont l'avantage d'être intersubjectives et peuvent en cela être communicables. Une théorie scientifique objective est donc pour eux possible à l'aide d'une analyse logique du langage, d'où l'importance qu'ils accordent aux travaux de Russell et de Wittgenstein. Ces derniers, dans leur critique des « errements métaphysiques » du langage ordinaire, s'en sont pris aux « hypostases » et aux « substantialisations », c'est-à-dire à la « conception réifiante des concepts fonctionnels »[376]. C'est donc grâce à l'élaboration d'un langage formel que les positivistes logiques pensent pouvoir créer « une atmosphère exempte de métaphysique »[377]. Cette absence de métaphysique, explique Neurath, ne doit pas être interprétée comme une perte ou un manque : « « on se tait », mais on ne tait pas « quelque chose ». *Nous n'avons pas besoin d'une échelle d'éclaircissement métaphysique* »[378]. La tâche du cercle consiste même à « libérer […] les « agrégats » de notre langue de toutes leurs breloques métaphysiques et [de] définir en termes physicalistes tout ce qui y subsiste »[379]. C'est donc par le biais de l'analyse logique du langage – en l'occurrence à travers la « langue physicaliste » – qu'une unification méthodologique de toutes les sciences semble possible. Toutefois, même si leur intention était bien d'élaborer « un langage (formel) scientifique propre à toutes les sciences », force est de constater avec Valentin Petev que « tous [leurs] efforts ne vont pas au-delà d'une théorie de la référence du langage »[380].

---

374 Rudolf Carnap, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, trad. Vouillemin, Hermann, Paris, 1934, p. 41.

375 *Ibid*, p. 44.

376 Hans Hahn, Otto Neurath et Rudolf Carnap « La conception scientifique du monde : le Cercle de Vienne » (1929), *in Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits,* dir. par Antonia Soulez, PUF, Paris, 1985, p. 117.

377 Otto Neurath, « La sociologie dans le physicalisme » (1932), *in L'âge d'or de l'empirisme logique. Vienne – Berlin – Prague. 1929*-1936, dir. par Christian Bonnet et Pierre Wagner, Gallimard, Paris, 2006, p. 263.

378 *Ibid*, p. 266-267.

379 *Ibid*, p. 273.

380 Valentin Petev, « Hans Kelsen et le Cercle de Vienne. A quel point la théorie du droit est-elle-scientifique ? », *in* Théorie du droit et science, Paul Amselek (dir.), PUF, Léviathan, Paris, 1994, p. 241.

186. On comprend que l'auteur de la théorie pure du droit ait pu se sentir proche du combat mené par les membres du cercle de Vienne. Il a aussi été, avec une grande constance, un adversaire de la pensée métaphysico-religieuse. On peut même dire que son travail est né en réaction à la métaphysique. Même dans les théories prétendument positivistes de ses prédécesseurs (Gerber, Laband et Jellinek), Kelsen percevait des résidus de métaphysique, et son intention était de s'en défaire complètement dans sa propre théorie du droit. Lorsqu'il annonce que sa théorie du droit est « pure », il veut dire qu'elle a été purifiée de tout élément métaphysique et, qu'en conséquence, elle peut être considérée comme une « science » capable de produire des connaissances objectives. En se débarrassant de la métaphysique, règne de la subjectivité et de l'idéologie, sa théorie pure du droit peut, selon lui, légitimement prétendre à l'objectivité scientifique.

187. Par ailleurs, Kelsen souligne le lien entre métaphysique et pensée religieuse – une pensée qui vise moins à expliquer la réalité qu'à la justifier, d'où le caractère idéologique et « strictement conservateur »[381] qu'il décèle dans les théories du droit naturel. Les membres du cercle de Vienne procèdent de façon semblable. Dans leur langage physicaliste, les termes « métaphysique » et « théologie » sont très souvent associés, comme si la première n'était que le travestissement de la seconde[382]. Comme eux, le juriste autrichien dénonce aussi les hypostases par lesquelles des concepts abstraits tels que l'Etat, Dieu ou la société sont confondus avec la réalité même. Carnap considérait en effet que le concept heideggérien de « Néant » n'était autre qu'une « hypostase insensée et illégitime »[383]. Les arguments avancés par Kelsen contre la métaphysique recoupent en fait bien souvent ceux qu'employaient les membres du cercle de Vienne. A l'instar des positivistes logiques, il a par exemple été amené à remettre en cause les formules creuses et tautologiques qu'on trouve chez Aristote et Platon, et qui n'ont, pour lui, d'autre fonction que de justifier l'ordre social établi[384]. Platon leur apparaît avant tout comme un penseur religieux et foncièrement antidémocrate, ce qui les amène à critiquer en des termes similaires le mysticisme néo-platonicien très en vogue à leur époque[385]. C'est ainsi que Neurath défend la tradition épicurienne et celle des Lumières, qu'il perçoit encore dans le marxisme, par opposition à la tradition idéaliste allemande

---

[381] Voir par exemple : Hans Kelsen, « The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science » (1949), *art. cit.*, p. 150.

[382] *Ibid*, p. 128.

[383] « Pourquoi y a-t-il eu autant de philosophes et autant de mystiques assez téméraires pour forger l'idée du « Néant » et pour s'aventurer avec terreur dans cet abîme imaginaire, au lieu de se rendre compte dès le début – comme Carnap dans sa célèbre attaque contre Heidegger – que le « Néant » n'est rien d'autre qu'une hypostase insensée et illégitime de la particule de négation ou du petit mot « ne pas » qui est d'un usage des plus courants », *in* Leszek Kolakowski, *Horreur métaphysique*, trad. de Michel Barat, Payot, Paris, 1989, p. 21.

[384] Hans Kelsen, « Aristotle's Doctrine of Justice », *in What is Justice ? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science* (1957), *op. cit.*, p. 125. ; Hans Kelsen, « La justice platonicienne », *in Revue Philosophie de la France et de l'Etranger*, Tome 114, 1932, p. 382.

[385] Otto Neurath, « Universal Jargon and Terminology » (1941), *in Philosophical Papers 1913-1946*, ed. et trad. par Robert S. Cohen et Marie Neurath, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983, p 227. ; Otto Neurath, *Economic Writings. Selections 1904-1945*, ed. par Thomas E. Uebel, Robert S. Cohen, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2005, p. 543-544. ; Hans Kelsen, « La justice platonicienne » (1932), *op cit.*, p. 396.

fondée essentiellement sur Hegel[386]. Tout comme Kelsen, les positivistes logiques revendiquent leur « parenté avec les sophistes, non avec les platoniciens […] ; avec les épicuriens et non avec les pythagoriciens ; avec tous ceux qui plaident pour l'être terrestre et l'ici-bas »[387]. Pour eux, « il n'y a pas de royaume des idées au-dessus ou au-delà de l'expérience »[388]. Les positivistes logiques rattachent par ailleurs explicitement leur conception scientifique du monde à « l'esprit des Lumières » qui va de pair avec leur « recherche antimétaphysique appliquée aux faits »[389].

188. Kelsen partage explicitement cet antiplatonisme, d'une part, et cet attachement aux sophistes et aux Lumières, d'autre part. Lui aussi se positionne contre les métaphysiciens, et en particulier contre Platon, tout en se rangeant derrière les mêmes références, que sont notamment les sophistes et les Lumières. Cette double proximité intellectuelle peut être interprétée comme étant caractéristique d'un moment bien précis de l'histoire occidentale : celui du modernisme viennois du début du XXe siècle. Selon Jörg Kammerhofer, il existerait une sorte de « *Zeitgeist* » commun au cercle de Vienne et à la *Théorie pure du droit*[390]. Un certain nombre de facteurs historiques et sociaux, dont notamment « le statut chaotique et désorganisé de la *fin-du-siècle* » au sein de la société viennoise après la monarchie des Habsbourg, les auraient encouragés à développer des théories orientées vers la recherche de clarté et de pureté[391]. Leur modernisme se traduit par une même volonté de surmonter la « tradition » métaphysique. Kelsen, d'ailleurs, cherchait à dépasser non seulement les théories du droit naturel mais aussi les théories positivistes traditionnelles de Austin, Gerber, Laband et Jellinek. Bref, pour reprendre les termes de Friedrich Stadler, Kelsen partage avec les positivistes logiques un même cadre socioculturel, celui des « Lumières tardives » (*Late Enlightenment*)[392], caractérisé par une orientation rationaliste, technique et antimétaphysique très poussée. Il n'est alors par étonnant que leurs adversaires aient été les mêmes : les néoromantiques du XXe siècle et leurs présupposés philosophiques nourris de néoplatonisme et d'idéalisme allemand (Heidegger pour Neurath, Voegelin pour Kelsen).

189. Jörg Kammerhofer préfère tout de même parler d'un « air de famille » plutôt que d'une « identité définitionnelle » entre ces deux types de positivisme[393]. Cette précaution se comprend. Même s'ils partagent une même prétention scientifique et un combat commun contre la

---

386 Otto Neurath, « Personal Life and Class Struggle », *in Empiricism and Sociology*, ed. par Marie Neurath et Robert S. Cohen, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973, p. 282 et s.

387 Hans Hahn, Otto Neurath et Rudolf Carnap « La conception scientifique du monde : le Cercle de Vienne » (1929), *in Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits. Carnap – Hahn – Neurath – Schlick – Waismann – Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 115.

388 *Ibid*, p. 127.

389 *Ibid*, p. 109.

390 Jörg Kammerhofer, « Hans Kelsen as the Epitome of Legal Modernism », 2007, p. 2. Disponible sur le site internet : https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1566432 [consulté le 9 mars 2019].

391 *Idem*.

392 Friedrich Stadler, *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and influence of Logical Empiricism*, *op. cit.*, p. 31 et s.

393 Jörg Kammerhofer, « Hans Kelsen as the Epitome of Legal Modernism », *art. cit.*, p. 3.

métaphysique, leurs théories se sont malgré tout opposées. Elles se sont même accusées l'une l'autre d'être encore empreintes de métaphysique. Il est vrai que « la théorie pure du droit se montre simultanément proche et différente du cercle de Vienne : elle est proche parce que la fondation ultime et absolue n'est plus recherchée ; elle est différente parce qu'il n'y a aucune confusion entre l'être et le devoir-être dans la *Grundnorm*, l'ordre normatif n'est pas réduit à des faits »[394]. La différence concerne donc essentiellement l'une des quatre caractéristiques du positivisme dégagées par Kolakowski : le principe de l'unité méthodologique de la science. Les positivistes logiques le respectent, à la différence de Kelsen qui ne peut pas l'admettre en raison de son dualisme *Sein/Sollen*. Toutefois, l'opposition de Kelsen à ce principe mérite d'être nuancée, compte tenu des dernières pages de son livre *Society and Nature*.

ii. *Le caractère unitaire de la science : du dualisme au monisme*

190. Kelsen partage avec le cercle de Vienne le rejet de la métaphysique, mais il ne semble pas, à première vue, adhérer à son réductionnisme méthodologique. En effet, il a toujours cherché à conserver la spécificité de son objet d'étude, c'est-à-dire la singularité de la sphère normative. On pourrait donc penser, comme Alexandre Viala, que c'est parce que Kelsen est resté kantien, qu'il n'a jamais pu être qu'un « quasi-positiviste », pour reprendre l'expression de Alf Ross[395]. Les positivistes logiques respectent bien les quatre règles du positivisme dégagées par Kolakowski – que sont le phénoménalisme, le nominalisme, la négation de toute valeur cognitive des jugements de valeur et l'unité fondamentale de la méthode de la science. Kelsen ne respecte quant à lui que les trois premières en raison de son dualisme *Sein/Sollen*.

191. Otto Neurath accorde une attention particulière à Kelsen, surtout à son *Allgemeine Staatslehre* (1925) qu'il commente dans un article intitulé « La sociologie dans le physicalisme » (1932). Dans les passages que cite Neurath, Kelsen distingue le domaine de la *nature* et le domaine de l'*esprit*, et explique que l'Etat relève du second et non du premier. Le juriste autrichien écrit que « l'Etat est un ordre idéel, un système spécifique de normes, et non le penser et le vouloir de ces normes », « L'Etat en tant qu'autorité qui oblige est […] une *norme*, ou encore un système de normes, et en tant que tel quelque chose de fondamentalement distinct du fait »[396]. Cette distinction trouve son origine dans sa conception dualiste de la science laquelle distingue, d'un côté, les sciences de la nature qui relèvent du *Sein*, et de l'autre, les sciences normatives qui relèvent du *Sollen*. Neurath ne fait pas de concession à Kelsen. Selon lui, le juriste autrichien « n'a pas poussé jusqu'au bout l'élimination de la métaphysique »[397]. Il continue d'employer des « formulations métaphysiques »

[394] *Ibid*, p. 6.
[395] Alexandre Viala, « Le positivisme juridique : Kelsen et l'héritage kantien », *art. cit.,* p. 117.
[396] Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), *op. cit.*, p. 14-15.
[397] Anastosios Brenner, « Le positivisme logique : le cas du cercle de Vienne », *art. cit.*, p. 129.

qu'il faut rejeter car elles sont contraires à l'unité méthodologique de la science[398]. À en croire Neurath, « le dualisme des « sciences de la nature » et des « sciences de l'esprit », […] est […] un *vestige de la théologie* »[399]. La distinction kelsénienne s'appuie sur une duplication de deux mondes, celui de l'être et du devoir-être, qui est propre à la métaphysique spéculative et impropre à la science. Comme l'écrit Carl Hempel, « la division de la science en domaines différents repose exclusivement sur des différences dans la pratique de la recherche et dans la direction de l'intérêt ; il ne faut pas lui attribuer une valeur de principe. Au contraire, toutes les branches de la science sont en principe de même nature : ce sont les branches de la science unitaire, la physique »[400]. La théorie du droit de Kelsen présente donc le défaut d'être cantonnée au devoir-être, ce qui en fait une sorte d'idéalisme aux yeux des positivistes logiques. Pour eux, les normes juridiques doivent être trouvées dans la réalité par des moyens empiriques. Pour Kelsen, le dualisme *Sein/Sollen* implique que la science du droit se limite à décrire le droit, non à le prescrire. La tendance de l'empirisme logique des membres du cercle de Vienne est, en revanche, de mélanger description et prescription. Kelsen leur reproche donc de réduire le devoir-être à l'être et de confondre le descriptif et le prescriptif en considérant qu'une norme n'est rien de plus que des faits empiriques linguistiques.

192. Dans la seconde édition de la *Théorie pure du droit* (1962), Kelsen consacre plusieurs notes de bas de page au positivisme logique et plus spécifiquement au positivisme éthique de Schlick qu'il critique sévèrement. Le juriste autrichien considère que Schlick commet « l'erreur d'interpréter les normes comme étant uniquement une « reproduction d'un fait de la réalité » »[401]. Pour le positiviste logique, le droit est l'objet d'une science factuelle, au même titre que les sciences de la nature. Il n'existe donc pas de méthodologie spécifique à la science normative, mais une seule et même méthode qui est celle de la physique. Les normes sont des faits qui relèvent du domaine de l'être (*Sein*) et qui répondent au principe de causalité. Kelsen s'oppose à cette conception car, pour lui, les normes ne sont pas des faits de réalité, elles sont « des significations, plus précisément : elles sont la signification des actes qui posent les normes »[402]. Cette signification relève du domaine du devoir-être (*Sollen*) et répond au principe d'imputation. Seule une opération mentale, la supposition d'une norme fondamentale, rend possible la description des normes juridiques comme étant une sorte spécifique de « réalité ». La science du droit, en tant que science normative, n'a pour objet que les normes de *Sollen*, c'est-à-dire uniquement les significations ou les propositions de droit, « et non les actes réels qui ont pour signification les normes et qui sont unis par le lien de causalité »[403]. Pour lui, ce sont les *normes* et non les *actes* qui sont l'objet de la science du droit. Certes, le juriste autrichien reconnaît que la réduction de la science du droit aux faits empiriques résulte chez les

398 Otto Neurath, « La sociologie dans le physicalisme » (1932), *art. cit.*, p. 296.
399 *Ibid*, p. 280.
400 Carl Hempel, « Analyse logique de la psychologie » (1935), *in L'âge d'or de l'empirisme logique*, *op. cit.*, p. 483.
401 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, note 1, p. 79.
402 *Ibid*, note 1, p. 79-80.
403 *Ibid*, note 1, p. 80.

positivistes logiques de leur tendance, qu'il juge « parfaitement légitime en elle-même »[404], à exclure toute spéculation métaphysique. Cependant, il estime que cette tendance antimétaphysique n'est pas pleinement satisfaite car les membres du cercle de Vienne refusent d'admettre que les normes du droit positif sont la *signification* de faits empiriques, et non des faits empiriques en eux-mêmes ou des ordres d'entités transcendantes[405].

193. En dépit de la réalité de cette confrontation épistémologique entre Kelsen et les positivistes logiques, il apparaît que le juriste autrichien, sans pour autant abandonner son kantisme et son dualisme *Sein/Sollen*, soit plus proche qu'on ne le croit de la conception unitaire de la science défendue par le cercle de Vienne. C'est en tout cas ce qui transparait avec une très grande clarté dans *Society and Nature* (1943).

194. Dans le chapitre 7 intitulé « science de la nature et science sociale » qui lui sert de conclusion, Kelsen explique que la causalité s'est émancipée de la rétribution, et donc s'est émancipée de la théologie. Au début, l'homme ne recherchait des causes que dans les faits qui touchaient directement ses intérêts. Dans les catastrophes naturelles, c'est-à-dire dans les débordements de la nature qui pouvaient affecter sa survie, il voyait une punition. Inversement, les « faits utiles » pour lui étaient interprétés comme des récompenses[406]. De la même manière, dans l'état théologique, Comte montrait que les hommes cherchaient à expliquer les phénomènes exceptionnels dans la nature : les éclipses, les inondations, etc., c'est-à-dire le désordre, comme les conséquences du désordre dans la société.

195. La curiosité humaine s'est ensuite étendue et la notion de « loi » a été généralisée à tous les phénomènes. L'homme a commencé à interpréter tous les faits et non plus seulement ceux qui affectaient directement sa survie. L'égocentrisme (ou l'anthropocentrisme) a progressivement été abandonné dans l'interprétation de la nature[407]. Cela s'est traduit par une séparation des concepts de « cause » et de « norme » et donc de la nature et de la société. La nature n'est plus considérée comme une société organisée obéissant à des lois divines. Ce dualisme de la « cause » et de la « norme » avait déjà commencé à l'intérieur de la conception théologique du monde, notamment quand on s'est posé la question de la théodicée, c'est-à-dire de l'origine du mal, et qu'on a introduit l'idée de liberté humaine, comme limite à la toute-puissance de Dieu (le péché originel)[408]. La nature et la société sont alors considérées comme deux systèmes entièrement différents dont les faits sont interprétés par deux espèces différentes de loi : les *causes* pour la nature, les *normes* pour la société.

---

404 *Idem*.
405 *Idem*.
406 Hans Kelsen, *Society and Nature. A Sociological Inquiry*, The University of Chicago Press, Chicago, 1943, p. 263.
407 *Ibid*, p. 263-264.
408 *Ibid*, p. 265.

Dès lors, il n'est plus nécessaire d'imaginer un droit naturel crée par Dieu qui transcenderait l'ordre juridique positif[409].

196. Pour Kelsen, le dualisme de la nature et de la société est un acquis essentiel de la pensée moderne. Il précise toutefois que ce n'est « en aucun cas la dernière étape de l'évolution de la science »[410]. En effet, Kelsen reconnaît qu'au cours de l'analyse critique, la dualité être/devoir-être est elle-même apparue problématique. Certains la tiennent désormais pour une pure idéologie derrière laquelle se dissimuleraient des intérêts. Le dualisme de la nature et de la société se trouve en fait remplacé par celui de la réalité (nature) et de l'idéologie (société). « Pour la sociologie moderne, un fait social apparaît comme une partie de la réalité déterminée par les mêmes lois que les faits naturels »[411]. La sociologie moderne remet donc en cause la distinction entre la science de la nature et la science sociale ou humaine. Pour elle, il n'y a plus de différence essentielle entre une loi de la nature et une loi sociale. Nul doute que Kelsen avait ici en tête les travaux des positivistes logiques. Il termine son livre par ces mots : « Après l'émancipation complète de la causalité par rapport au principe de rétribution dans la notion moderne de « loi », la société est – du point de vue de la science – une partie de la nature »[412]. On comprend alors que, pour lui, la société pourrait à terme être résorbée dans l'ensemble des lois de la nature. Il anticipe ici très clairement l'évolution des sciences vers une unification méthodologique. Le dualisme, qu'il a tant contribué à creuser entre « cause » et « norme » ou entre « fait » et « valeur », pourrait se résorber avec la naturalisation des sciences sociales. On voit que dans ce texte il se rapproche étroitement du monisme méthodologique de Carnap et du cercle de Vienne, en faisant le pari de l'unité de la science qui pourrait un jour dépasser les dualismes introduits dans le passé et sur lesquels repose sa *Théorie pure du droit*[413].

---

[409] *Ibid*, p. 266.
[410] *Idem*.
[411] *Idem*.
[412] *Idem*.
[413] Ce rapprochement a également été repéré par Clemens Jabloner qui commente ce livre en ces termes : « dans la perspective de Kelsen durant ces années, la supposition d'une catégorie de « devoir-être » apparaît appartenir à une période de la pensée humaine qui, à un moment donné, devrait être surmontée », *in* Clemens Jabloner, « Kelsen and his Circle : The Viennese Years », *art. cit.*, p. 381. Voir aussi : Monica Garcia-Salmones, « On Kelsen's Sein : an Approach to Kelsenian Sociological Themes », *in No Foundations. An Interdisciplinary Journal of Law and Justice*, *Journal of Extreme Legal Positivism*, n°8, p. 55.

III. L'influence de la psychanalyse et de la pensée évolutionniste

197. La psychanalyse et la pensée évolutionniste sont des influences souterraines chez Kelsen, au sens où elles sont assumées moins explicitement que son kantisme et son positivisme. Elles méritent cependant d'être examinées dans la mesure où elles viennent confirmer le caractère typiquement « moderne » de son œuvre ainsi que son inscription dans le prolongement de la philosophie rationaliste et antimétaphysique des Lumières.

A. L'influence de la psychanalyse

198. Dans une thèse publiée en 1997 consacrée à la *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, Carlos Miguel Herrera proposait pour la première fois une analyse détaillée des rapports entretenus par la doctrine kelsénienne avec la psychanalyse freudienne[414]. Dans la partie intitulée « Kelsen, disciple de Freud ? »[415], il insistait tout particulièrement sur l'influence jouée par la psychanalyse dans l'élaboration de ses thèses juridico-politiques. Depuis, les rapports d'influence entre ces deux sommités viennoises ont connu dans la littérature française un regain d'intérêt, aussi bien chez les juristes[416], chez les psychanalystes[417] que chez les philosophes[418]. C'est le cas par exemple du philosophe marxiste Etienne Balibar qui a notamment cherché à montrer que Kelsen a lui aussi exercé une influence sur Freud[419]. Toutefois, cette dernière est en réalité assez périlleuse à démontrer. En raison d'un argument purement chronologique, la thèse de Balibar selon laquelle Kelsen aurait influencé Freud au moment de la rédaction de sa *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), semble à bien des égards être davantage le résultat d'une reconstruction intellectuelle hasardeuse, que celui d'une retranscription historiquement fidèle des rapports théoriques qu'ont réellement entretenus ces deux auteurs[420]. En revanche, même s'il est difficile de le prouver, il est

---

414 Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 250-260.

415 *Ibid*, p. 253 et s.

416 Carlos Miguel Herrera, « Communauté sans substance, inéluctable contrainte. Le Freud de Kelsen », *in Incidence*, Volume 3, 2007, p. 73-86. ; Géraldine Aïdan, « Les sciences du psychisme, la science du droit et le droit constitutionnel », *in Les Cahiers de l'Institut Louis Favoreu*, n°7 : « La perméabilité du droit constitutionnel aux autres sciences », Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2017, p. 103-131.

417 Marie-Claude Thomas, « Ballet autour de Freud via Kelsen », *in Quid Pro Quo*, n°5, 2010, p. 3-30. ; Sarah Terquem, « Le surmoi, un législateur ? Rousseau, Kelsen et Freud », *in Enfances & Psy*, 2012, Volume 4, n°57, p. 116-128. ; Paul-Laurent Assoun, « Le désir de Constitution à l'épreuve de la psychanalyse. Freud avec Kelsen », *in Actes de la journée d'étude sur les Perceptions extra-juridiques de la Constitution – Partie 2*, Paris Sorbonne, 15 octobre 2016, 11 p. Consulté le 11 mars 2019 sur : http://www.ledroitdelafontaine.fr/actes-de-la-journee-detude-sur-les-perceptions-extra-juridiques-de-la-constitution-partie-2/

418 Etienne Balibar, « L'invention du surmoi : Freud et Kelsen 1922 », *in Citoyen, Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris, 2011, p. 383-434. ; Elisabeth Lefort et Esteban Kaipl, « Penser l'autorité avec l'avènement de la masse », *in Trajectoires* [En ligne], Volume 8, 2014, mis en ligne le 15 décembre 2014, consulté le 10 mars 2019 sur : http://journals.openedition.org/trajectoires/1341 ; Soraya Nour Sckell, « Droit et démocratie chez Hans Kelsen. La critique kelsénienne de la personnalisation de l'Etat », *art. cit.*, p. 57-80.

419 Etienne Balibar, « L'invention du surmoi : Freud et Kelsen 1922 », *art. cit.*, p. 385.

420 Voir sur ce point la critique éloquente de Marie-Claude Thomas, « Ballet autour de Freud via Kelsen. « Freud et Kelsen, 1922, L'invention du Surmoi » d'Etienne Balibar », *art. cit.*, p. 6, 7 et 17. Marie-Claude Thomas montre

chronologiquement possible que Freud ait été inspiré par la théorie juridico-politique de Kelsen et son analyse du communisme, au moment où il a rédigé *L'avenir d'une illusion* (1927), *Malaise dans la civilisation* (1930) et sa conférence « Sur une conception du monde » (1932). Toutefois, comme ces textes ne mentionnent nullement Kelsen, il semble difficile d'en déduire quelque chose de plus qu'une simple proximité intellectuelle.

199. Avant que la première guerre mondiale n'éclate, le jeune Kelsen fut introduit par Hanns Sachs[421] aux séminaires de la *Société psychanalytique de Vienne*[422] qu'organisait Freud chaque mercredi[423]. On sait grâce à Otto Rank qui, à partir de 1906, a établi le compte-rendu détaillé de ces séminaires, que Kelsen a assisté à plusieurs de ces séminaires en 1911 et 1912[424]. Leurs contacts semblent avoir repris au début des années 1920. Durant l'été 1921, Kelsen a passé des vacances avec Freud à Seefeld dans le Tyrol du 14 août au 14 septembre[425]. Puis, de retour à Vienne, il a présenté le 30 novembre 1921 devant la *Société psychanalytique de Vienne*, un texte sur « La notion d'Etat et la psychologie sociale. À propos de la théorie freudienne des masses », qui fut publié l'année suivante dans la revue *Imago*[426]. Il s'agit du seul écrit de Kelsen dans lequel Freud est discuté de façon approfondie. Son rapport à la psychanalyse freudienne y est paradoxal puisque Kelsen se montre « à la fois admiratif et critique »[427]. D'un côté, il trouve dans la *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) de Freud « un dispositif théorique pour asseoir sa critique de la méthode hypostasiante »[428]. De l'autre, il lui reproche d'avoir considéré l'Etat « comme faisant partie du phénomène de la cohésion de masse »[429].

200. Dans « Gott und Staat »[430] (1923), Kelsen porte son attention sur un autre texte du corpus freudien, *Totem und tabu* (1913), et transpose les résultats obtenus par Freud sur le totémisme à sa théorie juridique et politique. En outre, sans pour autant se référer à lui, Kelsen mobilise assez souvent des explications psychologiques et psychanalytiques. C'est le cas notamment dans trois

---

notamment que Kelsen n'a pas pu influencer Freud dans la rédaction de *Massenpsychologie und Ich-Analyse* comme Balibar le prétend, car ce texte avait déjà été publié avant que les deux hommes ne se voient durant l'été 1921.

421 Hanns Sachs (1881-1947) abandonne son métier d'avocat pour devenir psychanalyste et disciple de Freud. Il fut le co-directeur de la revue *Imago*.

422 La *Société psychanalytique de Vienne*, créée en 1908 par Freud, venait remplacer la *Society psychologique du Mercredi* qui existait depuis 1902.

423 Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 40.

424 Voir : *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, Tome III (1910-1911) et Tome IV (1912-1928), Paris, Gallimard, 1967 et 1975, cités par Marie-Claude Thomas, *in* « Ballet autour de Freud via Kelsen », *art. cit.*, note 11, p. 5.

425 Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 40.

426 Hans Kelsen, « Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse », *in Imago. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, ed. par S. Freud, dir. par O. Rank et Hanns Sachs, Volume VIII, n°2, 1922, p. 97-141.

427 Sarah Terquem, « Le surmoi, un législateur ? Rousseau, Kelsen et Freud », *art. cit.*, p. 122.

428 Soraya Nour Sckell, « Droit et démocratie chez Hans Kelsen. La critique kelsénienne de la personnalisation de l'Etat », *art. cit.*, p. 65.

429 Clemens Jabloner, « Kelsen and his Circle : The Viennese Years », *art. cit.*, p. 383.

430 Hans Kelsen, « Gott und Staat », *in Logos*, Tome 11, 1922-1923, p. 261-284.

articles : « La démocratie, sa nature, sa valeur » (1920, 1929), « La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique » (1928) et « Forme de l'Etat et conception du monde » (1933). L'ensemble de ces textes permet de mettre en lumière les aspects de l'œuvre de Freud qui ont marqué le travail du juriste viennois au point de les intégrer parfois à ses propres développements théoriques. Les éléments biographiques et autobiographiques que Kelsen a laissés témoignent également de l'influence de Freud. Le juriste autrichien, qui reconnaît s'être intéressé à la théorie freudienne des rêves[431], aurait aussi envisagé de suivre une psychanalyse[432] ; il a en outre interprété sa relation personnelle avec Fritz Sander en termes strictement freudiens[433]. Sans tenir compte spécifiquement de ces aspects purement biographiques et anecdotiques, notre but sera de montrer que « la pensée de Freud […] semble capitale, […] en ce qui concerne les soubassements de certaines thèses juridico-politiques de la *Reine Rechtslehre* »[434].

201. Dans le prolongement des travaux de Carlos Miguel Herrera, nous nous concentrerons sur la fonction spécifique qu'occupe la psychanalyse dans le dispositif théorique kelsénien. Nonobstant les critiques que Kelsen a adressées à Freud, nous montrerons qu'il procède à une lecture « instrumentale » de la psychanalyse en vue de servir son projet théorique personnel. Quatre aspects seront isolés. D'abord, Kelsen a trouvé dans les explications de type psychologique et psychanalytique une façon à la fois de justifier son individualisme méthodologique et de consolider sa critique des théories organiques ou holistes (1). Il a aussi soutenu une conception pessimiste de la nature humaine, fondée sur la nature agressive de l'homme, qui témoigne de son inspiration freudienne (2). Par ailleurs, les deux auteurs appartiennent à la même tradition athée et rationaliste, qui au sein de la modernité viennoise, prolonge l'irréligiosité des Lumières (3). L'empreinte de la pensée de Freud sur Kelsen s'observe enfin dans son interprétation psychologique binaire opposant l'homme démocratique à l'homme autocratique, qu'il présente à l'aide de concepts psychanalytiques (4).

202. Cette influence n'en reste pas moins difficile à caractériser car Kelsen n'est jamais allé jusqu'à adhérer à la psychanalyse ou à la défendre. Il a même émis de sérieux doutes à son sujet, notamment sur son caractère scientifique et thérapeutique. L'influence que Freud a eue sur lui ne se mesure donc pas par sa fidélité à sa pensée car jamais il n'a épousé les finalités de la psychanalyse. En revanche, il s'en est servi comme « moyen » en vue de poursuivre ses propres fins théoriques. C'est ainsi qu'il adopte bien des fois le vocabulaire freudien. En d'autres termes, le juriste autrichien fait siens certains outils conceptuels de Freud, mais pas les finalités théoriques qui les

[431] Hans Kelsen, « Interview de Kelsen par Eissler du 19 décembre 1953 », *in Sigmund-Freud-Archives*, Box 114, Folder 6., p. 24. Le contenu de cet interview est assez décevant. Kelsen ne se souvient plus de grand-chose…

[432] Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen. Une introduction*, *op. cit.*, p. 3.

[433] L'accusation de plagiat formulée par son ancien étudiant, Fritz Sander, fut interprétée par Kelsen comme une tentative de parricide, c'est-à-dire comme un cas typique de complexe d'Œdipe. Voir : Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 39-40.

[434] Carlos Miguel Herrera, « Communauté sans substance, inéluctable contrainte. Le Freud de Kelsen », *art. cit.*, p. 65.

accompagnent, dans le but d'élaborer son propre projet épistémologique et de le défendre face à ses adversaires.

1°) La justification psychanalytique de l'individualisme méthodologique

203. Dans son livre *Le juste et le vrai* (1995), Boudon considère que l'individualisme méthodologique est une tradition remontant à Weber et qui fut reprise par Schumpeter, Popper et Hayek. On pourrait tout à fait ajouter Kelsen à cette liste. Cette tradition est souvent mal comprise. En effet, elle ne suppose pas que les individus sont suspendus dans une forme de vide social, ni que la société est un agrégat d'individus, mais elle affirme deux choses. Premièrement, « que tout phénomène social est le résultat d'actions individuelles, et le moment essentiel de toute analyse sociologique consiste à comprendre ces actions »[435]. En second lieu, elle affirme que le moment de la compréhension étant essentiel, la validité d'une théorie sociologique ne saurait être supérieure à celles des propositions psychologiques qu'elle contient. Pour Boudon, « comprendre un comportement, une croyance, c'est établir en quoi ils font sens pour l'acteur ; c'est en déterminer les raisons »[436]. Une sociologie individualiste, comme celle de Weber, « considère l'individu et son action comme l'unité de base, l'atome de la sociologie et le seul dépositaire de l'action significative »[437]. Cela revient à éliminer des théories sociologiques, « le fantôme des concepts collectifs », comme les concepts de « conscience collective », « d'âme du peuple » ou de « personnalité de base », qui conduisent le sociologue à ignorer le sens individuel des actions et des croyances, c'est-à-dire à traiter l'individu comme un simple jouet des structures sociales[438]. On voit clairement que l'individualisme méthodologique consiste à éviter de réaliser des abstractions et d'hypostasier des concepts en en faisant des entités dotées de volontés, d'actions et de pouvoirs. L'individualisme est donc relié à une forme de nominalisme, l'une des quatre règles du positivisme selon Kolakowski.

204. La méthodologie utilisée par Kelsen, comme celle de Weber avant lui, on l'a vu, est « individualiste ». Ses précautions méthodologiques dans sa théorie générale de l'Etat en sont la preuve. C'est son individualisme méthodologique qui le conduit à récuser les définitions de l'Etat en termes de « volonté générale », de « souveraineté populaire », de « sentiment collectif » ou d'« âme collective ». À ses yeux, ce ne sont là que des abstractions hypostasiées. Seuls les individus peuvent vouloir, éprouver et agir. Il écarte donc l'idée que l'Etat serait une entité supérieure, capable d'action, de volonté et de puissance, et rappelle que ce sont toujours les individus, et les individus seuls, qui agissent (en tant que leurs représentants et en leur nom). C'est ce qui conduit Kelsen,

[435] Raymond Boudon, *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Fayard, Paris, 1995, p. 259.
[436] *Idem.*
[437] *Idem.*
[438] *Idem.*

dans son article « Dieu et l'Etat » (1923), à refuser de considérer l'Etat comme un être supra-individuel et autoritaire, car cela signifierait adopter une conception anthropomorphique et religieuse. Il précise que l'Etat, tel qu'il est conçu dans la théorie organique, « manifeste des parallèles frappants avec la théologie »[439]. « Les spéculations théologiques et juridiques sont en analogie très étroite avec les relations entre Dieu et l'homme d'un côté, et entre l'Etat et l'individu de l'autre »[440]. La croyance en l'existence d'un Etat indépendant et supérieur aux individus est liée, selon lui, à une conception holiste et métaphysico-religieuse. Contre cette dernière, il se range clairement du côté de l'individualisme méthodologique wébérien en écartant de sa théorie juridico-politique toutes les hypostases et substantialisations.

205. Cependant, si cet individualisme méthodologique doit se comprendre à partir de son rejet des concepts-substance et au profit des concepts fonctionnels et formels (pour reprendre les termes de Cassirer que Kelsen emploie parfois), il ne doit pas être interprété comme un « individualisme ontologique ou éthico-politique »[441]. Par exemple, son individualisme méthodologique n'empêche pas Kelsen de faire du concept de « classe » au sens marxiste une catégorie centrale de son analyse, et de refuser pour cette raison que l'Etat soit considéré comme le représentant de l'« intérêt général ». Ce serait une erreur, d'abord parce qu'il ne faut pas hypostasier l'Etat, et ensuite, parce que tout Etat représente les intérêts particuliers de la classe dominante. Bref, l'individualisme méthodologique de Kelsen ne signifie pas qu'il adhérerait, politiquement parlant, à une forme d'individualisme libéral – au contraire de Hayek, par exemple.

206. C'est pour défendre cet individualisme méthodologique et dans le cadre de sa critique des théories holistes, que Kelsen va recourir à des explications psychologiques (et psychanalytiques). Les écrits de Freud vont lui permettre d'expliquer les phénomènes collectifs. Grâce à la théorie freudienne, qui ne reconnaît de psychologie possible qu'à l'échelle de l'individu, Kelsen peut remettre en cause la pertinence des théories organiques de la société, de l'Etat et du droit. « C'est précisément dans cette direction, [écrit Kelsen], que l'analyse psychologique de Freud fait un travail préalable inestimable, en ramenant, avec une efficacité sans précédent, aux éléments de la psychologie individuelle, les hypostases de Dieu, de la société et de l'Etat, parées de toute la magie de mots millénaires »[442]. Kelsen fait du père de la psychanalyse son allié dans le combat méthodologique qu'il mène contre l'organicisme romantique et plus généralement contre toutes les sociologies holistes. Comme l'écrit Carlos Miguel Herrera, « la psychanalyse [lui] permet […] de

---

439 *Hans Kelsen,* « God and the State » (1922)*, art. cit.*, p. 68.

440 *Ibid*, p. 79. De façon totalement indépendante de Kelsen, qu'il ne mentionne pas dans son cours, Bourdieu écrit : « je pourrais vous citer des kilomètres de textes avec le mot « Etat » comme sujet d'actions […]. C'est une fiction tout à fait dangereuse, qui nous empêche de penser l'Etat. […] attention, toutes les phrases qui ont pour sujet l'Etat sont des phrases théologiques », *in* Pierre Bourdieu, *Sur l'Etat. Cours au Collège de France (1989-1992)*, *op. cit.*, p. 25.

441 Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 224.

442 Hans Kelsen, « La notion d'Etat et la psychologie sociale. A propos de la théorie freudienne des foules » (1922), trad. J.-L. Schlegel, *in Hermès*, n°2, CNRS Editions, Paris, 1988, p. 163.

comprendre la tendance psychologique de l'homme à hypostasier ses représentations en entités réelles »[443].

207. La psychanalyse prend donc une place stratégique dans le dispositif théorique kelsénien. Elle lui apparaît, en l'occurrence, être un bon moyen pour consolider sa critique des théories sociologiques[444]. C'est ce que montre notamment son article sur « La notion d'Etat et la psychologie sociale. À propos de la théorie freudienne des masses » (1922)[445].

208. En premier lieu, le titre de ce texte a de quoi susciter la perplexité : que peut donc bien apporter la psychologie sociale (c'est-à-dire la « psychologie des foules » de George Le Bon ou celle « des masses » de Freud) à la compréhension de la notion d'Etat et de son unité ? *A priori* rien. Même si les remarques de Kelsen tardent un peu à venir, il l'affirme nettement au bout de quelques pages : comprendre l'Etat dans sa réalité à partir de la notion de foule ou de masse lui paraît complètement inapproprié. Les « foules » de Le Bon ou les « masses » de Freud[446] sont en effet des rassemblements accidentels, éphémères ou instables, inorganisés, qui n'ont semble-t-il rien de commun avec l'institution durable, permanente et organisée qu'est l'Etat. « L'Etat est-il aussi une foule psychologique ? »[447] s'interroge Kelsen. La réponse qu'il donne est sans équivoque : « ce qu'on nomme « Etat » est une réalité totalement différente du phénomène que Le Bon a présenté comme une foule et dont Freud a donné une explication psychologique »[448]. Le problème annoncé dans le titre est donc sans objet. C'est une évidence pour Kelsen. Et parler comme le font certains de foule stable ou durable, organisée, artificielle, pour pouvoir appliquer ce concept à l'Etat n'est qu'un subterfuge sans valeur voire un mauvais jeu de mots. Une foule stable ou organisée n'est plus une foule du tout.

209. L'article s'ouvre par des questions : qu'est-ce qui constitue l'unité de l'Etat ? En quoi consiste-t-elle ? Qu'est-ce qui fait tenir ensemble la multiplicité des individus qui le composent, et

---

443 Carlos Miguel Herrera, « Communauté sans substance, inéluctable contrainte. Le Freud de Kelsen », *art. cit.*, p. 66.

444 C'est par exemple aussi le cas en 1912 au sujet de Eugen Ehrlich lorsque Kelsen le range parmi « ces juristes qui, dans une remarquable *pulsion autodestructrice*, considèrent que le remplacement total de la science du droit par la sociologie est possible et souhaitable », *in* Hans Kelsen, « Zur Soziologie des Rechtes, Kritische Betrachtungen », *in Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Volume 34, 1912, p. 602, trad. de Thomas Hochmann, *in* « Sans le normativisme, la sociologie du droit n'est rien. Hans Kelsen, critique de Eugen Ehrlich », *in Les logiques du droit : autour des formes de légitimation du pouvoir*, Mare et Martin, 2016, p. 6.

445 Hans Kelsen, « La notion d'Etat et la psychologie sociale. A propos de la théorie freudienne des foules » (1922), *art. cit.*, p. 134-165.

446 Ici un problème de traduction se pose. En allemand, Freud parle de « psychologie des masses » mais le traducteur en français, pour maintenir l'unité des références entre Le Bon et Freud, a préféré traduire par « psychologie des foules ». Nous privilégierons l'expression de « psychologie des masses ».

447 Hans Kelsen, « La notion d'Etat et la psychologie sociale. A propos de la théorie freudienne des foules » (1922), *art. cit.*, p. 148.

448 *Ibid*, p. 149. Ou encore : « que les caractères attachés à la foule psychologique ne peuvent pas s'appliquer à l'Etat, voilà qui n'a proprement besoin d'aucune preuve supplémentaire », *ibid.*, p. 150.

qui sont les seuls véritables acteurs ? Kelsen rappelle ici clairement le principe de l'individualisme méthodologique. Pour lui, l'unité de l'Etat est d'ordre juridique et c'est elle qui est présupposée par les recherches en sociologie. « L'unité, en définitive, n'est possible que sur un plan idéal, celui des normes juridiques »[449]. La recherche d'un autre fondement à cette unité supra-individuelle, dans des liens ou des interactions psychiques entre les individus, ou dans l'hypothèse d'un « esprit du peuple », d'un « sentiment commun » ou d'une « âme collective », est vouée à l'échec et ne peut aboutir qu'à des réponses illusoires reposant sur des erreurs méthodologiques[450].

210. Les théories de Le Bon et de Freud relèvent de la « psychologie sociale ». Elles sont donc toutes les deux dans l'erreur. Le Bon veut montrer que la foule fait apparaître des comportements nouveaux *sui generis* chez les individus qu'elle rassemble ; qu'elle crée une contagion de sentiments, des réactions violentes, une régression des capacités de réflexion rationnelle, c'est-à-dire une sorte d'« âme collective transitoire »[451]. Freud, en cherchant le secret de ce qui unit la masse dans les désirs, l'affectivité, l'identification à un chef qui devient l'objet d'une « fixation affective »[452], reste lui aussi dans le même registre explicatif. Il essaye comme Le Bon d'expliquer le phénomène collectif comme un phénomène de psychologie sociale. Or, pour Kelsen, la psychologie sociale n'existe pas car la psychologie ne saurait être qu'individuelle. En conséquence, « il faut présupposer une notion d'Etat extra-psychologique »[453] (c'est-à-dire juridique). Freud et Le Bon passent à côté du problème et de sa solution car, en partant de la psychologie individuelle, il est impossible d'atteindre le social ou le collectif. Comme le commente Carlos Miguel Herrera, Kelsen montre qu'« en conférant à l'âme de la foule certaines propriétés de l'individu, Freud n'est pas conséquent avec sa méthode de psychologie individuelle », c'est-à-dire « avec le principe freudien d'après lequel il n'y a de psychisme qu'individuel »[454]. Notons que sur ce point, Freud a apporté en 1923 une réponse à Kelsen[455]. Celle-ci témoigne d'un certain respect pour son travail, même s'il récuse son analyse d'après laquelle sa théorie de la psyché collective se rendrait coupable d'une hypostase : « En opposition avec une critique, par ailleurs fort intelligente et perspicace de Hans Kelsen (*Imago*, VIII, 2, 1922), je ne puis admettre que doter ainsi d'une organisation « l'âme de la masse » signifie qu'on hypostasie celle-ci, c'est-à-dire qu'on lui reconnaisse une indépendance par rapport aux processus psychiques de l'individu »[456]. Sa psychologie des masses ne serait donc pas, comme Kelsen le prétend, en contradiction avec sa méthode de psychologie individuelle.

---

[449] Carlos Miguel Herrera, « Communauté sans substance, inéluctable contrainte. Le Freud de Kelsen », *art. cit.*, p. 70.
[450] Hans Kelsen, « La notion d'Etat et la psychologie sociale. A propos de la théorie freudienne des foules », *art. cit.*, p. 136.
[451] *Ibid*, p. 143.
[452] *Ibid*, p. 146.
[453] *Ibid*, p. 138.
[454] Carlos Miguel Herrera, « Communauté sans substance, inéluctable contrainte. Le Freud de Kelsen », *art. cit.*, p. 69.
[455] Rudolf A. Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 41.
[456] Sigmund Freud, *Œuvres complètes de Freud/Psychanalyse*, Volume 16, Paris, PUF, 1991, note 2, p. 26.

211. La critique que Kelsen formule à l'égard de Freud ne va guère plus loin. Dans le reste de son article, le juriste autrichien veut montrer que le père de la psychanalyse est malgré tout resté plus cohérent que Le Bon. Même si Freud suggère que l'Etat en tant qu'unité pourrait être compris comme une masse, sa psychologie concerne l'étude des individus et s'interdit d'expliquer autre chose que des comportements individuels. Malgré tout, Freud évite généralement d'hypostasier des abstractions pour expliquer les phénomènes de groupe. Et lorsqu'il emploie le concept d'« âme collective » pour qualifier la masse, ce n'est pas pour désigner comme Le Bon un corps collectif indépendant et supérieur aux individus, mais pour décrire « le fait d'une réaction psychique similaire chez une multiplicité d'individus, donc comme un cas de parallélisme entre des processus psychiques [individuels] »[457]. En procédant ainsi, Kelsen estime que Freud « déchire le voile de l'« âme collective » hypostasiée »[458] en montrant qu'elle n'est rien d'autre que la congruence chez un certain nombre d'individus de réactions psychiques analogues. En d'autres termes, Freud réduit « la catégorie d'âme collective aux actes psychiques individuels », ce qui lui permet « d'éviter de devoir poser l'hypothèse qu'émerge un être social nouveau »[459]. Le père de la psychanalyse fait donc à ses yeux un véritable travail de nettoyage des concepts collectifs en les ramenant à leur origine psychologique individuelle[460]. C'est pour cette raison que Kelsen lui conserve toute son estime.

212. On voit bien que l'accord entre Kelsen et Freud se situe avant tout sur un plan méthodologique. Il serait donc hasardeux d'en conclure à une acceptation générale des théories freudiennes par Kelsen. Certes, le juriste autrichien note que les théories de Freud sont d'une intelligence et d'une acuité inhabituelles[461]. Mais ces termes font en réalité penser à ceux que Popper utilisait aussi pour caractériser la psychanalyse, qui était à ses yeux une pseudoscience, une construction intellectuelle ingénieuse, quand bien même elle ne satisfaisait pas aux critères de la connaissance scientifique[462]. Il est vrai que, outre son désaccord avec la psychologie sociale de Freud, Kelsen avait des doutes sérieux sur la valeur scientifique et thérapeutique de la psychanalyse. Freud, selon lui, semblait s'intéressait bien plus à la connaissance des hommes qu'à la guérison des malades[463]. Cette opinion est réaffirmée dans son « interview psychanalytique » menée par le docteur Kurt Robert Eissler en 1953[464]. On comprend alors pourquoi ce sont essentiellement des

---

457 Hans Kelsen, « La notion d'Etat et la psychologie sociale. A propos de la théorie freudienne des foules », *art. cit.*, p. 144.

458 *Ibid*, p. 145.

459 Soraya Nour Sckell, « Droit et démocratie chez Hans Kelsen. La critique kelsénienne de la personnalisation de l'Etat », *art. cit.*, p. 68.

460 Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 253.

461 Hans Kelsen, « La notion d'Etat et la psychologie sociale. A propos de la théorie freudienne des foules », *art. cit.*, p. 158.

462 Voir par exemple : Karl Popper, « The Logic and Evolution of Scientific Theory » (1972), *in All Life is Problem Solving*, trad. par Patrick Camiller, Routledge, London and New York, 1999, p. 17. : « Je ne suis pas en train de dire que Freud n'a pas eu beaucoup d'idées correctes. Je soutiens juste que sa théorie n'est pas une science empirique, car elle est strictement invérifiable ».

463 *Ibid*, p. 41.

464 Hans Kelsen, « Interview de Kelsen par Eissler du 19 décembre 1953 », *in Sigmund-Freud-Archives*, Box 114, Folder 6. Freud était à ses yeux un érudit plus intéressé à connaitre l'homme qu'à le guérir (p. 30-31).

problèmes de méthode qui amènent Kelsen, dans sa lutte contre les abstractions hypostasiées, à se référer à la psychanalyse.

213. C'est dans une perspective analogue que Kelsen se livre à un examen attentif de la sociologie de Durkheim. Le but du juriste autrichien est toujours le même : dénoncer les risques d'hypostasier des entités collectives dans les théories sociologiques[465]. D'une certaine manière, la discipline complémentaire à la science du droit apparaît être pour Kelsen la psychologie individuelle plutôt que la sociologie. Eu égard à sa critique des théories sociologiques (celle de Durkheim en particulier), Kelsen aurait probablement souscrit à ce que Freud écrivait à propos de la sociologie : étudiant « le comportement de l'homme au sein de la société, [elle] ne saurait non plus être autre chose que de la psychologie appliquée »[466].

214. Le juriste autrichien observe que les sociologues ont tendance à attribuer à des « formations sociales » et à des faits sociaux un caractère supra-individuel, une objectivité qui les conduit à en parler comme des réalités indépendantes et supérieures aux individus[467]. Le phénomène d'hypostase est chez eux clairement en marche, ce qui les amène facilement à parler de « conscience collective » ou d'« âme collective ». Contre cette tendance dominante en sociologie, il réaffirme le principe freudien énoncé précédemment : « les processus psychiques interindividuels et subjectifs sont […] la seule chose réelle »[468]. Or, Durkheim définit le fait social comme un fait extérieur aux individus, antérieur à eux, et qui s'impose de façon contraignante, c'est-à-dire comme une « chose ». C'est l'idée qu'il faut traiter les faits sociaux comme des faits d'observation. Il fait ainsi de la société une réalité *sui generis*, irréductible à une simple somme d'individus et qui possèderait ses caractères propres. Selon Kelsen, cette méthode est « l'application d'une conception naïvement substantialiste et donc mythologique à l'observation du comportement humain »[469]. Il ajoute que le fondateur de l'école française de sociologie ignore la distinction essentielle entre fait et valeur et confond en permanence les deux plans. Il confond aussi le fait de la contrainte (sociale) et la valeur de l'obligation (morale), ce qui le conduit à faire de la société une sorte de divinité, une « autorité morale supérieure qui possède un type de transcendance semblable à celui que les religions assignent à la divinité »[470]. Enfin, il révèle que Durkheim confond en permanence expliquer et justifier, le descriptif et le normatif, ce qui tend à faire de sa théorie une idéologie.

---

465 « Son recours à la psychanalyse doit servir plutôt à renforcer sa critique de la sociologie psychologique moderne, dès lors que la critique de Freud à Le Bon est du même genre que la critique de Kelsen à la sociologie holiste », *in* Soraya Nour Sckell, « Droit et démocratie chez Hans Kelsen. La critique kelsénienne de la personnalisation de l'Etat », *art. cit.*, p. 66.

466 Sigmund Freud, « D'une conception de l'univers » (1932), *in Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1936), trad. de l'allemand par Anne Berman, Gallimard, Paris, 1971, p. 237.

467 Hans Kelsen, « La notion d'Etat et la psychologie sociale. A propos de la théorie freudienne des foules », *art. cit.*, p. 153.

468 *Idem*.

469 *Ibid*, p. 155.

470 *Ibid*, p. 157.

215. En somme, Kelsen retient de Freud le principe d'après lequel le social ne peut être appréhendé qu'à partir de l'individu, et rejette sur ce fondement sa psychologie des masses. En un sens, il radicalise son principe méthodologique, et s'en sert pour juger non-pertinentes toutes les théories fondées sur une méthodologie holiste, y compris celle de Freud lui-même dans sa psychologie des masses. Mais les leçons que Kelsen tire de la psychanalyse ne se limitent pas à cet aspect. Le juriste autrichien lui emprunte aussi sa conception pessimiste de la nature humaine d'après laquelle l'homme serait par nature agressif.

2°) Une même anthropologie pessimiste

216. L'anthropologie pessimiste de Kelsen peut en un sens être rapprochée de celle de Hobbes dans le *Léviathan* pour qui, selon la célèbre formule, « l'homme est un loup pour l'homme ». Mais, comme le montre Métall, la vraie source d'inspiration de son pessimisme anthropologique est la philosophie de Schopenhauer qu'il a lu au lycée[471]. Dans son interview psychanalytique, Kelsen considère que les écrits de Freud attestent que le psychanalyste « était un fils typique du XIXe siècle, qu'il était essentiellement déterminé par la philosophie pessimiste de Schopenhauer »[472]. Cette dernière, selon laquelle « souffrir est l'essence même de la vie »[473], constituait « une référence très importante dans la culture allemande »[474] de leur époque. Il n'est donc pas étonnant que le juriste viennois ait en partage avec le psychanalyste une telle anthropologie pessimiste[475], et qu'il ait souvent utilisé les concepts freudiens pour en rendre compte.

217. Contre la vision optimiste et idéalisée de l'homme véhiculée par les jusnaturalistes et les marxistes, Kelsen oppose une vision pessimiste et réaliste de la nature humaine. Cette dernière, placée au fondement de sa théorie juridico-politique, s'accorde parfaitement avec les résultats de la psychanalyse. La psychanalyse freudienne, et plus encore celle de Alfred Adler[476], donne en effet une place importante aux pulsions agressives de l'être humain en reconnaissant pleinement la nature conflictuelle des rapports entre les hommes. Kelsen estime quant à lui que la croyance en une société unie et non conflictuelle témoigne de la méconnaissance profonde de la nature

[471] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 3-4.
[472] Hans Kelsen, « Interview de Kelsen par Eissler du 19 décembre 1953 », *in Sigmund-Freud-Archives*, Box 114, Folder 6., p. 32.
[473] Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* (1819), trad. en français par Auguste Burdeau, Librairie Félix Alcan, Paris, 1912, p. 474.
[474] Carlos Miguel Herrera, *Théorie politique et juridique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 255.
[475] Notons que Otto Weininger, qu'ils ont tous les deux connu, est aussi considéré par certains commentateurs comme ayant exercé une influence importante sur le caractère pessimiste de leurs conceptions de la nature humaine. Voir par exemple : Clemens Jabloner, « Kelsen and his Circle : The Viennese Years », *art. cit.*, note 72, p. 384.
[476] Carlos Miguel Herrera, *Théorie politique et juridique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 257.

humaine[477]. Ce n'est pas la société qui est mauvaise et qui a rendu l'homme « méchant » et « corrompu », ni le « capitalisme », mais c'est la nature humaine elle-même qui est en cause. L'homme est par nature méchant, égoïste et agressif. La contrainte de l'Etat lui apparaît alors comme étant un mal nécessaire pour dominer les conflits inhérents à la société. C'est pourquoi la théorie marxiste du « dépérissement de l'Etat », c'est-à-dire « l'idée d'une condition sociale non régulée par un ordre coercitif »[478], n'est à ses yeux qu'une « supposition utopique »[479]. À la différence d'Alfred Adler qui cherchait à concilier la psychanalyse avec ses convictions marxistes, Kelsen critique la conception politique marxiste par le biais de la psychanalyse[480].

218. Dans le cadre de son anthropologie pessimiste, Kelsen a repris une partie du vocabulaire freudien. Dans un article de 1941, il écrit que l'illusion d'un ordre social naturel et d'un retour à la nature « repose sur la croyance que l'homme est bon « par nature ». *Elle ignore l'instinct inné d'agression des hommes*. Elle ignore le fait que le bonheur d'un homme est souvent incompatible avec le bonheur d'un autre, et qu'en conséquence, un ordre naturel juste qui garantit le bonheur de tous, sans répondre au désordre par des mesures de contrainte, n'est pas compatible avec la « nature » des hommes telle que nous la connaissons »[481]. Son anthropologie pessimiste le conduit à soutenir une position antinaturaliste et artificialiste, tout comme le faisaient aussi à l'époque les philosophes contractualistes des Lumières. Grâce à un artifice (l'Etat), l'homme s'extirpe d'une nature violente dominée par les instincts agressifs de chacun. Kelsen ne prône donc pas un « retour à la nature » comme certains jusnaturalistes pouvaient le faire. En digne représentant de la modernité désenchantée, il estime que l'homme doit se libérer ou s'émanciper de la nature par un recours à l'artifice. Ce dernier, par la contrainte étatique, permet le refoulement et la répression des désirs naturels des hommes.

219. On voit ici la proximité des analyses de Kelsen avec celles de Freud, en particulier dans *Das Unbehagen in der Kultur* (1929). Le psychanalyste y expose que le malaise et la souffrance de l'homme sont naturels, irréductibles et nécessaires, et que la culture (ou la civilisation) ne peut qu'essayer de canaliser les pulsions destructrices qui l'animent. « L'édifice de la civilisation, [écrit Freud], repose sur le principe du renoncement aux pulsions instinctives […]. Ce « renoncement culturel » régit le vaste domaine des rapports sociaux entre humains »[482]. Dans *Die Zukunft einer Illusion* (1927), il justifiait l'inéluctabilité de la contrainte culturelle (ou civilisationnelle) de la façon

---

477 *Ibid*, p. 251.

478 Hans Kelsen, « The Law as Specific Social Technique », *in University of Chicago Law Review*, Volume 9, n°1, 1941, p. 84

479 Hans Kelsen, *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus* (1920), 3e édition, Hirschfled, Leipzig, 1923, p. 125.

480 Carlos Miguel, *Théorie politique et juridique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 257.

481 Hans Kelsen, « The Law as Specific Social Technique » (1941), *art. cit.*, p. 84. Nous soulignons en italique.

482 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* (1930), trad. en français par M. et Mme Odier, *in Revue française de Psychanalyse,* Tome VII, n°4, 1934, p. 724.

suivante : « pour nous résumer, deux propriétés largement répandues parmi les hommes sont responsables de ce que les dispositifs culturels ne peuvent être maintenus que par une certaine dose de contrainte – les hommes, en effet, n'ayant pas spontanément plaisir à travailler et les arguments ne pouvant rien contre leurs passions »[483]. Traduit dans le langage kelsénien, cela revient à dire que le système de contrainte de l'Etat, même s'il n'est pas naturel, est inévitable et incontournable. Il est seul à même d'encadrer les pulsions agressives que l'homme possède par nature.

220. Au début des années 1920, Kelsen rejette l'idéal communiste sur le fondement du caractère égoïste de la nature humaine qui ne peut pas être modifié. Freud ne procède pas autrement au début des années 1930, et l'on peut émettre l'hypothèse avec Carlos Miguel Herrera qu'il se soit inspiré des écrits de Kelsen, notamment de *Socialisme et Etat* (1920), pour rédiger *Malaise dans la civilisation* (1930)[484]. Dans ce texte, le père de la psychanalyse considère que l'homme est naturellement « tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain », en l'occurrence, « d'exploiter son travail sans dédommagements »[485]. Dès lors, la croyance des communistes selon laquelle, en supprimant la propriété privée, les hommes se délivreraient de leurs pulsions agressives, n'est à ses yeux qu'une « illusion »[486]. L'agressivité humaine, écrit-il, peut s'exprimer à l'encontre d'autrui par bien d'autres moyens que la propriété privée. Pour satisfaire ses pulsions agressives, l'homme peut aussi « humilier » son prochain, « l'utiliser sexuellement sans son consentement », « lui infliger des souffrances », « le martyriser » ou « le tuer »[487]. Bref, supprimer la propriété privée ne changerait rien à la nature agressive de l'homme et ne pacifierait pas non plus ses relations sociales.

221. Dans une même veine, Kelsen refuse de faire de la « propriété » le produit artificiel de l'exploitation capitaliste, comme un marxiste pourrait le prétendre, et propose plutôt une interprétation de la propriété d'ordre psychologique. Cette dernière ne serait pas artificielle mais naturelle, c'est-à-dire conforme à la « nature psychique de l'homme » (*die seelische Natur des Menschen*), lequel a un « instinct de propriété » (*Eigentumstrieb*). Le capitalisme serait même susceptible de correspondre plus ou moins à la nature humaine, en ce qu'il serait l'expression d'une « pulsion indestructible » (*unverwüstlichen Trieb*) de l'homme qui l'encouragerait à exploiter le travail des autres. L'exploitation économique, comme n'importe quel autre type d'exploitation, aurait ainsi une « racine psychique » (*seelische Wurzel*) et serait condamnable au même titre que la nature humaine elle-même[488]. Notons que Kelsen emploie parfois le concept de « volonté de puissance » (*Wille zur*

---

[483] Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion* (1927), trad. de l'allemand par Anne Balseinte, Jean-Gilbert Delarbre et Daniel Hartmann, Quadrige, PUF, Paris, 1995, p. 8.
[484] Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 256.
[485] Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* (1930), *op. cit.*, p. 736.
[486] *Ibid*, p. 738.
[487] *Ibid*, p. 736.
[488] Hans Kelsen, *Sozialismus und Staat* (1920), *op. cit.*, p. 93, *in* Carlos Miguel Herrera, « Communauté sans substance, inéluctable contrainte. Le Freud de Kelsen », *art. cit.*, p. 70-71.

Macht) de Nietzsche[489] pour souligner « le besoin indestructible qu'a l'homme de gouverner les autres »[490] et, par là-même, pour relativiser les idées de Marx et ne pas considérer l'exploitation économique comme la source unique de toutes les injustices sociales. La psychanalyse lui permet en fait de comprendre que « l'homme est avant tout un être conflictuel, susceptible de mettre en danger à tout moment l'ordre social, même le plus « juste », s'il n'est pas efficacement contrôlé »[491].

222. En définitive, pour Kelsen, la nature agressive de l'homme justifie l'existence de la contrainte de l'Etat, c'est-à-dire de la domination politique. Il apparaît alors, comme le note Carlos Miguel Herrera, que la psychanalyse apporte « des assises scientifiques [à son] pessimisme anthropologique, elle donne un fondement à [sa] conception qui s'oppose à concevoir une société sans domination, sans contrainte, bref, sans Etat »[492]. Toutefois, les conséquences politiques de son anthropologie pessimiste (la justification de la contrainte étatique) ne font pas pour autant de lui un conservateur politique hostile à tout changement et à toute critique de l'autorité politique. Bien au contraire, le juriste autrichien estime que, grâce notamment à la psychanalyse freudienne, l'autorité politique a été désacralisée, ce qui rend possible désormais de l'appréhender d'un point de vue strictement technique. La psychanalyse ouvre ainsi la voie chez Kelsen à « un point de vue politique réformiste, puisqu'aucun contenu n'est immuable »[493]. Cette fonction désacralisante de la psychanalyse a été très appréciée par Kelsen. Très tôt, il a repris à son compte les analyses et le lexique freudiens pour défendre sa conception du monde relativiste, rationaliste et athée, face aux appréhensions métaphysico-religieuses et absolutistes de ses adversaires.

3°) Un même athéisme rationaliste

223. Si on s'interroge plus largement sur les rapports de Kelsen avec la psychanalyse, on constate que s'il existe une affinité intellectuelle profonde entre les deux, elle se situe aussi sur un autre plan : celui de leur rejet commun de la religion. Métall note à ce propos que Kelsen « s'inscrit dans la lignée de l'athéisme rationaliste de Sigmund Freud »[494]. Ce dernier se définissait lui-même comme un « juif sans Dieu », un « athée militant »[495] et un « destructeur d'illusions »[496]. Peter Gay a bien mis en évidence l'importance de cet aspect qui avait été plutôt négligé pour la compréhension de son œuvre. Freud se réclamait ouvertement de la pensée des Lumières dont il était un héritier

[489] Hans Kelsen, « God and the State » (1922), *art. cit.*, p. 66.
[490] Hans Kelsen, « Die politische Theorie des Sozialismus », *in Österreichische Rundschau. Deutsche Kultur und Politik*, Volume 19, 1923, p. 129.
[491] Carlos Miguel Herrera, « Communauté sans substance, inéluctable contrainte. Le Freud de Kelsen », *art. cit.*, p. 72.
[492] Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 260.
[493] *Idem*.
[494] Rudolf A. Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 6.
[495] Peter Gay, *A Godless Jew. Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven and London, 1987, p. 37.
[496] *Ibid*, p. 31.

fidèle. Gay indique qu'il pouvait citer Voltaire, Diderot, Lichtenberg et Lessing dont les écrits lui étaient familiers[497] et qu'il avait été formé dans l'atmosphère du positivisme et du matérialisme médical de la fin du XIXe siècle. Dans une lettre de 1918 à son ami Oskar Pfister, le père de la psychanalyse posait cette question rhétorique : « pourquoi aucun dévot n'a créé la psychanalyse, pourquoi a-t-il fallu attendre un juif sans Dieu ? »[498]. Tout cela ne pouvait qu'être profondément sympathique à Kelsen qui, lui aussi d'origine juive, avait rompu avec la religion. Comme Freud, on peut dire qu'il était profondément antireligieux. C'est pourquoi son combat pour la science a surtout été dirigé contre la religion, ou plus précisément contre les résidus de pensée métaphysico-religieuse qu'il repérait et dénonçait dans les théories de ses adversaires, et notamment dans celle de son ancien élève, Eric Voegelin.

224. Cette proximité entre le père de la psychanalyse et le juriste autrichien n'a en fait rien de surprenant. Tous les deux appartiennent au même milieu intellectuel viennois, à une époque où la lutte de la science contre la religion était encore un enjeu réel donnant lieu à de nombreux ouvrages. Si on veut se référer à un roman contemporain majeur, *La montagne magique* (1924) de Thomas Mann, Freud et Kelsen sont des « Settembrini », ils appartiennent à la tradition irréligieuse et antimétaphysique des Lumières, et sont en lutte perpétuelle contre les « Naphta »[499]. Il est remarquable que les principaux textes de Kelsen dans lesquels Freud est mobilisé, aient été écrits alors que le père de la psychanalyse n'avait pas encore pleinement développé sa critique de la religion, qu'on trouvera notamment dans *L'avenir d'une illusion* (1927) et dans son article « Sur une conception du monde » (1932). Mais ce qui intéressait déjà Kelsen dans les théories de Freud, notamment dans *Totem et Tabou* (1913)[500], c'était leur vertu démystificatrice, celle par exemple qui lui permettait de démasquer, derrière le Dieu des religions monothéistes, le père terrestre protecteur de ses enfants et même le mâle dominant et tyrannique de la horde primitive.

225. Dans son article « Dieu et l'Etat » (1923), Kelsen transpose les thèses freudiennes à sa philosophie politique. D'un point de vue psychologique, explique-t-il, les questions religieuse et sociale sont identiques, ou pour le dire autrement, l'expérience que l'homme se fait de Dieu n'est pas différente de celle qu'il se fait de la société. « Entre le culte de Dieu et le culte des idoles – du point de vue psychologique au moins, car le point de vue théologique n'est pas discuté ici – il n'y a pas de différence essentielle »[501]. Le juriste autrichien débute donc son article en établissant un

---

497 *Ibid*, p. 42.

498 *Ibid*, p. 37.

499 Il s'agit de deux personnages dans *La montagne magique* qui défendent deux conceptions du monde opposées en tout point. Settembrini est un humaniste, progressiste, démocrate, rationaliste, athée et héritier des Lumières. Naphta est un mystique, conservateur, nationaliste et héritier du romantisme. Le personnage principal, Hans Castorp, subit l'influence de ces deux personnages antagonistes tout au long du livre, *in* Thomas Mann, *La montagne magique* (1924), Tome 1 et Tome 2, trad. par Maurice Betz, Fayard, Paris, 1931, 1018p.

500 Sigmund Freud, *Totem et Tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs* (1913), Payot, Paris, 1965, 186p.

501 Hans Kelsen, « God and the State » (1922), *art. cit.*, p. 65.

« parallélisme psychologique »[502] entre le religieux et le social, dont le but évident est de disqualifier la théologie. En premier lieu, les attitudes de l'homme vis-à-vis de Dieu et de la société coïncident avec la croyance en un « être autoritaire supra-individuel »[503]. Cette croyance, qu'elle soit dirigée vers l'autorité religieuse ou vers l'autorité sociale, résulte d'une même « expérience psychique élémentaire », l'expérience que l'enfant se fait de l'autorité du père. « Toute autorité est par la suite expérimentée comme le père » : les dieux, les idoles, les chefs politiques ne sont que des « substituts de père »[504].

226. Du fait de cette expérience psychique élémentaire, l'homme est amené à la fois à se soumettre volontairement à l'autorité (qu'elle soit religieuse ou politique), et à vouloir qu'autrui en fasse autant. L'attitude psychique des hommes est en cela équivoque. Semblable à la « tête de Janus »[505], l'homme est psychologiquement tiraillé entre l'instinct *de se soumettre* à l'autorité à laquelle il croit et s'identifie, et celui *de soumettre les autres* à elle, ou encore, entre l'instinct d'être dominé et celui de dominer (indirectement, à travers l'autorité à laquelle il croit et s'identifie). « Tout comme le primitif à une certaine époque qui, lorsqu'il enfile le masque de l'animal-totem qui est l'idole de sa tribu, peut commettre toutes les transgressions qui sont autrement interdites par des normes strictes, l'homme civilisé aussi, derrière le masque de son Dieu, de sa nation ou de son Etat, peut extérioriser tous ses instincts qu'il doit, en tant que simple membre, soigneusement refouler au sein du groupe »[506]. En retirant le masque de la domination, qu'elle soit religieuse ou sociale, on s'aperçoit que ce n'est jamais Dieu qui punit ou récompense, ou l'Etat qui condamne et fait la guerre, mais uniquement et toujours des hommes qui contraignent d'autres hommes[507]. Kelsen traduit sur le plan épistémologique les résultats obtenus grâce à la psychanalyse, et arrive à la conclusion (toujours la même) qu'il faut se garder d'hypostasier Dieu, l'Etat ou la nation en les personnifiant. En cela, la théorie dualiste du droit et de l'Etat procède exactement de la même manière que la théologie vis-à-vis de Dieu. Elle enfile le masque totémique en faisant de l'Etat un « être autoritaire supra-individuel ». Mais grâce à la psychanalyse freudienne, il est possible désormais de comprendre et d'éviter une telle erreur méthodologique. Si l'on veut regarder le vrai visage de l'Etat, il ne faut pas l'interpréter comme s'il était une personne. Il faut au contraire l'interpréter d'un point de vue strictement juridique, c'est-à-dire comme un ordre juridique[508]. Enfin, ce texte montre que, pour Kelsen, les progrès réalisés par la science moderne ont été rendus possibles par le processus de sécularisation. En cela, sa science du droit apparaît clairement comme une entreprise de désacralisation.

---

502 Peter Langford, « Hans Kelsen's God and the State: The Theory of Positive Law as Methodological Anarchism », *in Soft Power*, Volume 1, n°2, 2014, p. 151.
503 Hans Kelsen, « God and the State » (1922), *art. cit.*, p. 62.
504 *Ibid*, p. 65.
505 *Ibid*, p. 66.
506 *Ibid*, p. 66-67.
507 *Ibid*, p. 67.
508 *Ibid*, p. 69 et s.

227. Outre le fait de poursuivre le même objectif, celui de montrer que les doctrines religieuses sont des « illusions indémontrables »[509], Freud mobilise aussi dans *L'avenir d'une illusion* (1927) le même appareillage critique que Kelsen en recourant, lui aussi, à la philosophie du comme si de Vaihinger[510]. Dans une de ses dernières conférences intitulée « Über eine Weltanschauung » (1932), il explique que « la lutte menée par l'esprit scientifique contre la conception religieuse du monde n'est pas terminée ; elle se poursuit sous nos yeux à l'heure actuelle »[511]. Dans ce texte, le psychanalyste se fait le « porte-parole de la conception scientifique du monde »[512] pour qui la seule concurrente dangereuse est la religion. C'est ainsi que, contre la tentation infantile de croire en Dieu et de chercher l'apaisement et la consolation dans la religion, Freud encourage le développement d'une éducation « irréligieuse » et « réaliste »[513]. Dans sa *Réplique à la Nouvelle Science du Politique* (1954), le propos de Kelsen est extrêmement proche de celui tenu par Freud. En réponse à « la croisade contre le positivisme »[514] menée par son ancien doctorant, Kelsen défend une conception scientifique du monde qu'il oppose à celle métaphysico-religieuse de Voegelin. Lorsque les fondations de l'ordre social sont perturbées par des guerres ou des révolutions, l'homme, explique Kelsen, a tendance à chercher refuge dans un fondement absolu de l'ordre, et donc à revenir à des spéculations métaphysiques, quand bien même les progrès de la science ont montré leur inutilité et leur fausseté. Ce retour à des spéculations métaphysiques, il le constate dans la *Nouvelle science du politique* (1952) de Voegelin, et le regrette puisqu'elles font de son livre une idéologie politico-religieuse conservatrice. Freud écrivait « que l'esprit scientifique ne cherche nullement à empiéter sur les domaines de la religion, mais que, tout au contraire, c'est la religion qui envahit la sphère de la pensée scientifique »[515]. C'est tout à fait ce que Kelsen semble observer dans le travail de Voegelin qui se prétend scientifique mais ne serait, en réalité, qu'une idéologie religieuse.

228. Comme nous allons dès à présent le montrer, Kelsen a aussi fait usage des concepts freudiens dans son interprétation psychologique binaire des conceptions du monde politiques et philosophiques.

4°) Une psychologie politique binaire

229. Kelsen propose une interprétation psychologique binaire de la politique dans laquelle deux conceptions du mondes (*Weltanschauungen*) – qu'il fait correspondre à deux caractères psychologiques permanents – s'opposent. On fait généralement remonter l'intérêt pour la notion

[509] Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion* (1927), *op. cit.*, p. 32.
[510] *Ibid*, p. 29.
[511] Sigmund Freud, « D'une conception de l'univers » (1932), *art. cit.*, p. 223.
[512] *Ibid*, p. 210-211.
[513] Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion* (1927), *op. cit.*, p. 49-50.
[514] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 11.
[515] Sigmund Freud, « D'une conception de l'univers » (1932), *art. cit.*, p. 225.

de « *Weltanschauung* » à Dilthey[516] et à Jaspers[517]. Elle désigne une sorte de vision du monde et de la vie d'ordre intuitif, précédant toute forme d'élaboration conceptuelle. Toutefois, il est complexe de rendre compte précisément de cette notion et de la traduire en français. Freud la considérait comme une « idée spécifiquement allemande et difficile à traduire en une langue étrangère ; toute définition qu'on en donne semble maladroite »[518]. C'est probablement la raison pour laquelle le terme allemand est souvent conservé dans les textes en français[519]. Faisant ainsi « figure d'intraduisible »[520], la notion de *Weltanschauung* apparaît bien être d'une constitution « spécifiquement allemande »[521].

230. C'est au début du XXe siècle que la notion s'est imposée dans la culture et la philosophie de langue allemande. Il n'est donc pas étonnant qu'on la retrouve chez Kelsen, quand bien même, comme le remarque Carlos Miguel Herrera, les commentateurs de la théorie pure du droit ont eu tendance à l'ignorer[522]. Une telle omission peut être due au fait que cette notion n'est souvent pas prise au sérieux par les philosophes qui, lorsqu'ils l'emploient, préfèrent s'en servir comme « repoussoir »[523], en faisant notamment valoir son caractère imprécis et subjectif. On trouve pourtant chez le juriste autrichien, dès son premier livre sur Dante en 1905 jusque dans ses écrits les plus tardifs, un grand nombre de références au concept de « *Weltanschauung* ». Son principal objectif était d'établir, au moyen d'une typologique des caractères humains, une corrélation entre, d'une part, les conceptions philosophiques que les hommes se forment, et d'autre part, leurs attitudes politiques.

231. Dans son article « Politische Weltanschauung und Erziehung » (1913), Kelsen distingue nettement pour la première fois deux conceptions du monde – l'une serait optimiste, universaliste et objective, l'autre serait pessimiste, individualiste et subjective – et cherche à montrer leur enracinement dans des caractères particuliers, c'est-à-dire dans des attitudes psychologiques permanentes. La vision du monde « universaliste » ne conviendrait qu'à « une constitution psychique dont la conscience métaphysique du moi est relativement faible », à l'inverse de la vision du monde « individualiste » où la conscience du moi serait très forte[524]. La première conception du monde permettrait à celui qui l'adopte d'être dans une relation pacifique avec la société et l'Etat en raison de la nature « altruiste » de son psychisme. En revanche, la seconde placerait celui qui l'adopte

---

516 Wilhelm Dilthey, *Théorie des conceptions du monde : essai d'une philosophie de la philosophie* (1911), PUF, Paris, 1946, 329p.
517 Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin, 1919, 428p.
518 Sigmund Freud, « D'une conception de l'univers » (1932), *art. cit.*, p. 208. Notons que la traduction choisie par la traductrice Anne Berman, « conception de l'univers », exprime bien les difficultés soulevées par Freud.
519 Voir par exemple : Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 239.
520 Christian Berner, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?,* Chemins de la philosophie, Vrin, Paris, 2006, p. 17.
521 Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985, §2, p. 21., *in* Christian Berner, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?, op. cit.*, p. 17.
522 Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 239.
523 Christian Berner, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?, op. cit.*, p. 7.
524 Hans Kelsen, « Politische Weltanschauung und Erziehung » (1913), *in Die Wiener rechtstheoretische Schule*, Steiner, Stuttgart, 2010, p. 1232.

dans un rapport d'hostilité avec la société et l'Etat à cause de la nature « égoïste » de son caractère[525]. Pour le dire autrement, Kelsen oppose la « vision objectiviste » qui « prend son point de départ dans le monde pour arriver au « moi » », à la vision « subjectiviste » qui « part du « moi » souverain pour aborder la connaissance du monde »[526]. À ces deux visions du monde (objectiviste/subjectiviste), correspondraient deux caractères psychologiques permanents (altruiste/égoïste), qui mèneraient respectivement à deux attitudes politiques différentes (pacifisme/impérialisme).

232. L'opposition fondamentale que formule Kelsen entre la démocratie et l'autocratie renvoie elle aussi à cette dualité des visions du monde et des caractères psychologiques. D'un côté, la démocratie correspondrait à une vision relativiste, scientifique et positiviste. De l'autre, l'autocratie correspondrait à une vision métaphysico-religieuse. À l'origine de ces deux visions du monde auxquelles correspondraient ces deux régimes politiques, se trouveraient deux types opposés de psychologie humaine. Kelsen dresse ainsi le portrait de l'homme démocratique qui serait pacifique, sociable, universaliste, égalitaire et tolérant. L'homme démocratique reconnaitrait autrui comme un *alter ego*. Le « je » se reconnaitrait dans le « tu ». Sa personnalité l'amènerait à percevoir l'autre comme son « égal » et comme son « ami ». Ce serait un type psychologique dans lequel « le sentiment du moi est relativement modéré » et les instincts primitifs agressifs de l'homme relativement intériorisés, d'où sa tendance à l'autocritique, au sentiment de culpabilité et de responsabilité[527]. Ce type de caractère démocratique serait celui qui est le plus enclin à minimiser l'instinct de domination des hommes.

233. Kelsen poursuit en établissant le portrait de l'homme autocratique qui serait quant à lui belliqueux, agressif, particulariste, impérialiste et dominé par son désir de pouvoir. L'homme autocratique aurait une « conscience accrue de son moi ». Il serait incapable ou refuserait de « reconnaître le tu comme un être semblable à son moi originellement expérimenté »[528], et le considérerait plutôt comme un « ennemi ». Son instinct d'agressivité serait vigoureux, et son envie de prendre le pouvoir, intense. Et comme « l'identification avec l'autorité » est « le secret de l'obéissance », l'homme autocratique aurait tendance à identifier son « sur-moi ou son moi idéal » avec un chef autoritaire, c'est-à-dire un « dictateur »[529]. Il croirait donc en une « inégalité radicale entre le gouvernant et les gouvernés », alors que l'homme démocratique croirait plutôt en une forme d'égalité. Ce type de caractère autocratique ne réfrènerait pas l'instinct de domination des hommes, au contraire, il l'exacerberait.

---

525 *Ibid*, p. 1233.
526 Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.,* p. 243.
527 Hans Kelsen, « State-Form and World-Outlook » (1933), *in Essays in Legal and Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 100.
528 *Ibid*, p. 101.
529 *Idem*.

234. D'un point de vue psychologique, il semble que pour Kelsen, le caractère de l'homme soit spontanément (ou naturellement) moins démocratique qu'autocratique, et qu'en conséquence, la psychologie de l'homme démocratique puisse être considérée comme un arrachement à la nature ou comme un acquis de la modernité. En un sens, il n'y a pas de modèle de démocratie dans la nature. Pour Kelsen, la démocratie est une conquête de la culture sur la nature. En effet, comme « l'archétype de toute autorité est le père »[530], l'homme est psychologiquement disposé à accepter que le pouvoir soit détenu par un chef autoritaire auquel il identifie son sur-moi. Dans *La démocratie, sa nature sa valeur* (1929), Kelsen écrit que « l'expérience psychologique ou psychanalytique enseigne que l'on se représente l'autorité sociale comme un autorité paternelle. […] Et cette origine psychologique de l'autorité sociale met obstacle à ce que qu'on conçoive une création de l'autorité par ses sujets. Car cette idée signifierait que le père est créé par les enfants, le créateur par les créatures »[531]. Or, la démocratie implique que le chef émane du peuple par le biais de l'élection démocratique, pour un temps relativement bref, afin de permettre à tout autre individu d'accéder lui aussi à cette fonction. Le postulat démocratique de l'égalité entre les gouvernants et les gouvernés est donc moins spontané ou naturel que le postulat autocratique de leur inégalité : il est contre-intuitif. D'ailleurs, Kelsen reconnaissait qu'à la différence de la démocratie « idéale », la démocratie « réelle », comme n'importe quel autre type de régime politique, ne peut pas se passer de chefs. C'est pourquoi « la doctrine de la souveraineté populaire est aussi – très affiné et intellectualisé sans doute – un masque totémique »[532]. Comme le primitif qui, en revêtant le masque de l'animal-totem, rejouait lui-même le rôle du père, « de même dans l'idéologie démocratique, le peuple-sujet revêt le caractère d'organe investi d'une autorité inaliénable, dont seul l'exercice peut être délégué et doit toujours être délégué à nouveau aux élus »[533]. L'homme démocratique a malgré tout une interprétation du pouvoir plus intellectualisée qui, d'une certaine manière, s'est émancipée de l'interprétation « primitive » et « instinctive » qui se fondait exclusivement sur l'expérience de l'autorité du père. « L'autocratie, dans sa nature la plus profonde, est une communauté paternelle. Sa catégorie appropriée est la relation du père et de l'enfant. Sa structure n'est pas un ordre d'égaux, mais un ordre de supérieurs et d'inférieurs, c'est-à-dire une division hiérarchique »[534]. En se fondant sur les enseignements de la psychanalyse d'après lesquels l'autorité sociale est vécue comme une autorité paternelle, Kelsen conçoit alors la démocratie, dans sa dimension idéale, comme une « société matriarcale » ou « sans père », même si, dans la réalité, elle est une société « avec plusieurs pères »[535].

---

530 *Ibid*, p. 105.
531 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 96.
532 *Ibid*, p. 97.
533 *Ibid*, p. 96-97.
534 Hans Kelsen, « State-Form and World-Outlook » (1933), *art. cit.*, p. 106.
535 Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 255.

235. Kelsen insiste aussi sur l'idée que chez l'homme démocratique, le désir de pouvoir serait atténué par le désir de connaître, alors que chez l'homme autocratique, ce serait plutôt l'inverse, le désir de connaître serait limité par le désir de pouvoir. Par son esprit de tolérance et son relativisme, son rationalisme, sa valorisation du compromis et son sens de l'autocritique, l'homme démocratique aurait tendance à adopter une conception scientifique du monde. En revanche, par son esprit dogmatique et absolutiste, son irrationalisme, son intolérance et sa prétention à détenir la vérité, l'homme autocratique partagerait plus facilement une conception métaphysico-religieuse du monde. Kelsen en déduit que si la démocratie est généralement hostile à l'idéologie, l'autocratie met en revanche « la plus grande énergie à s'entourer d'idéologies mystico-religieuses »[536]. Le rapport qu'entretient l'homme à la science et à l'idéologie trouverait lui aussi son origine dans son caractère psychologique. Dans « La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique » (1928), Kelsen écrit que « ce qui caractérise le type de vision du monde scientifique et critique, c'est justement l'effort acharné de faire tenir la connaissance à l'écart de toutes les influences qui résultent trop facilement des désirs et intérêts subjectifs propres. Comme il règne ici un équilibre entre le dénigrement et la surestimation de soi, l'effort peut être entrepris *d'expulser le moi du processus de la connaissance*. L'idéal d'objectivité est ici déterminant. D'où la prépondérance de la logique, mais aussi la tendance au relativisme. Car c'est plus dans la sphère de la volonté que dans celle de la connaissance que l'idée absolu a ses racines psychologiques. Tel est le fondement philosophique et psychologique de cette théorie du droit qui renonce sérieusement à toute hypothèse d'un droit naturel et que l'on appelle positivisme juridique »[537]. Sa théorie pure du droit serait donc scientifique car elle serait parvenue à expulser le moi du processus de connaissance.

236. Comme nous le montrerons par la suite, Kelsen utilise cette dichotomie pour répartir les penseurs et les philosophes en deux catégories. D'un côté, il y a les démocrates empiristes et relativistes, au nombre desquels il compte les sophistes, Locke, Hume et Kant (dans une certaine mesure) en tant qu'admirateur de la révolution française et critique de la terreur et de l'enthousiasme. De l'autre, il y a les autocrates qu'on trouve principalement chez les métaphysiciens et les absolutistes tels que Platon, Thomas d'Aquin, Leibniz, Hegel, etc. On peut y voir un procédé argumentatif permettant de disqualifier en bloc ceux qu'il considère comme ses adversaires théoriques. En outre, nous montrerons par la suite qu'une telle opposition peut être relativisée par des exemples d'auteurs qui, tout en développant une pensée métaphysique ou religieuse, n'en sont pas moins des démocrates. En cela, on peut considérer que le réductionnisme psychologique de Kelsen est un peu simpliste, même s'il a des vertus éclairantes[538].

---

536 Hans Kelsen, « State-Form and World-Outlook » (1933), *art. cit.*, p. 104.

537 Hans Kelsen, « La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique » (1928), *art. cit.,* p. 482. Nous soulignons en italique.

538 Toutefois, Kelsen n'est pas le seul à avoir établi une telle typologie. Nous verrons ultérieurement que Bertrand Russell a également établi une correspondance, entre pensée philosophique et orientation politique, qui se trouve être très semblable à celle de Kelsen. La psychologie politique binaire de Kelsen pourrait aussi être rapprochée des *Etudes sur la personnalité autoritaire* (1950) menées par Theodor W. Adorno. Ce livre, réalisé à partir de questionnaires

237. Nous venons de présenter la proximité intellectuelle du juriste viennois avec le père de la psychanalyse. À bien des égards, il est apparu que Kelsen s'est servi des thèses freudiennes pour fonder le cadre épistémologique et anthropologique de sa théorie juridico-politique. Cette influence de Freud n'est à nos yeux pas anodine. Elle révèle, pour ce qui nous concerne, leur filiation commune avec la tradition rationaliste et antimétaphysique des Lumières[539].

B. L'influence de la pensée évolutionniste

238. On fait souvent remonter au XIXe siècle – principalement aux travaux de Jean-Baptiste de Lamarck, de Charles Darwin et de Herbert Spencer – l'origine de la pensée évolutionniste. Il est aussi néanmoins possible de distinguer une forme de « pré-évolutionnisme » au siècle des Lumières, chez Anne-Robert Jacques Turgot ou Adam Smith par exemple[540]. Concernant Lamarck et Darwin, il s'agissait d'un évolutionnisme « biologique ». Le premier a élaboré une théorie biologique de la transmutation des espèces dans sa *Philosophie zoologique* (1809), et le second, une théorie biologique de la sélection naturelle dans *L'origine des espèces* (1859). À la même époque que Darwin, Spencer soutenait quant à lui un évolutionnisme « social » (qualifié parfois de « darwinisme social »), d'après lequel l'évolution des sociétés était supposée suivre les mêmes règles que celles de l'évolution biologique des espèces. En appliquant de la sorte des principes biologiques à la société[541], le spencérisme a ouvert la voie au racisme évolutionniste. Un nombre considérable de théories racistes se sont en effet engouffrées dans une lecture biaisée et instrumentalisée du darwinisme. De l'idée de « sélection naturelle » en biologie, on est passé, sans aucune justification scientifique sérieuse, à l'idée de lutte des races et au postulat de leur inégalité[542]. En outre, l'anthropologie (ou

---

et d'entretiens auprès d'une population variée (étudiants et adultes de différents milieux sociaux), est fondé sur une hypothèse principale formulée dès l'introduction : « les convictions politiques, économiques et sociales d'un individu forment souvent un modèle vaste et cohérent comme si elles étaient reliées par une « mentalité » ou un « esprit », et ce modèle est l'expression de tendances profondes dans sa personnalité » (p. 7). Dans la même page, Adorno emploie le terme de « vision du monde » pour caractériser cette mentalité. Son but est de dégager la structure psychologique de l'individu potentiellement fasciste, c'est-à-dire l'individu dont la structure le rend particulièrement réceptif à la propagande anti-démocratique : par son conventionnalisme, sa tendance à se soumettre à l'autorité, sa superstition, sa stéréotypie, son agressivité autoritaire, etc. Cette enquête se réfère aussi massivement aux concepts de la psychanalyse pour étayer son propos, tels que la recherche d'une figure paternelle dans l'autorité d'un chef, la référence au complexe d'Œdipe, etc., *in* Theodor W. Adorno, *Etudes sur la personnalité autoritaire* (1950), Allia, Paris, 2007, 435p.

539 Thomas Mann écrit par exemple : « Le but qu'elle [la psychanalyse] assigne est un ordre de vie nouveau, digne d'exister, fondé sur la prise de conscience, la liberté et la vérité. On peut y voir d'après ses moyens et ses objectifs un prolongement de l'*Aufklärung* […]. Elle est, nous nous en déclarons convaincu, l'une des pierres les plus solides qui aient jamais contribué à édifier l'avenir, demeure d'une humanité affranchie et parvenue à la connaissance », *in* Thomas Mann, « Freud et la pensée moderne » (1929), *in Sur le mariage, Lessing, Freud et la pensée moderne, Mon temps*, ed. Aubier-Flammarion bilingue, Paris, 1970, p. 149.

540 Daniel Becquemont, « évolutionnisme », *in Dictionnaire historique et critique du racisme*, dir. par Pierre-André Taguieff, Quadrige, PUF, Paris, 2013, p. 657.

541 Thomas C. Durand, *L'ironie de l'évolution*, Seuil, Paris, 2018, p. 34.

542 « Antérieur à l'évolutionnisme biologique, théorie scientifique, l'évolutionnisme social n'est, trop souvent, que le maquillage faussement scientifique d'un vieux problème philosophique dont il n'est nullement certain que

l'ethnologie) a aussi été dominée jusqu'aux années 1950 par la pensée évolutionniste, ce qui s'observait notamment par l'emploi du terme « primitif »[543] pour décrire les sociétés « traditionnelles » ou « sans écriture ».

239. Sans insister davantage sur ces différentes versions de l'évolutionnisme, le propre de ce courant de pensée est de considérer que l'humanité suit rigoureusement et implacablement des lois de succession dont la science est capable de rendre compte. Deux aspects de la pensée évolutionniste nous intéressent présentement car on les retrouve chez Kelsen. En premier lieu, les explications évolutionnistes ont comme caractéristique d'être areligieuses. Qu'elles concernent les espèces ou les sociétés, elles sont des explications immanentes qui ne font pas appel à un principe éternel ou transcendant. En ce sens, l'évolutionnisme implique une forme de scepticisme religieux ou d'athéisme qui a pu être interprété comme un contre-récit de la Genèse. L'homme n'est plus considéré comme une création de Dieu à son image. Il n'est plus le fruit d'un plan divin. Il est d'origine animale. Il est le résultat de processus naturels évolutifs qui sont indépendants d'une quelconque volonté divine. La pensée évolutionniste se conjugue alors parfaitement avec l'athéisme du monde moderne, et semble tout à fait pouvoir être appréhendée comme un produit de la sécularisation et de la laïcisation de l'Occident. En un sens, on peut même dire que l'évolutionnisme est un trait typique des sociétés déjà très sécularisées de l'Europe du XIXe siècle. D'ailleurs, la pensée évolutionniste a très rapidement provoqué des réactions virulentes de la part des Eglises, en particulier des créationnistes.

240. En second lieu, la pensée évolutionniste s'est aussi accompagnée d'une forme d'ethnocentrisme (européocentrisme) qui allait de pair avec la croyance dans le progrès de l'humanité. L'homme occidental était considéré comme plus évolué que le « primitif ». L'humanité aurait franchi de façon progressive les étapes essentielles de son évolution, passant de la sauvagerie à la civilisation. La raison humaine ne serait pas donnée par avance, mais résulterait d'un progrès réalisé au cours du « processus général de civilisation »[544]. Les sociétés traditionnelles correspondraient donc à un état antérieur et inférieur de notre propre évolution historique. Toutes les sociétés passeraient par les mêmes étapes et suivraient une ligne de développement unique, mais la société moderne occidentale serait en avance par rapport aux autres. Dans ce cadre, les anthropologues et les ethnologues ont cherché à montrer que « enfance de l'humanité et enfance de l'homme se représentaient l'une l'autre en miroir »[545]. Certains caractères infantiles, tels que l'immaturité et l'irrationalité, ont ainsi été attribués aux « primitifs » dont la mentalité serait restée bloquée à un stade « mystique », « prélogique » et « pré-conceptuel ». Les peuples d'Australie

l'observation et l'induction puissent un jour fournir la clef », *in* Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973, p. 387.

543 Frédéric Keck, « primitif », *in Dictionnaire historique et critique du racisme*, *op. cit.*, p. 1389.

544 Daniel Becquemont, « évolutionnisme », *art. cit.*, p. 657.

545 *Ibid*, p. 659.

centrale, les Papous de Nouvelle-Guinée, les Bantous d'Afrique du Sud, ou encore les Eskimos de l'Arctique représentaient « la survivance des hommes préhistoriques »[546]. En les observant, ethnologues et anthropologues pensaient pouvoir saisir ce qu'a été l'histoire de l'Homo sapiens depuis ses débuts. Notons au passage que les considérations de Freud sur les sociétés « primitives », en particulier dans *Totem et Tabou* (1913), montrent que lui aussi était tributaire de la pensée évolutionniste de son temps[547].

241. François Ost et Michel van de Kerchove interprètent la pensée de Kelsen comme reposant entièrement sur l'idée d'une « évolution de l'histoire allant (de façon non nécessaire cependant) de l'obscurantisme primitif à l'émancipation progressive des peuples liée à la laïcisation des mentalités »[548]. Kelsen décrit en effet l'évolution de la pensée humaine comme celle d'une émancipation de la science par rapport à la religion. Sa critique de l'idéologie, et plus précisément sa critique de la pensée métaphysico-religieuse, s'appuie sur la psychanalyse mais aussi sur les résultats de la pensée évolutionniste de son temps[549]. Kelsen veut montrer que l'homme primitif confondait la nature et la société (monisme) en procédant à une interprétation sociale de la nature, mais que l'homme moderne a progressé puisqu'il distingue désormais les deux (dualisme). Il se pourrait même, ajoute Kelsen, que grâce aux progrès réalisés dans les sciences de la nature, l'homme moderne revienne à les confondre à nouveau (monisme inversé), en procédant cette fois-ci à une interprétation naturelle de la société. Kelsen défend donc une forme d'évolutionnisme « épistémologique » dans lequel le dualisme de la société et de la nature apparaît comme un progrès scientifique – en comparaison au monisme du primitif, du théologien et du métaphysicien. Toutefois, ce dualisme n'est pas un résultat définitif ou absolu. Il n'est qu'une étape dans l'évolution de la pensée scientifique. En outre, son évolutionnisme épistémologique a été élaboré à partir des matériaux anthropologiques qui étaient disponibles à son époque. Il en résulte donc que ses analyses comportent les mêmes préjugés que chez les anthropologues de son temps au sujet des sociétés primitives. Comme le note Monica Garcia-Salmones, Kelsen est donc tombé comme eux dans le « piège typique de l'ethnocentrisme »[550].

242. Sa théorie évolutionniste de la science, Kelsen l'avait déjà esquissée auparavant, notamment dans la première édition de sa *Théorie pure du droit* (1934), mais c'est véritablement dans

---

546 *Idem*.

547 « En outre, cet homme de la préhistoire est encore, jusqu'à un certain point, notre contemporain ; il existe encore des hommes que nous considérons comme étant beaucoup plus proches des primitifs que nous ne le sommes et dans lesquels nous voyons les descendants et successeurs directs de ces hommes de jadis. C'est ainsi que nous jugeons les peuples dits sauvages et demi-sauvages, dont la vie psychique acquiert pour nous un intérêt particulier, si nous pouvons prouver qu'elle constitue une phase antérieure, bien conservée, de notre propre développement », *in* Sigmund Freud, *Totem et tabou* (1913), *op. cit.*, p. 9.

548 François Ost et Michel Van de Kerchove, « La référence à Dieu dans la Théorie pure du droit », *in Qu'est-ce que Dieu ? Philosophie / Théologie. Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929-1983)*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985, p. 293.

549 Monica Garcia-Salmones, « On Kelsen's Sein : an Approach to Kelsenian Sociological Themes », *art. cit.*, p. 41-42.

550 *Ibid*, p. 63.

Society and Nature (1943) qu'il l'a achevée, en se fondant sur un nombre considérable de matériaux anthropologiques et ethnographiques. Sa thèse centrale, qui concerne toute l'histoire de l'humanité, est que l'idée de causalité s'est développée à partir des idées primitives de rétribution. L'homme primitif a développé son interprétation de la nature à travers les lois de rétribution puis de causalité. Pour Kelsen, l'émancipation graduelle du principe de causalité vis-à-vis du principe de rétribution est une émancipation par rapport à une interprétation sociale de la nature[551]. Comme nous l'avons dit auparavant, ce livre est écrit dans un esprit positiviste orthodoxe, très proche d'Auguste Comte et de sa loi des trois états, puisqu'il montre que l'état positif (ou scientifique) a nécessairement été précédé par un état non-scientifique et que l'interprétation primitive de la nature projette sur elle des catégories venant de la société et de l'homme, soit une interprétation anthropomorphique de la nature.

243. Selon Kelsen, notre pensée est caractérisée par un dualisme fondamental mais aussi par la capacité à dépasser ce dualisme en établissant une conception moniste du monde[552]. La distinction entre société et nature est l'un de ces dualismes. Actuellement, la société et la nature sont considérées comme différentes en fonction des méthodes de pensée qu'on leur applique. Pour la nature, on connecte les éléments entre eux selon le principe de *causalité*. Pour les sociétés humaines, on les connecte à partir du principe *normatif*. Kelsen réserve donc le terme de « norme » aux sociétés. Il ajoute que la causalité n'est pas un principe *a priori* ou inné comme le pensait Kant. Pendant longtemps, la pensée humaine l'a ignoré, ce qui veut dire que l'homme liait les faits qu'il percevait non pas selon le principe de causalité mais selon les mêmes principes que ceux qui gouvernent la conduite des hommes entre eux. Le principe de causalité comme principe scientifique n'est apparu que tardivement. Il était inconnu des peuples primitifs. Ces derniers interprétaient la nature selon des normes sociales, c'est-à-dire selon des normes de rétribution (par exemple la loi du Talion). Pour eux, la nature était une partie intrinsèque de la société, de sorte que leur conception était moniste. Le dualisme entre la société et la nature était complètement étranger à la mentalité primitive.

244. Mais, d'un autre côté, la science moderne essaye aussi de retrouver le monisme en concevant la société comme une partie de la nature (monisme inversé)[553]. Cela signifie que le dualisme est une *conquête de la modernité*, comme la distinction entre faits et valeurs, mais qu'elle n'est en aucun cas l'étape ultime de la science, d'où la proximité que nous avons précédemment relevée avec les membres du Cercle de Vienne au sujet du principe d'unité méthodologique de la science (voir *supra*). *Society and Nature* s'appuie sur un matériel ethnographique conséquent ce qui, au demeurant, n'exclut pas les répétitions. Il vise à montrer comment s'est produite l'émancipation

[551] Hans Kelsen, *Society and Nature. A sociological Inquiry* (1943), *op. cit.*, p. viii.
[552] *Ibid*, p. vii.
[553] *Idem*.

progressive du principe de causalité à partir du principe de rétribution, qui correspond à une émancipation par rapport à l'interprétation sociale de la nature. Notons que Kelsen parle quelquefois de « Law of causality », ce qui est un peu confus. Ce faisant, il s'éloigne de l'idée d'Auguste Comte selon laquelle la recherche des causes, étant encore imprégnée de métaphysique, devrait disparaître. La science devrait se contenter d'établir des lois, au sens de relations entre les phénomènes (et pas forcément de relations causales). Comte rejetait l'idée de « cause » car, pour lui, la science ne devait rechercher que des lois.

245. Dans la conscience de l'homme primitif, la part de l'affectivité est prépondérante par rapport à celle de la raison. Au début, l'émotion dominait l'esprit humain[554]. Kelsen reprend ici toutes les caractéristiques que les ethnologues attribuaient à la mentalité primitive jusqu'aux années 1950. Il note aussi que dans cette pensée primitive, la description des faits n'est jamais séparée de leur évaluation, c'est-à-dire que tout est toujours imprégné de valeur. La conduite et la pensée de l'homme primitif sont essentiellement déterminées par le désir et la crainte, ce qui le conduit à imaginer des êtres surnaturels à l'origine des phénomènes. Kelsen insiste aussi sur le « manque de curiosité »[555] de l'homme primitif : la nouveauté éveille en lui de la peur, mais la recherche de causes plus profondes est essentielle à sa nature. Comme le faisaient également Lévy-Bruhl et Piaget, auxquels il se réfère d'ailleurs abondamment, Kelsen assimile également la pensée primitive à la pensée de l'enfant[556].

246. Kelsen estime que les primitifs attribuent les effets qu'ils observent à des causes inadéquates ou indépendantes selon le principe d'imputation. Par exemple, telle maladie sera considérée comme la punition d'un péché commis au sein de la tribu. Il note également le manque de conscience de soi qui domine toute la vie primitive. L'homme n'est pas situé au-dessus de la nature mais dans un rapport d'égalité avec les plantes, les animaux et les objets qu'il considère avec respect et crainte. Ce manque de conscience de soi conduit l'homme primitif à substantialiser la conscience collective plutôt que la sienne propre[557]. Il s'agit d'une attitude holiste au sens de Louis Dumont et qui se traduit aussi par l'attribution de la responsabilité au groupe, soit l'absence de responsabilité individuelle. L'individu n'est rien d'autre qu'un membre de son groupe, il est substituable par un autre, etc. Kelsen utilise l'expression d'« attitude collectiviste ». Celle de « holisme » aurait aussi pu convenir, mais la notion n'était pas encore très répandue.

554 *Ibid*, p. 1.
555 *Ibid*, p. 2.
556 *Ibid*, p. 11.
557 *Ibid*, p. 16.

247. Cette attitude holiste ou collectiviste est liée selon Kelsen au caractère autocratique du pouvoir politique[558]. L'existence même de la tribu dépend de l'existence de quelques hommes mûrs et compétents qui sont les chefs et qui en tirent profit. Ici, l'analyse de Pierre Clastres dans *La société contre l'Etat* (1974) s'inscrit en faux par rapport à cette analyse. À la différence de Kelsen, Clastres considère que le chef n'a pas un statut économique privilégié puisqu'il doit héberger et nourrir les membres de la tribu, en cas de famine par exemple[559]. Mais pour Kelsen, l'homme primitif n'a pas de notion abstraite de la justice, si bien que cette dernière se confond avec l'opinion personnelle de son chef[560]. Cela est lié aussi au caractère coutumier du droit, à son manque d'organisation et au recours à des sanctions transcendantes. Comme tout dépend du poids du passé et de la tradition, c'est l'idée d'un conservatisme rigide caractérisé par la répétition de ce que faisaient les ancêtres qui s'impose. Kelsen perçoit aussi un manque d'esprit critique chez les primitifs et une tendance à se soumettre inconditionnellement à l'autorité du chef. Pour les « primitifs », une affirmation n'est pas vraie parce qu'elle est conforme à la réalité empirique et confirmée par la raison, mais parce que leurs ancêtres la considéraient comme vraie. L'autorité est ainsi la source de la vérité.

248. Kelsen porte son attention sur l'interprétation sociale de la nature au sein des sociétés primitives. Il emploie le terme d'animisme pour désigner la tendance à personnifier des phénomènes ou des forces de la nature (il parle de « *personalistic view* », mais le terme d'anthropomorphisme conviendrait aussi). Kelsen établit un rapport entre cet anthropomorphisme et l'attitude égocentrique de l'enfant qui, selon Piaget, est un égocentrisme sans égo[561]. Aussi, le primitif projette sur la nature les catégories issues de la société ou des relations entre les hommes. La magie apparaît ainsi comme une interprétation sociale de la nature[562]. Par exemple, le sorcier considère la pluie comme un être personnel et la traite en conséquence pour la déclencher ou l'arrêter. L'animisme conduit aussi à une confusion entre causalité et responsabilité, c'est en fait toujours une personne ou son équivalent qui est considéré comme étant à l'origine du phénomène observé[563]. C'est ce que Kelsen qualifie d'« imputation » et de « pensée normative ». L'homme primitif impute à une personne, à laquelle il prête souvent des pouvoirs surnaturels, un acte qui s'est produit dans la nature. « L'ordre naturel et l'ordre social sont en conséquence identiques »[564].

---

558 *Ibid*, p. 17 et s.

559 Pierre Clastres, *La société contre l'Etat* (1974), Les éditions de Minuit, Paris, 2011, 185p.

560 Hans Kelsen, *Society and Nature* (1943), *op. cit.*, p. 19.

561 « Malgré le paradoxe de la formule, être égocentrique c'est s'ignorer soi-même. C'est être si rempli de soi que, spontanément et naïvement, on considère tout ce que l'on sent, pense et dit comme absolu et comme commun à tout le monde. C'est justement le cas du petit enfant. Le petit enfant est égocentrique, en ce sens qu'il est incapable de sortir de lui-même pour entrer dans le point de vue d'autrui. Il ne parle et ne pense qu'en fonction de son moi. Mais, précisément, il s'ignore lui-même en tant que sujet, parce qu'il considère tout ce qu'il sent comme général et absolu », *in* Jean Piaget, « La représentation du monde chez l'enfant », *in Revue de théologie et de philosophie*, Volume 13, n°56, Librairie Droz, 1925, p. 198-199.

562 Hans Kelsen, *Society and Nature* (1943), *op. cit.*, p. 37.

563 *Ibid*, p. 42.

564 *Ibid*, p. 44.

249. Kelsen analyse l'interprétation de la nature selon le principe de rétribution comme étant d'origine sociale (comme l'imputation et la responsabilité). La rétribution a son origine dans la vengeance et peut être observée aussi bien chez les primitifs que chez les animaux et les enfants[565]. En fait, il s'agit d'une contre-action qui vise à annuler l'action initiale. La vengeance repose psychologiquement sur le fait que les sentiments déplaisants liés à l'injure subie seraient neutralisés par les sentiments plaisants causés par l'injure commise en retour. C'est pourquoi l'homme primitif peut se venger à l'égard d'objets inanimés, à l'égard d'animaux ou de plantes, dans la mesure où il les considère comme responsables de son préjudice. Il rattache à cette idée de rétribution la croyance à la survie après la mort. « Dans les sociétés primitives relativement homogènes, droit et morale coïncident, dans une société civilisée, une distinction du droit et de la morale s'établit en tant que résultat de la différenciation de la société »[566]. Par ailleurs, la rétribution ne signifie pas seulement la punition mais aussi la récompense (même si elle est moins fréquente)[567]. Kelsen fait du principe de rétribution la « *basic norm* » de la société primitive. Pour le primitif tout est intentionnel ou voulu par des esprits, il n'y a pas de mort naturelle ou accidentelle. Concernant les mythes, Kelsen ne les interprète pas comme des explications causales de la réalité mais comme des façons de justifier ou de garantir la réalité sociale (c'est-à-dire de justifier des normes). Il s'agit donc authentiquement d'une idéologie conservatrice née de la conscience émotionnelle.

250. La première partie du livre de Kelsen est abondamment documentée par des exemples d'observation fournis par des ethnologues. Il y mobilise une accumulation de faits assez inutiles à son argumentation. Dans les notes, Kelsen cite de nombreux auteurs spécialistes des sociétés « primitives », de mythologie et d'ethnologie : Wundt, Wallis, Cassirer, Durkheim, Frazer, Tylor, Malinowski, Mauss et surtout Lévy-Bruhl (et ses livres comme *L'âme primitive*, *La mentalité primitive* et *La mythologie primitive*, etc.) – pour ne citer que les auteurs les plus connus. Kelsen se réfère aussi à Piaget en raison de l'analogie que celui-ci établit entre la pensée primitive et la pensée de l'enfant (animisme et artificialisme)[568]. Le problème est que ces ouvrages, écrits pour la plupart entre 1910 et 1940, ont un caractère nécessairement daté aujourd'hui. Kelsen est donc tributaire des savoirs de son époque. Il n'a pas pu prendre en compte par exemple *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, publiés de façon posthume en 1949, et dans lesquels celui-ci nuançait le contraste qu'il établissait entre notre pensée et la mentalité « primitive », « prélogique », insensible à la contradiction et fondée sur le principe de participation. Lévy-Bruhl y admettait que cette forme de pensée était en fait présente dans tout esprit humain. Dans ses carnets, Lévy-Bruhl remettait ainsi en cause le concept trop massif et monolithique de « mentalité primitive » dans un exercice de repentir intellectuel assez remarquable[569]. Il renonçait aussi à utiliser le terme « prélogique » qu'il avait introduit dans son

565 *Ibid*, p. 49.
566 *Ibid*, p. 55.
567 *Ibid*, p. 60.
568 Jean Piaget, « La représentation du monde chez l'enfant », *art. cit.*, p. 200 et 204.
569 « En essayant de mieux définir la caractéristique de la mentalité primitive au point de vue logique, c'est-à-dire en quoi précisément elle diffère de la nôtre à ce point de vue, je comprends pourquoi le mot prélogique a soulevé tant

premier livre, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), et envisageait désormais la coexistence dans le même esprit de catégories prélogiques et d'autres plus rationnelles, ou encore du « mystique » et du « conceptuel »[570]. Notons que Cassirer, dans son dernier livre, *The Myth of the State* (1946), avait déjà commencé à critiquer les analyses de Lévy-Bruhl sur la mentalité et le langage prélogiques des primitifs[571].

251. À partir des années 1950, des travaux d'ethnologues comme ceux de Claude Lévi-Strauss, ont récusé la notion de « totémisme » mais aussi de « primitif » en montrant que cette appellation relevait d'une vision européocentrique (ethnocentrique) et de ce qu'il a appelé le « faux évolutionnisme », consistant à assimiler ces sociétés « primitives » à des étapes dépassées de notre propre évolution[572]. C'est ainsi qu'il a rejeté l'analogie entre le primitif et l'enfant : « en vérité, il n'existe pas de peuples enfants ; tous sont adultes, même ceux qui n'ont pas tenu le journal de leur enfance et de leur adolescence »[573]. Il estime également que le concept de totémisme tel qu'il s'est diffusé au XIXe siècle (avant d'être repris par Kelsen et Freud) n'est qu'une illusion, un artifice qui existe uniquement « dans la pensée de l'ethnologue, et à quoi rien de spécifique ne correspond au dehors »[574]. Depuis, les termes de « primitif », « archaïque » et « inférieur » ont à peu près disparu des ouvrages d'ethnologie pour désigner ces sociétés. On parle plutôt de sociétés « traditionnelles » ou de sociétés « sans écriture ».

252. À partir de là, le texte de Kelsen procède à une simple énumération historique. Il se penche d'abord sur l'idée de rétribution dans la religion grecque. Il établit qu'en Grèce, comme dans les sociétés primitives, la croyance en l'âme est étroitement liée à une idée de rétribution (récompense ou punition pour ce que l'homme a fait sur terre). Les spéculations religieuses vont ensuite transformer le principe de rétribution en loi de causalité avec la philosophie de la nature. La religion grecque (homérique) était une religion nationale, liée à un peuple particulier, et au service

---

d'objections, en partie justifiées – et que mes idées n'étaient pas suffisamment mûries et élucidées. Je n'ai pas été suffisamment prudent en parlant de « contradiction ». Au sens strict, beaucoup de choses, de propositions que les primitifs admettent, et que nous rejetons comme absurdes, ne sont pas à proprement parler contradictoires : elles sont inacceptables pour notre esprit, et la mentalité primitive les accepte. Mais faut-il traduire ce fait indéniable en disant que ces esprits n'ont pas les mêmes exigences logiques que les nôtres ? Je l'ai dit souvent, sans examiner de près si cette expression ne dépasse pas ce que les faits permettent d'affirmer », *in* Lucien Lévy-Bruhl, *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, PUF, Paris, 1949, p. 8-9.

570 « En ce qui concerne le caractère « prélogique » de la mentalité primitive j'avais déjà mis beaucoup d'eau dans mon vin depuis vingt-cinq ans ; les résultats auxquels je viens de parvenir touchant ces faits rendent cette évolution définitive, en me faisant abandonner une hypothèse mal fondée », *Ibid*, p. 60.

571 Ernst Cassirer, chapitre 1 « La structure de la pensée mythique », *in Le mythe de l'Etat* (1946), trad. de l'anglais par Bertrand Vergely, Gallimard, Paris, 1993, p. 17-33.

572 « Très exactement, il [le faux-évolutionnisme] s'agit d'une tendance pour supprimer la diversité des cultures tout en feignant de la reconnaître pleinement. Car, si l'on traite les différents états où se trouvent les sociétés humaines, tant anciennes que lointaines, comme des *stades* ou des *étapes* d'un développement unique qui, partant du même point, doit les faire converger vers le même but, on voit bien que la diversité n'est plus qu'apparente », *in* Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (1952), Denoël, Folio, Paris, 1987, p. 23.

573 *Ibid*, p. 32.

574 Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1962, p. 14.

du groupe dominant (à la différence du christianisme, religion à visée de salut universel). Kelsen fait état des différences entre la religion grecque et la religion chrétienne : les divinités grecques n'ont pas créé le monde, elles ne sont pas toutes puissantes, elles ne sont pas immortelles, mais pour les Grecs, elles ne peuvent pas être injustes, elles gouvernent le monde justement[575]. La justice est fondée pour les Grecs sur l'idée de rétribution divine, comme on le voit chez Homère. Le droit positif est donc juste puisqu'il vient de Zeus. Dans l'Iliade, la destruction de Troie est un acte de rétribution pour un crime : l'enlèvement d'Hélène[576]. Pour les Grecs, l'ordre de la nature est un ordre légal[577]. Kelsen estime donc que la notion de loi vient de la Cité et a été projetée ensuite sur la nature.

253. Puis, Kelsen soulève le problème de la théodicée (littéralement, la disculpation ou la justification de Dieu). Les dieux sont-ils à l'origine du mal puisqu'ils permettent des injustices commises par les hommes ? À partir de là, des doutes peuvent être émis au sujet de la justice des dieux, de leur bonté. Dans l'Odyssée, Zeus est considéré comme un monarque absolu qui, sans être moral personnellement, garantit la moralité de l'humanité par la rétribution[578]. Il n'y a pas encore de théodicée véritable chez les Grecs comme dans les religions dualistes, d'abord le manichéisme puis le christianisme. Dans la période posthomérique (Hésiode), on trouve la croyance en la justice divine (*Dikê*) qui triomphe finalement avec la punition des criminels. La loi positive est en même temps pour Hésiode la justice divine, et il y a des intermédiaires entre Zeus et les hommes (Diké est la fille de Zeus, avec toute une généalogie de dieux). On trouve chez Hésiode l'idée que la justice serait le renversement de la situation d'injustice dans laquelle les faibles et les pauvres se trouvent, ce qui correspond peu ou prou à l'idée chrétienne que « les premiers seront les derniers, et les derniers seront les premiers », c'est-à-dire l'idée que dans le monde de l'au-delà, il y a la compensation par inversion[579]. Des doutes apparaissent parfois chez Hésiode au sujet de la justice divine et de son efficacité : s'applique-t-elle sur terre ? Dans les tragédies grecques (Eschyle, Sophocle, Euripide), on trouve la même idée de rétribution divine. Ces tragédies mettent en scène souvent un conflit entre l'individu et l'ordre social, c'est-à-dire l'autorité de l'Etat qui est aussi divine. Le principe de rétribution y est aussi souvent confondu avec la revanche ou la vengeance. Ici, Kelsen accumule les exemples : Antigone, pour avoir enterré le corps d'un de ses frères, contre l'ordre de Créon, en appelle à la loi immuable du ciel (c'est-à-dire à la loi divine)[580]. Certains y ont vu l'origine du droit naturel opposé au droit positif.

575 Hans Kelsen, *Society and Nature* (1943), *op. cit.*, p. 187.
576 *Ibid*, p. 190.
577 *Ibid*, p. 191.
578 *Ibid*, p. 194-196.
579 *Ibid*, p. 197-199.
580 *Ibid*, p. 203.

254. Plus tard, l'idée de justice va s'émanciper de la vengeance primitive et s'exercer par un tribunal (et non plus par des personnes privées)[581]. On voit dans le mythe d'Œdipe que la notion de responsabilité absolue (même de ce que l'on n'a pas fait de façon intentionnelle) s'atténue. C'est l'apparition de la notion d'intentionnalité comme condition de la responsabilité. On voit poindre l'idée de justice comme destin supérieur à Zeus lui-même[582]. Avec Euripide, la tragédie passe de la religion à une forme d'idéologie nationale ; la loi n'ayant plus la caution de la religion, Diké n'est plus une divinité transcendante, elle est le principe de la justice terrestre immanente. C'est le début de la rationalisation du droit ou de l'idée d'une justice laïque. Diké, identifié au destin, devient presque un principe impersonnel proche de la loi de causalité dans la nature[583]. Dans le principe de rétribution de la justice divine, il y a une dysmétrie entre la punition et la récompense. L'accent est mis sur la punition[584]. Finalement, on arrive à la croyance en une rétribution dans l'au-delà, dans un autre monde[585], ce qui était très éloigné de la pensée grecque originelle (chez Homère par exemple il n'y a pas l'idée d'au-delà). C'est lentement que l'on est passé à l'idée d'une rétribution posthume[586], idée consolante pour le croyant et qui va se traduire par un changement dans la conception de l'âme. Il y a chez les Grecs une peur des âmes mortes, peur que les morts reviennent sur la terre déranger les vivants. C'est là l'origine du culte des morts[587]. L'enterrement des morts n'est pas lié à des raisons hygiéniques mais vise à prévenir le retour redouté des morts. La peur de l'âme des morts est associée à un désir de leur protection, de leur aide, ce qui traduit une attitude ambivalente à l'égard des morts[588]. Il y a un lien étroit entre le concept d'âme et l'idée de loi. Avec les orphiques et les pythagoriciens (VIe et Ve siècles avant JC), on voit s'affirmer le désir d'une compensation par une justice dans un autre monde. L'âme elle-même devient un prolongement de l'existence individuelle après la mort, non pour récompenser ou pour punir les autres, mais pour être elle-même punie ou récompensée dans l'au-delà.

255. L'immortalité de l'âme devient une croyance de plus en plus importante qu'on retrouve chez Platon. Chez ce dernier (dans la période post-socratique), l'idée de rétribution a un caractère essentiellement religieux et théologique, métaphysique même[589]. On voit chez lui l'affirmation du dualisme du corps et de l'âme. Le premier est dévalorisé tandis que la seconde est valorisée ; l'âme est prisonnière du corps, mais elle a la possibilité de percevoir le bien absolu (Dieu), comme le montre l'allégorie de la caverne. L'idée de l'immortalité de l'âme est donc indispensable : on doit être juste en ce monde pour assurer un destin heureux à l'âme dans l'autre monde (*Phédon*, *Gorgias* et la *République*). On trouve dans la *République* l'idée d'une priorité de l'éthique (en tant que science

581 *Ibid*, p. 204.
582 *Ibid*, p. 206.
583 *Ibid*, p. 210.
584 *Ibid*, p. 211.
585 *Ibid*, p. 212.
586 *Ibid*, p. 213.
587 *Ibid*, p. 215.
588 *Ibid*, p. 218.
589 *Ibid*, p. 229.

du bien et du mal) sur les autres sciences. Platon s'oppose ainsi à la philosophie de la nature de son temps, c'est-à-dire à Démocrite ou aux « physiciens » qui accordaient de plus en plus d'importance au principe de causalité. Kelsen présente ici Platon comme hostile à la science naissante, comme un penseur à contre-courant, réactionnaire et défendant des croyances archaïques[590]. Il y a un contraste entre la religion normative de Platon (son interprétation du monde) et le concept de causalité dans la philosophie grecque de la nature. La loi de causalité est née de la norme de rétribution et s'est détachée peu à peu de ce principe dominant, c'est-à-dire de la pensée mythico-religieuse[591].

256. Kelsen s'intéresse ensuite à la loi de causalité et au principe de rétribution dans la philosophie grecque de la nature. La philosophie est née en rupture avec la pensée mythique. Sa spéculation a originellement un caractère normatif et sa compréhension de la réalité était influencée par des valeurs issues de la sphère sociale. « Dans la philosophie grecque primitive (présocratique) comme dans la pensée mythique de l'homme primitif, la nature était expliquée par analogie avec la société »[592]. On peut mettre en rapport cette idée avec celle de Jean-Pierre Vernant dans *Les origines de la pensée grecque* : « pour construire les cosmologies nouvelles [nouvelles conceptions du monde], ils [les philosophes] ont utilisé les notions que la pensée morale et politique avait élaborées, ils ont projeté sur le monde de la nature cette conception de l'ordre et de la loi qui triomphant dans la Cité, avait fait du monde un cosmos »[593]. C'est ainsi que Vernant termine son livre en affirmant que la raison grecque n'est pas apparue par miracle, mais qu'elle est « fille de la Cité »[594]. De façon identique, pour Kelsen, l'idée d'une loi universelle de la nature était aussi au début une projection de la loi de l'Etat sur le cosmos, qui s'est ensuite émancipée peu à peu de cette origine. Par la suite, une séparation s'est établie entre *physis* (nature) et *nomos* (loi ou convention humaine) ou encore entre cause et norme ; et cette distinction, étrangère à la pensée primitive, est devenue primordiale dans la pensée moderne. Kelsen étudie les différents penseurs présocratiques qui ont chacun voulu trouver un *arche* (principe premier) pour expliquer l'univers : Thalès dans l'eau, Anaximandre dans l'*apeiron* (illimité ou infini), Anaximène dans l'air. Tous interprètent le cosmos comme un ordre gouverné par un monarque, un principe unique (mono-arche, principe unique, à l'origine du mot « monarque »)[595]. Héraclite voit dans la nature une tension entre des opposés, des contraires, c'est-à-dire qu'il voit dans le conflit et la guerre (*polémos*) l'origine du monde[596]. Parménide, à l'opposé d'Héraclite, considère que l'être est éternel et immuable, le devenir ou le mouvement sont des illusions[597]. La pensée d'Empédocle est, elle aussi, dominée par le principe de rétribution. Il formule la doctrine des quatre éléments (eau, air, terre et feu) qui sera en vigueur jusqu'au XVIIe siècle

590 *Ibid*, p. 230.
591 *Ibid*, p. 232.
592 *Ibid*, p. 233.
593 Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque,* PUF, Paris 1962, p. 102.
594 *Ibid*, p. 129.
595 Hans Kelsen, *Society and Nature* (1943), *op. cit.*, p. 234-237.
596 *Ibid*, 237-240.
597 *Ibid*, p. 240-241.

(puisqu'on la retrouvera dans la théorie des humeurs)[598]. La loi universelle est le changement qui s'explique par deux principes : l'amour (association ou réunion) et le conflit (dissociation). Les atomistes (Leucippe, Démocrite) vont plus loin et détachent le principe de ses origines mythologiques[599]. Démocrite est le véritable fondateur de la science de la nature en éliminant les éléments théologiques, et en rejetant les causes finales (les buts, la providence). Dans la nature il n'y a que des causes, mais pas de buts, aussi réduit-il tout à la nécessité (*Anankê*). Selon Kelsen, il fait ainsi preuve d'un authentique esprit scientifique. Les sophistes (contemporains de Platon comme Démocrite), tel que Protagoras, vont dans le même sens que les atomistes, c'est-à-dire vers une laïcisation de la pensée et vers des explications purement profanes ou naturelles. La signification du mot *Aitia* (cause) en grec désigne à la fois la cause (la responsabilité) et la culpabilité (*guilt*). C'est même le sens de « culpabilité » qui vient en premier, ce qui montre bien l'origine humaine aussi de la notion de cause. La cause était interprétée en tant que responsabilité pour l'être humain. Le sens premier n'a en effet pas entièrement disparu de la pensée moderne : la cause est responsable de l'effet qu'elle a produit. On voit ainsi l'origine sociale de la notion de cause. La volonté humaine en est le modèle[600].

257. Dans l'avant dernier chapitre intitulé « la loi de causalité dans la science de la nature moderne »[601], Kelsen s'intéresse au principe de causalité tel qu'il a été développé, après les atomistes, par les épicuriens. Le monde est pour eux aussi composé d'atomes et de vides. Tout s'explique par le mouvement des atomes, sans Dieu ni providence. Avec le triomphe du christianisme, cette idée est perdue dans l'état théologique du Moyen Âge. Toutefois, elle est retrouvée par la nouvelle science de la nature des XVIe et XVIIe siècles, notamment par Bacon et Galilée (Kelsen ne cite pas Descartes). Au début du XXe siècle éclate une crise des fondements de la science, du principe de causalité et du déterminisme. Avec la physique quantique, on a découvert qu'au niveau subatomique, on ne peut plus prévoir les trajectoires des particules, comme les électrons ou les protons. On en déduit que le principe de causalité ne s'appliquait plus, c'est pourquoi on a parlé de crise du déterminisme. Mais pour Kelsen, cette crise a commencé avec Hume et sa critique de la croyance en la causalité. Pour Hume, la causalité ne désigne pas une connexion objective inhérente aux choses elle-même, mais c'est simplement une habitude mentale due à la perception d'une succession régulière d'événements. Ainsi, Hume aurait ouvert la voie à Kant pour qui la causalité est une catégorie *a priori* de l'esprit humain lui permettant de relier et coordonner les perceptions sensibles[602]. Hume et Kant ont émancipé la loi de causalité de ses aspects théologiques (volonté de Dieu) et du principe de rétribution en en faisant un principe immanent à l'esprit humain[603]. Le caractère duel ou bipartite de la loi de causalité consiste à séparer et à considérer isolément la cause

598 *Ibid*, p. 241.
599 *Ibid*, p. 245.
600 *Ibid*, p. 248.
601 *Ibid*, p. 249.
602 *Ibid*, p. 250.
603 *Ibid*, p. 251.

et l'effet. Or, toute cause est elle-même un effet dans une chaîne de causalité sans fin. La cause est elle-même l'effet d'une cause antérieure, qui est elle-même l'effet d'une cause encore antérieure, etc. Un effet n'a pas qu'une seule cause, il est le produit de plusieurs causes agissant simultanément (cause multifactorielle). L'habitude de séparer la cause et l'effet vient donc de son origine (le principe humain de rétribution), c'est-à-dire de la pensée normative (sociale et juridique)[604]. Kelsen note la tendance actuelle de la science à abandonner le concept de cause, désormais jugé inutile, et à le remplacer par le concept de « conditions », « composantes » ou « facteurs » d'un phénomène.

258. Il est étonnant ici que Kelsen ne mentionne pas Auguste Comte qui a le premier affirmé que la science positive renonçait à la question « pourquoi » au profit de la question « comment », c'est-à-dire abandonnait la recherche des causes pour la recherche plus modeste des lois (c'est-à-dire de relations extérieures immuables entre des phénomènes observables). La loi S = Mg (la force est le produit de la masse par l'accélération) en fournit un exemple. L'accélération est une relation constante entre trois termes, mais on ne recherche plus la cause, c'est simplement une loi, une relation fonctionnelle. La recherche des causes est encore suspecte d'être prisonnière de la métaphysique pour Comte (dans son *Cours de philosophie positive*, première leçon). Il est étonnant que Kelsen ne se réfère pas à lui. Pour le juriste autrichien, il y a aussi un abandon de l'idée de succession chronologique (la cause précède l'effet), comme le crime précède la punition, donc l'abandon d'une succession chronologique au profit de l'idée de relations fonctionnelles entre des facteurs simultanés.

259. Il y a donc eu une émancipation du principe de causalité par rapport à la succession temporelle[605]. La science du début du XXe siècle (physique quantique) remplace la causalité nécessaire du type A est la cause de B et donc A produit nécessairement comme effet B, par celle de probabilité statistique. Ainsi, l'on ne peut pas prévoir le comportement individuel des électrons, mais on peut prévoir leur comportement d'ensemble, à l'échelle des grands nombres. La causalité comme catégorie au sens de Kant est une norme donnée ou imposée à la pensée humaine, c'est-à-dire une exigence indispensable de l'esprit ou de la raison humaine[606]. Contre Thomas Huxley, Kelsen affirme que l'on ne peut pas identifier les règles de droit avec les lois de la nature même si elles prédisent toutes les deux comment les hommes vont se comporter. Par exemple, si quelqu'un vole (commet un délit), il sera puni. La norme ne peut pas être réduite au fait, contrairement à la position des réalistes américains pour qui le droit est ce que les tribunaux décident. Les normes n'expriment pas des attitudes cognitives (visant à connaître), et les normes juridiques ne sont pas des jugements concernant des évènements futurs, donc elles ne peuvent être vraies ou fausses[607]. Elles indiquent ce qui doit arriver, elles sont donc bonnes ou mauvaises, utiles ou nuisibles, mais

[604] *Ibid*, p. 254.
[605] *Ibid*, p. 255.
[606] *Ibid*, p. 258.
[607] *Ibid*, p. 260.

pas vraies ou fausses. On a tendance à négliger cette différence parce qu'à l'origine la « loi » et la « norme » étaient confondues dans la volonté de Dieu. Kelsen insiste donc sur l'importance historique de Hume. Avec lui, la loi de causalité cesse d'être l'expression de la volonté divine (et donc cesse d'être une norme). C'est une sorte d'épuration et de laïcisation de cette notion.

*

* *

260. Au regard de *Society and Nature*, Kelsen semble bien avoir été influencé par la pensée évolutionniste de son temps, ce qui est rarement un aspect pris en compte dans la compréhension de son œuvre. Plus généralement, l'ensemble des présupposés philosophiques kelséniens que nous venons de dégager, s'inscrit dans une tradition typiquement moderne. Son kantisme et son néokantisme, son positivisme, son recours à la psychanalyse et à l'évolutionnisme de son temps, témoignent de son inscription dans la tradition rationaliste et antimétaphysique des Lumières. Toute sa vie, Kelsen a en effet lutté contre les reliquats de pensée primitive et métaphysico-religieuse. C'est d'ailleurs essentiellement sous cet angle que se situe sa controverse avec Eric Voegelin. Comme nous allons le montrer, les présupposés philosophiques de Voegelin révèlent son appartenance à une tradition philosophique opposée en tout point à celle de Kelsen : le romantisme philosophique allemand. L'appartenance de Voegelin à la mouvance néoromantique se constate essentiellement par sa critique des Lumières, par son retour à la métaphysique et à la religion, et par sa nostalgie de l'Antiquité et du Moyen Age.

Chapitre 2. Les présupposés philosophiques de Voegelin

261. En ce qui concerne Voegelin, la question des « influences » qui ont été décisives sur la formation de ses théories se révèle beaucoup plus délicate et complexe que dans le cas de Kelsen. Ce n'est pas faute de documents sur ce qui a contribué à sa formation intellectuelle. Voegelin a même laissé des *Réflexions autobiographiques* assez détaillées sur les principales étapes de son parcours intellectuel (publiées en 1989, après sa mort, à partir d'entretiens enregistrés). Mais on ne peut pas, comme pour Kelsen, assigner des noms correspondant à des influences. Si Voegelin, comme on va en faire l'hypothèse, a été marqué par l'empreinte de la pensée romantique allemande, il ne s'en réclame pas ouvertement, comme Kelsen le faisait avec le kantisme et le positivisme. La recherche des influences intellectuelles est donc plus aléatoire, moins facile. Et si l'on peut bien détecter des thèmes « romantiques » dans sa pensée, cela ne l'empêche pas de critiquer aussi ce courant intellectuel et d'exprimer sa réprobation à l'égard de certaines de ses manifestations. On trouve par exemple dans sa correspondance une opposition au nationalisme tel qu'il s'exprime chez Fichte et Herder en réaction à la pensée française, ou encore à Hegel qu'il considère comme un représentant de « la gnose intellectuelle romantique »[608], et parle même de façon négative de « l'arrière-plan romantique de Marx »[609]. Dès lors, comme Voegelin n'a jamais reconnu avoir été inspiré par les penseurs romantiques et qu'il s'est même opposé à certains d'entre eux, le poids que ce courant a eu sur ses écrits a souvent été sous-évalué.

262. D'autant plus qu'une difficulté supplémentaire s'ajoute : le romantisme n'est pas un mouvement homogène et est en cela difficile à définir. Friedrich Schlegel expliquait à son frère qui lui faudrait 2000 pages pour définir le romantisme, ce qui montre bien l'ambiguïté que revêt ce concept, même chez les premiers romantiques[610]. Il s'agit en effet d'un mouvement qui s'est exprimé dans la littérature, la musique, la peinture, la sculpture, la politique, la philosophie, la religion, etc. C'est aussi un mouvement qui a pris des formes différentes selon les pays. De sorte que « l'idée du romantisme est à la fois indispensable et embarrassante pour les historiens de la culture »[611], et comme le fait remarquer André Stanguennec, « il est évidemment plus exact de parler des romantismes (anglais, allemand, français, italien, etc.) que du romantisme en général »[612]. Certains historiens des idées ont même proposé d'abandonner cette notion en raison de son caractère équivoque. C'est le cas par exemple de Arthur O. Lovejoy dans « On the Discrimination of Romanticisms » (1922). Selon cet auteur, il est impossible d'offrir une définition unitaire du romantisme. Comme la plupart des définitions qui en ont été données sont contradictoires, le plus

---

608 Eric Voegelin, « Lettre à Jürgen Schüddekopf le 27 février 1953 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 148.

609 Eric Voegelin, « Lettre à Arno Baruzzi le 29 octobre 1979 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 852.

610 Charles Le Blanc, « L'événement intérieur », *in La forme poétique du monde. Anthologie du romantisme allemand*, Charles Le Blanc, Laurent Margentin, Olivier Schefer (ed.), José Corti, Paris, 2003, p. 10.

611 Anthony Quinton, « Romanticism philosophical », *in The Oxford Companion to Philosophy*, *op. cit.*, p. 778.

612 André Stanguennec, *La philosophie romantique allemande*, Vrin, Paris, 2011, p. 11.

sage serait de renoncer à ce terme chargé de significations opposées. Pour lui, « toute tentative d'établir une évaluation générale […] du « romantisme » […] – n'est que fatuité »[613]. Nous ne chercherons donc pas à établir une définition générique du romantisme qui prétendrait à l'exhaustivité. Celle-ci souffrirait nécessairement d'imperfections et d'imprécisions. En revanche, il semble possible de repérer « un éventail de préférences intellectuelles »[614] propres à la pensée romantique allemande, c'est-à-dire certaines thématiques et caractéristiques qui lui sont communes, et de les retrouver également au cœur des présupposés philosophiques de Voegelin.

263. Isaiah Berlin, dans *The Roots of Romanticism* (1999), part à la recherche des racines du romantisme, et se pose en premier lieu la question des bornes temporelles du celui-ci. Il y répond en affirmant qu'il est « le mouvement récent le plus important qui a transformé les vies et la pensée du monde occidental »[615]. À la différence du baron Seillière qui estimait que Platon, Plotin, Héliodore et bien d'autres étaient des penseurs romantiques, Berlin rejette l'idée selon laquelle le romantisme serait « une conception permanente [non] exclusive ou monopolisée par une période particulière »[616]. Au contraire, il estime que le romantisme est confiné dans le temps, qu'il ne s'agit pas « d'une attitude permanente de l'homme, mais d'une transformation particulière qui s'est produite historiquement »[617]. Ainsi, rejetant l'approche transhistorique, il se refuse de parler de « romantisme » avant le deuxième tiers du XVIIIème siècle. En ce qui concerne les bornes spatiales de cette transformation romantique du monde occidental, il les situe principalement en Allemagne[618]. C'est là en effet que le romantisme s'est affirmé le plus tôt et sous la forme de thèmes conservateurs. Depuis son apparition au XVIIIe siècle, Berlin considère que le romantisme a exercé (et continue d'exercer) sur l'homme occidental une influence comparable à celle des Lumières. Il fait même des mouvements existentialiste et fasciste du XXe siècle les deux principaux héritiers du romantisme[619]. Dans ce cadre, il est fréquent d'entendre parler au XXe siècle de

---

613 Arthur O. Lovejoy, « On the Discrimination of Romanticisms » (1922), *in Essays in the History of Ideas*, Hopkins Press, Baltimore, 1948, p. 252.

614 Anthony Quinton, « Romanticism philosophical », *art. cit.*, p. 778.

615 Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (1965), Princeton University Press, New Jersey, 1999, p. 1.

616 *Ibid*, p. 5.

617 *Ibid,* p. 6.

618 Une autre difficulté tient au fait que le concept de romantisme a des acceptions différentes (voire opposées) en Allemagne et en France, ce qui rend les débats intellectuels à ce sujet souvent confus. La définition que l'on propose dans ce travail, en se fondant notamment sur les critères d'Isaiah Berlin, correspond à l'acception allemande du romantisme caractérisée en premier lieu par son opposition à la philosophie des Lumières et à la révolution française. Mais il faut garder à l'esprit qu'il existe aussi une acception française du romantisme qu'on trouve chez les auteurs de la droite nationaliste et de l'action française, selon qui la philosophie des Lumières est qualifiée de romantique dans l'intention de la discréditer. Chez Charles Maurras par exemple, le romantisme est clairement identifié à la révolution française. Voir : Charles Maurras, *Romantisme et révolution*, Nouvelle Librairie nationale, Paris, 1925, p. 2. Le clivage entre lumières et romantisme disparaît donc dans l'acception française, si bien que Condorcet peut être considéré comme une sorte de romantique en raison de sa croyance dans le progrès infini et universel. Voir : Pierre Lasserre, *Romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle* (1907), 2e édition, Garnier-Flammarion, Paris, 1919, p. 432.

619 Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (1965), *op. cit.*, p. 139 et p. 145.

« néoromantisme »[620]. On comprend que pour Berlin, l'homme occidental se trouve dans une situation délicate car il est tiraillé entre deux héritages intellectuels opposés l'un à l'autre. Sans faire du « romantisme » un concept « transhistorique », c'est-à-dire sans chercher à qualifier des auteurs antiques ou médiévaux de penseurs « romantiques », il semble possible de considérer, suivant Michael Löwy et Robert Sayre sur ce point, qu'« en fait, le romantisme est une vision du monde – dans le sens de *Weltanschauung* – qui traverse les nations et les siècles »[621] depuis son apparition au XVIIIe siècle.

264. En dépit de la difficulté de l'exercice, d'éminents auteurs ont cherché à définir le romantisme en repérant les thématiques et caractéristiques qui lui seraient propres. On constate d'ailleurs que, très souvent, celles-ci se recoupent ou sont identiques. Trois d'entre elles ont retenu notre attention compte tenu à la fois de leur récurrence et de leur importance. Chacune traduit la même idée, le rejet de la modernité, mais sous des angles différents.

265. En premier lieu, étant donné la place qu'occupe dans la philosophie romantique le rejet du rationalisme abstrait des Lumières[622], celle-ci est systématiquement interprétée comme une réaction à l'*Aufklärung*. Cet aspect réactif est essentiel pour comprendre la pensée romantique allemande. Le romantisme est parfois qualifié de courant antimatérialiste, anti-progressiste, antimoderniste, anti-universaliste ou encore antirationaliste. Les formulations sont diverses mais elles se rejoignent toutes dans l'idée que le romantisme se situe avant tout par son opposition à la révolution française et à la philosophie des Lumières qui la sous-tend[623]. Ce rejet est un aspect fondamental du premier romantisme tel qu'on le trouve chez Schelling, Schlegel, Hölderlin, Novalis ou Herder. Le livre de ce dernier, *Une autre philosophie de l'histoire* (1774), peut être considéré comme l'ouvrage emblématique de ce rejet romantique des Lumières. Nous montrerons que cet aspect « réactif » se retrouve aussi très nettement chez Voegelin qui, dès ses premiers écrits, s'en est sévèrement pris aux Lumières (principalement françaises), qu'il n'hésite pas à situer à la racine du positivisme du XIXe siècle et des mouvements totalitaires du XXe siècle. Nous verrons en détail la critique dévastatrice qu'il leur a adressée, dès 1928 dans son article sur la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, et de façon encore plus radicale dans son livre *From Enlightenment*

---

620 Voir par exemple : Michael Löwy et Robert Sayre, *Romanticism Against the Tide of Modernity*, Duke University Press, Durham and London, 2001, p. 16.

621 Michael Löwy et Robert Sayre, « Le romantisme révolutionnaire au XXe siècle », *in Lectures critiques du romantisme au XXe siècle*, Victoire Feuillebois et José-Luiz Diaz (dir.), Garnier, Paris, 2018, p. 223.

622 Michael Löwy et Robert Sayre, *Romanticism Against the Tide of Modernity*, *op. cit.*, p. 8. Voir aussi : Isaiah Berlin, « The Counter-Enlightenment », *in Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Oxford University Press, Oxford, 1979, p. 6-20.

623 Parmi les onze thèmes et préoccupations du romantisme qu'a relevés Nikolas Kompridis, l'aspect réactif à la modernité des Lumières figure en première position, ce qui en montre bien la place déterminante. Voir : Nikolas Kompridis, « Introduction. Re-Inheriting romanticism », *in Philosophical Romanticism*, ed. par Nikolas Kompridis, Routledge, Abingdon and New York, 2006, p. 5-6.

to Revolution (1975). Nous analyserons aussi l'influence qu'a exercée sur lui l'irrationalisme romantique de Schelling.

266. Une deuxième caractéristique fait également l'objet de beaucoup d'attention chez ceux qui ont tenté de cerner les contours de la pensée romantique allemande. À nouveau, il s'agit d'une réaction à un aspect de la modernité : le désenchantement du monde. C'est ainsi par exemple que Peter Gay, dans son livre *Why the Romantics matter* (2015), donne comme titre à son premier chapitre « le réenchantement du monde »[624], ou que Jacques Droz situe « l'appel aux forces religieuses contre l'« Aufklärung » et la Révolution »[625] aux origines du *Romantisme politique en Allemagne* (1963). Cette dimension religieuse est très facile à percevoir chez les premiers romantiques, et se trouve être étroitement liée à leur rejet de la philosophie des Lumières. Comme le note Peter Gay, la détestation de la religion par les Lumières était insupportable pour Schlegel, Hölderlin ou encore Schleiermacher[626]. Face « au destin de notre époque caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde »[627], Weber s'était quant à lui aperçu que l'une des principales modalités romantiques pour réenchanter le monde au XXe siècle, consistait à revenir à la religion et au mysticisme[628]. C'est le cas, comme nous le verrons, tout au long de l'œuvre de Voegelin, ainsi que chez ses mentors de jeunesse, Stefan George et Othmar Spann. La présence de la religion et de la théologie se manifeste très tôt chez Voegelin, de façon éclectique, et a continuellement pris de l'importance. On se concentrera ici sur l'influence des pensées mystico-religieuses de Stefan George et d'Othmar Spann durant ses années de formation, c'est-à-dire du début des années 1920 au début des années 1930. L'influence de ces deux auteurs néoromantiques est souvent minorée par les spécialistes de Voegelin. Nous montrerons pourtant qu'ils ont joué un rôle déterminant dans son orientation intellectuelle. La présence de la théologie ne diminue pas dans la suite de sa carrière, comme en témoigne son *Order and History* que Voegelin a rédigé jusqu'à la fin de sa vie. Cette œuvre, qui se présente comme une philosophie de l'histoire, ressemble en fait davantage à une théologie de l'histoire.

267. D'autres indices révèlent la place qu'occupe la religion dans le dispositif philosophique voegelinien. Dans son livre *Race et Etat* (1933) – qui est une étude au sujet de l'idée de race et des théories prétendument scientifiques qui sont apparues au XXème siècle – un lecteur moderne pourrait être surpris de voir dans la deuxième partie un chapitre sur « l'Etat tribal classique et le royaume du Christ » à propos d'une réflexion sur le corps comme symbole politique. Dans ce chapitre, Voegelin fait une analogie entre l'idée moderne de race et celle « de royaume et de corps du Christ, telle qu'elle a été conçue par Paul et ses disciples et telle qu'elle s'est développée au cours

[624] Peter Gay, *Why the Romantics matter*, Yale University Press, New Haven and London, 2015, p. 1-16.
[625] Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Armand Colin, Collection U, Paris, 1963, p. 41.
[626] Peter Gay, *Why the Romantics matter* (2015), *op. cit.*, p. 14.
[627] Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 105-106.
[628] Michael Löwy et Robert Sayre, *Romanticism Against the Tide of Modernity*, *op. cit.*, p. 30.

de l'histoire chrétienne »[629]. Vingt ans plus tard, son ouvrage *La Nouvelle Science du Politique* (1952) est saturé de références religieuses et théologiques[630], ce qui provoque d'ailleurs chez Kelsen de virulentes critiques. Dans une lettre à Schüddekopf, Voegelin indique de façon détaillée un certain nombre d'ouvrages qui lui ont été utiles ou qui lui ont servi de références pour sa propre réflexion sur le malaise de la modernité. Il indique les ouvrages sur les sectes gnostiques de Konrad Burdach, Hans Jonas et Rudolf Bultmann, le livre de Hans Urs von Balthasar sur l'*Apocalypse de l'âme allemande*, *Les deux sources de la morale et de la religion* de Henri Bergson, *Meaning in History* de Karl Löwith, des ouvrages sur les civilisations anciennes (égyptienne, hébraïque, chrétienne, etc.), Etienne Gilson et Jacques Maritain pour le thomisme, *Le drame de l'humanisme athée* de Henri de Lubac, etc.[631]. Ces ouvrages sont cités comme exemples d'un certain « renouveau spirituel »[632]. Même si Voegelin ne se présente pas toujours comme un philosophe religieux voulant réaffirmer le sens de la transcendance divine, il dévoile très souvent son aspect religieux ou théologique (en tout cas spiritualiste) en soutenant des positions réactives : en s'opposant au « positivisme » de Kelsen (sa bête noire), ou au « scientisme » dominant selon lui dans les sciences sociales aux Etats-Unis, ou encore en déplorant l'agnosticisme ou l'athéisme des « masses » modernes.

268. En troisième lieu, la pensée romantique est souvent rattachée à une forme de nostalgie du passé. Deux périodes historiques sont principalement concernées : l'Antiquité grecque et romaine et le Moyen-Âge. Michael Löwy et Robert Sayre ont bien fait apparaître cette dimension nostalgique du romantisme[633], qui concerne en particulier le passé médiéval, et dans une moindre mesure, le passé antique. Cette nostalgie du passé n'est d'ailleurs pas sans lien avec les deux précédents aspects du romantisme que nous avons commencé à esquisser. Elle aussi traduit une forme de rejet de la modernité. En réaction à la philosophie rationaliste des Lumières, les romantiques invoquaient volontiers le mysticisme platonicien et le catholicisme médiéval. Le livre de Novalis, *La chrétienté ou l'Europe* (1799), témoigne de cette « religiosité romantique »[634] pétrie de nostalgie des temps médiévaux et antiques. Les conceptions organiques de l'Etat qu'ont développées les romantiques sont d'ailleurs étroitement liées à cette idéalisation du moment grec et médiéval. C'est le cas tout particulièrement chez Hölderlin et Schlegel qui ont voué un véritable culte à l'harmonie et l'unité spirituelle de la Cité grecque, par opposition à la société moderne, pluraliste et sécularisée.

---

629 Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), trad. S. Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2007, p. 235.

630 Une simple consultation de l'index des noms est impressionnante ; on y voit défiler saint Ambroise, saint Athanase, saint Augustin, Hans Urs von Balthasar, Bossuet, Bouddha, Calvin, saint Clément d'Alexandrie, Constantin Ier le Grand, Denys l'Aréopagite, Eusèbe, saint François d'Assise, saint Gélase Ier, Saint Grégoire de Nazianze, Innocent IV, saint Irénée, saint Isidore de Séville, saint Jean, Jésus, Joachim de Flore, Lactance, Lao Tse, Henri de Lubac, Félix Minucius, Origène, Pascal, saint Paul, Paul Diacre, saint Pierre, Hugo Rahner, saint Symmaque, saint Thomas d'Aquin, etc.

631 Eric Voegelin, « Lettre à Jürgen Schüddekopf le 27 février 1953 », Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 142-149.

632 *Ibid*, p. 148.

633 Michael Löwy et Robert Sayre, *Romanticism Against the Tide of Modernity*, *op. cit.*, p. 22.

634 *Ibid*, p. 30.

269. Contre la « mécanisation du monde »[635] accusée de réduire l'Etat à une simple machine abstraite et rationnelle, contre la tendance à considérer l'Etat uniquement comme une création artificielle de l'homme, les romantiques en ont appelé à un retour au concret et aux traditions mystico-religieuses du passé, et ont cherché à réhabiliter l'idée d'Etat en tant qu'organisme social. « Différents écrivains – Schleiermacher, Hegel, Schelling – ont employé presque simultanément, autour de 1800, le terme d'organisme, comparant l'Etat à une plante qui se développe selon ses lois propres, à l'abri des interventions humaines, sans que le législateur puisse l'amender par de fallacieuses constitutions »[636]. L'Etat n'est pas un simple concept comme le pensaient les hommes des Lumières, il est « une sorte de *macroanthropos*, un organisme vivant dont le Tout préfigure les parties »[637]. La conception organique des romantiques implique donc une compréhension holiste de l'Etat à forte dimension mystico-religieuse. Les romantiques ont en effet souvent eu tendance à faire de l'Etat un organisme semi-spirituel, ce qui, comme nous le verrons, est également un trait majeur de la théorie voegelinienne de l'Etat. Plus généralement, nous montrerons que la nostalgie de l'Antiquité et de la période médiévale constitue, des années 1920 aux années 1980, un véritable fil conducteur pour comprendre la pensée de Voegelin. Comme beaucoup d'autres néoromantiques allemands et autrichiens de son époque, il a en effet opéré un retour à Platon, et a constamment opposé à la modernité séculière, l'unité religieuse de la période médiévale.

270. Des caractéristiques communes au romantisme allemand et à la pensée de Voegelin existent donc bien. C'est ce que nous nous proposons de présenter dans ce chapitre. Ces caractéristiques seront ramenées au nombre de trois : le rejet de la pensée rationaliste des Lumières (I), le retour à la religion et au mysticisme (II) et l'influence ou la nostalgie de l'Antiquité et de la période médiévale (III).

[635] *Ibid*, p. 37.
[636] Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne* (1963), *op. cit.*, p. 18.
[637] *Idem*.

I. Le rejet du rationalisme des Lumières et du positivisme

271. La révolution française n'a rien en commun avec la révolution romantique. On peut même dire que la seconde s'oppose à la première. D'un côté, la révolution française met l'accent sur la raison universelle unissant les hommes, de l'autre, la révolution romantique insiste sur les émotions qui, par définition, les divisent. En ce sens, « le romantisme philosophique s'oppose principalement au rationalisme des Lumières. Il met l'accent sur la spontanéité, l'intuition, la vie et considère que l'absolu peut être atteint à travers les symboles qui, dans la nature et dans l'art, en sont la révélation »[638]. Dans son chapitre 2 « la première attaque contre les Lumières »[639], Berlin expose les raisons politiques et historiques permettant de comprendre le rejet par les romantiques allemands des présuppositions de la tradition rationaliste occidentale héritées des Lumières. Il explique notamment que les Allemands n'ayant pas réussi à atteindre une structure centralisée de l'Etat comme en France, en Angleterre ou encore en Hollande, ont développé « une sorte d'énorme complexe d'infériorité nationale »[640] vis-à-vis notamment des Français qui dominaient « les sciences, les arts et toutes les provinces de la vie humaine avec une sorte d'arrogance »[641]. Dans le même sens, André Stanguennec explique que l'imposition du *Code napoléonien* (1804) dans plusieurs Etats allemands a été ressentie par les romantiques comme « une violence imposée et visant à dénaturer leur identité nationale »[642]. C'est dans cette « sensibilité nationale blessée », dans « cette terrible humiliation nationale », que l'on trouve « la racine du mouvement romantique en Allemagne »[643]. C'est donc par l'opposition allemande aux Français que le romantisme est apparu, en développant l'idée selon laquelle le rationalisme des Lumières « tuait ce qui est vivant dans les êtres humains »[644] étant donné que « la raison généralisante ne peut pas saisir la vie réelle, la palpitante réalité de la vie »[645].

272. C'est justement chez Herder qu'on peut voir le mieux les caractéristiques principales de l'hostilité romantique aux Lumières françaises. Herder est selon Berlin, « un des vrais pères du romantisme »[646], et ceci de façon très précoce, dès les années 1770. Son livre, *Une autre philosophie de l'histoire* (*Auch eine Philosophie der Geschichte*) paru en 1774 est tout entier dirigé contre la philosophie des Lumières (Voltaire en particulier), contre son rationalisme uniformisant et son cosmopolitisme abstrait qui dissolvent les particularités. Herder a souvent été appelé le « Rousseau allemand » en

---

638 Jean Dugué, « romantisme philosophique », *in Dictionnaire de philosophie*, *op. cit.*, p. 286.

639 Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (1965), *op. cit.,* p. 21.

640 *Ibid*, p. 35.

641 *Idem*.

642 André Stanguennec, *La philosophie romantique allemande*, *op. cit.,* p. 11.

643 Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (1965), *op. cit.,* p. 38.

644 *Ibid*, p. 43.

645 *Ibid*, p. 41.

646 *Ibid*, p. 57.

raison de son refus de la notion de progrès applicable à tous les domaines de l'existence (matériel, intellectuel et moral) et de son apologie de la vie simple, voire de l'ignorance qui accompagne la santé des mœurs. Selon Berlin, Herder a apporté trois idées fondamentales qui structurent le mouvement romantique : le *populisme*, c'est-à-dire la croyance en la valeur de l'appartenance à un groupe ou à une culture comme besoin naturel et légitime de l'être humain (d'où son lien ultérieurement avec le nationalisme) ; le *pluralisme*, c'est-à-dire l'affirmation de la diversité irréductible des cultures, des idéaux et des valeurs de chacune d'elle ; et enfin *l'expressionisme*, c'est-à-dire l'idée que l'activité humaine en générale et l'art en particulier expriment la personnalité de l'individu et de son groupe. Nous allons laisser de côté cette troisième idée qui est devenue un lieu commun de l'esthétique romantique au XIXème siècle, à savoir que l'œuvre d'art exprime la subjectivité de l'artiste, ses sentiments, que l'homme est le « secret » de l'œuvre. Concernant l'idée de populisme, qui n'a que de lointains rapports avec ce que l'on nomme populisme aujourd'hui en science politique, il s'agit pour Herder d'affirmer que chaque société est dotée d'une individualité, d'une unité, d'un caractère spécifique qu'il appelle « *Volksgeist* » (esprit du peuple) ou « caractère national », et qui s'exprime par tous les aspects de cette société : chaque communauté a *sa* langue, *sa* façon de penser, *sa* façon de se nourrir, *sa* musique, etc. Herder va même jusqu'à réhabiliter les traditions, les croyances et les préjugés d'une société, en tant qu'ils expriment cette vie commune et qu'ils lui sont utiles : « le préjugé est bon en son temps ; car il rend heureux. Il ramène les peuples à leur centre, les rattache plus solidement à leur souche, les rend plus florissants selon leur caractère propre »[647]. Une telle conception s'oppose à la philosophie des Lumières dominée par la France et dont Herder dresse un tableau très critique : « la lumière de notre siècle, c'est-à-dire sa frivolité et son relâchement, son ardeur pour les idées et sa froideur dans les actions, sa force et sa liberté apparentes, et sa faiblesse mortelle, et son épuisement de fait sous le poids de l'incrédulité, du despotisme et de l'opulence »[648]. L'accent mis sur le particulier s'explique par la valorisation du concret chez Herder et son sens de la complexité des cultures. Sur le pluralisme, Herder affirme, en lien avec son refus de la notion de progrès, le caractère incomparable des cultures humaines et de leurs valeurs. Il est donc pour lui impossible de soutenir la supériorité d'une culture sur une autre, ou d'une époque sur une autre. Ici, Herder rejette tout ethnocentrisme et toute forme d'arrogance, qu'il attribue aux Français. Pour lui, il est impossible de définir une forme de vie idéale, car chaque société ou époque définit son idéal de vie. Enfin, comme le dit Berlin, chez Herder « les faits et les valeurs ne sont pas séparés […], comprendre une chose consistait pour lui à voir comment elle pouvait être vue de la façon dont elle avait été vue auparavant, estimée comme elle avait été estimée, évaluée comme elle avait été évaluée, dans un contexte donné par une culture ou une tradition particulière »[649].

---

[647] Johann Gottfried Herder, *Une autre philosophie de l'histoire* (1774), Aubier, ed. Montaigne, collection bilingue, trad. M. Rouché, Paris, 1964, p. 185.

[648] *Ibid*, p. 217.

[649] Isaiah Berlin, « Herder and the Enlightenment », *in Aspects of Eighteenth Century*, Earl R. Wasserman (ed.), John Hopkins University Press, Baltimore, 1965. p. 55.

273. À l'instar de Herder, Voegelin a mis l'accent sur l'importance des expériences concrètes en opposition à l'aspect formaliste et abstrait qu'il reproche à Kelsen. C'est notamment la raison pour laquelle, à la différence de Kelsen, il s'est intéressé à la réalité concrète de son temps : au national-socialisme, à ses théories de la race et son caractère religieux. De la même façon que Herder, Voegelin a aussi rejeté la dichotomie tranchée entre fait et valeur, et a voulu fonder une « nouvelle science politique » à la fois descriptive et prescriptive, car tous les faits sont imprégnés de valeurs et toute séparation entre eux est illusoire.

274. La relation de Voegelin à Kelsen peut s'interpréter comme une variante de la critique romantique des Lumières car il lui adresse des reproches assez similaires : rationalisme desséché, froideur, abstraction, aveuglement axiologique, formalisme qui ne peut pas saisir le concret et la vie dans tous ses aspects, etc. Comme le dit Florence Vatan, « en réaction au rationalisme inspiré des sciences de la nature, Voegelin accorde […] une place prépondérante à la vision et à l'intuition. Ce modèle promeut, contre l'esprit analytique suspecté de détruire l'unité de la vie, une saisie globale et immédiate, fondée sur la « contemplation des phénomènes originaires » »[650]. En effet, Voegelin a défendu dans les années 1920-1930, alors qu'il « faisait partie de la génération triomphante de la droite intellectuelle des jeunes universitaires », « le point de vue d'un irrationalisme inspiré de la philosophie de la vie »[651] (*Lebensphilosophisch inspirierten Irrationalismus*). C'est avec les membres de ce courant que Voegelin a commencé à s'opposer au positivisme qu'il trouvait non seulement insuffisant mais aussi destructeur d'une partie de l'être. « Rien pour eux ne devait compter plus comme arguments, que la profondeur et l'emphase des vues et sentiments »[652]. Eckart Arnold parle même plus loin du « noyau irrationaliste » des théories de Voegelin dont « il n'a jamais pu se débarrasser complétement étant donné son empreinte précoce »[653]. Voegelin a notamment fait partie dans ces années-là du cercle de Stefan George dont il dit que son « éducation était imprégnée »[654] et qu'il lui doit « sa lutte contre la fantastique destruction de la langue allemande »[655]. Stefan George, poète, grand restaurateur du lyrisme, défenseur de la pureté de la langue, a joué, comme nous le montrerons par la suite, un rôle important pour Voegelin par son culte de l'Absolu, son élitisme, son irrationalisme, son mysticisme et son hostilité au libéralisme. Quoi qu'il en soit des rapports de Voegelin au romantisme, une chose est sûre, c'est qu'il partage avec lui, en tant que

---

650 Florence Vatan, « entre science et mythe : Erich Voegelin et les théories raciales », *in Revue Austriaca Théories et théoriciens*, Publications de l'Université de Rouen, Numéro 47, 1998, p. 32.

651 Eckhart Arnold, « Nachwort », *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 113.

652 *Idem.*

653 *Ibid*, p. 114.

654 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 43.

655 *Ibid*, p. 42.

« philosophe conservateur et catholique »[656], et même « contre-révolutionnaire »[657], le rejet de la philosophie des Lumières.

275. Ce rejet des Lumières s'exprime chez Voegelin essentiellement dans deux textes : un article de 1928 sur la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (A) et son livre *From Enlightenment to Revolution* publié en 1975 (B). Ces deux textes sont complémentaires et montrent la constance des idées de Voegelin sur une période de presque un demi-siècle. Un troisième texte mérite notre attention car Voegelin y oppose la philosophie de Schelling à la philosophie des Lumières. Souscrivant à la philosophie romantique de Schelling, il rejette la pensée dualiste moderne, et propose à la place une conception qui unifie la foi et la raison (C).

A. Une interprétation très négative de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen

276. En 1928, Voegelin a publié un article d'une cinquantaine de pages intitulé « La signification de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 » dans le *Zeitschrift für Recht*. Cet article peut être mis utilement en rapport avec *From Enlightenment to Revolution* (1975) et plus généralement avec sa critique des Lumières issus de son *History of Political Ideas*. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen est en effet à la fois l'aboutissement du siècle des Lumières et le prologue de la révolution française. On voit dans ce texte que Voegelin partage aussi avec la pensée conservatrice, de Burke notamment, les préjugés défavorables envers ce texte fondateur. L'article ne se présente pourtant pas comme un écrit de combat, il garde l'érudition et l'apparente objectivité d'un article scientifique et bien documenté.

277. Ce qui est le plus frappant dans cet article, c'est l'accent mis fortement par Voegelin sur des aspects – habituellement passés sous silence par les commentateurs – de forme, d'expression verbale et de rhétorique des multiples projets de déclaration. Le fil conducteur qui unifie ces remarques est l'attention portée au langage révolutionnaire en ce moment 89 si particulier. C'est donc une théorie des discours que Voegelin esquisse ici. Voegelin, bien sûr, reprend des éléments déjà notés par d'autres ; voir en particulier l'importance qu'il accorde aux archives parlementaires et au juriste Etienne Dumont abondamment cité. En ce qui concerne les relations entre la déclaration française et ses « modèles » anglais et américain, Voegelin note qu'il ne pouvait pas y avoir de réelle ressemblance, sinon de pure forme, entre la déclaration américaine, celle d'une colonie qui se libère en se séparant d'une métropole éloignée et où la démocratie existe déjà, et la révolution interne d'une vielle société comme la France où subsiste encore des traces de féodalité

[656] Pierre-André Taguieff, « Eric Voegelin, 1933, un philosophe face à l'idée de race et au racisme », *art. cit.*, p. 27.
[657] Thomas Molnar, *La contre-révolution* (1969), trad. O. Postal Vinay, ed. UGE, coll. 10-18, Paris, 1972, p. 300.

et où les divisions sociales sont très profondes entre possédants et non-possédants[658]. La référence à l'égalité ne peut pas avoir le même sens dans des circonstances aussi éloignées. La ressemblance entre ces déclarations ne peut alors être que rhétorique et sentimentale et, déjà, Voegelin se livre à une attaque virulente du caractère verbeux des discours à l'assemblée parlant de « libération » et de « régénération » du peuple français. En prononçant de telles déclamations, « l'orateur ne pense pas et ne délibère pas de façon historique, il ne pense pas du tout »[659], il répète un geste, il répète « des mots et des phrases formés sans pensée »[660]. Pour Voegelin, on ne peut pas qualifier cette rhétorique révolutionnaire de vide ou de creuse car elle est « remplie d'émotion »[661], ce qui lui donne un pouvoir persuasif bien supérieur à une argumentation rationnelle. On croirait Platon instaurant le procès des sophistes dans la Grèce de son temps.

278. Voegelin rappelle les principaux sujets de débat dans l'assemblée à l'occasion des projets de déclaration présentés : faut-il que la déclaration des droits précède la Constitution en préambule ou la suive sous forme d'une annexe ? La déclaration des droits doit-elle être accompagnée d'une déclaration des devoirs ? Comment établir le lien entre les principes généraux de cette déclaration et le corpus du droit positif ? Comment faire pour que ce texte ne soit pas un exposé ou une dissertation métaphysique mais soit à la portée de l'entendement commun ? Comment concilier l'affirmation de ces principes généraux et abstraits avec l'indispensable adaptation réaliste aux circonstances particulières et concrètes de la France ? Toutes ces questions sont effectivement débattues, mais dans le désordre et la plus grande confusion et sans aboutir à des réponses claires et convaincantes. Voegelin reprend et approuve les constatations faites par des témoins de l'époque, notamment Etienne Dumont dans *Souvenirs sur Mirabeau et sur les deux premières Assemblées Législatives* (1832). L'assemblée, du point de vue « spirituel » (*geistig*), offre le spectacle d'un théâtre « de vanité, de solipsisme et de paresse »[662] : discussions longues et d'un ennui mortel, remplies de « fatras métaphysique » et de slogans, « bavardages assommants », successions de monologues et de discours préparés ne se répondant pas et sans lien entre eux, absence d'écoute mutuelle et de coopération, rivalités d'amour propre et jalousie entre les membres de l'assemblée, empruntant parfois les idées des autres et voulant parler avant eux, « l'arrogance et la vanité prédominantes dans l'assemblée, l'orgie de vulgarité personnelle et de stupidité politique […] seront toujours un spectacle désagréable par rapport aux critères de responsabilité d'homme d'Etat et à la procédure parlementaire anglaise »[663]. Voegelin vise clairement dans ce tableau cruel à jeter le discrédit sur la

[658] Eric Voegelin, « The Meaning of the Declaration of the Rights of Man and Citizen of 1789 » (1928), *in Published Essays 1922-1928*, trad. de l'allemand par M. J. Hanak, ed. et introduit par Thomas W. Heilke et John von Heyking, Coll. Works, Volume 7, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003, p. 288.

[659] *Ibid*, p. 289.

[660] *Ibid*, p. 293.

[661] *Ibid*, p. 289.

[662] *Ibid*, p. 305.

[663] *Ibid*, p. 314.

déclaration elle-même, en critiquant ceux qui l'ont rédigée et les conditions dans lesquelles ils l'ont faite[664].

279. Il remarque également qu'« aucun grand homme véritable n'était présent parmi eux »[665]. Les deux figures qui dominent l'assemblée et que Voegelin va privilégier, Mirabeau et Sieyès, malgré leurs qualités intellectuelles indiscutables, ne peuvent prétendre au titre de grands hommes. Voegelin semble croire dans la nécessité en politique de véritables chefs naturels ou innés, charismatiques au sens de Weber. D'autres textes de la même époque l'attestent comme sa *Herrschaftslehre* (1930) où le chef apparaît comme l'autorité médiatrice entre le peuple et ce qui le dépasse, c'est-à-dire le transcendant[666].

280. Ce qu'on peut remarquer c'est la référence que fait Voegelin au caractère national français pour expliquer certaines particularités de la déclaration et de sa préparation. Il note par exemple que selon Dumont « un Français affirme légèrement, ce qui lui coûte le moins c'est une assertion, […]. Un Français se croit en état de faire tête à toutes les difficultés avec un peu d'esprit »[667]. Le caractère arrogant souvent pompeux et grandiloquent du Français est plusieurs fois souligné. C'est lui qui explique selon Voegelin la prétention mégalomaniaque des membres de l'assemblée à vouloir « légiférer pour toutes les nations »[668], à croire la France dépositaire de l'universel, tout comme la grandiloquence des déclarations et leur aspect histrionesque ou théâtral. L'autosatisfaction et l'estime exagérée de soi rendent le Français inaccessible au doute et à la contradiction. On retrouve dans ces pages les images et les stéréotypes nationaux que le romantisme avait imposés dans la comparaison entre le Français et l'Allemand et dont le livre *De l'Allemagne* (1813) de Madame de Staël est une des illustrations les plus célèbres[669]. Dans leur lutte contre l'hégémonie intellectuelle de la France, les allemands ont opposé aux français beaux parleurs, superficiels, frivoles, sans sérieux ni profondeur (Voltaire sert ici de référence), l'image du sérieux, de la profondeur germanique parfois un peu lourde et laborieuse.

---

664 Stéphane Rials termine son chapitre sur « L'esprit de la déclaration » en parlant du « pathos à la fois immense et lamentable, de l'emballement juste en droit et souvent inique en pratique d'une grande révolution évitable et pourtant nécessaire », *in La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Pluriel, Hachette, Paris, 1988, p. 404. Ce livre rassemble tous les projets de déclaration de l'assemblée, accompagnés d'une présentation historique et philosophique substantielle.

665 Eric Voegelin, « The Meaning of the Declaration of the Rights of Man and Citizen of 1789 » (1928), *art. cit.*, p. 308.

666 « Le cœur de la domination réside dans la supériorité d'une personne sur une autre ». « Le gouvernement est l'instrument d'un pouvoir supérieur en vertu de son ouverture spirituelle à la transcendance », *in* Eric Voegelin, « The Theory of Governance » (1930), *in* Eric Voegelin, *The Theory of Governance and other Miscellaneous Papers, 1921-1938*, trad. de l'allemand par Sue Bollans, Jodi Cockerill, M. J. Hanak, Ingrid Heldt, Elisabeth von Lochner et William Petropulos, ed. et introduit par William Petropulos et Gilbert Weiss, Coll. Works, Volume 32, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003, p. 255 et 326.

667 Eric Voegelin, « The Meaning of the Declaration of the Rights of Man and Citizen of 1789 » (1928), *art. cit.*, p. 313.

668 *Ibid*, p. 312.

669 Germaine de Staël, *De l'Allemagne* (1813), Tomes 1 et 2, Garnier-Flammarion, Paris, 1993, 382p et 318p.

281. Comme on l'a dit, Voegelin accorde une place privilégiée a deux figures de l'assemblée nationale, Mirabeau et Sieyès qui, tous deux, peuvent être considérés comme des incarnations du caractère national français[670]. Ainsi, Mirabeau, ce provençal brillant orateur, présente selon Voegelin la coexistence de caractéristiques contradictoires. Soucieux de réalisme pratique et de concret, il se laisse souvent entrainer pourtant dans des déclarations grandiloquentes, parle de « fraternité universelle » comme si la France était le « rédempteur et sauveur du monde »[671]. Il est dans une « vacillation entre le doute empirique et l'idéalisme sans limites et extravagant »[672], si bien que « les morceaux de déclamation [sont] dans un monde complétement différent de celui de ses réflexions rationnelles »[673], dans ce que Voegelin appellera plus tard une « seconde réalité ».

282. Quant à l'abbé Sieyès, Voegelin lui accorde une importance toute particulière. Il est pour lui l'expression la plus parfaite du caractère « irréel » de la déclaration, c'est-à-dire de la perte de contact avec la réalité. Deux termes vont le qualifier de façon répétée : solipsisme et abstraction. Ayant reçu une formation intellectuelle solide (Voegelin énumère des disciplines comme la métaphysique, l'économie politique, les mathématiques, etc.), il n'en a aucune en histoire, c'est-à-dire pour tout ce qui concerne l'expérience humaine et sociale. C'est un « homme abstrait »[674], qui croit qu'on peut tout reconstruire par la raison, sans aucun contact avec les faits, c'est-à-dire l'expérience. Dans sa présomption, il croit qu'il peut donner une meilleure constitution à la France que bien d'autres, et « la politique est une science qu'il croit avoir achevée »[675]. Mais c'est surtout son solipsisme que Voegelin met en évidence. C'est une sorte de pensée en vase clos, fermée sur elle-même et coupée du réel. Voegelin considère que le solipsisme ou l'hypertrophie du « je » et le monologisme, sont des caractéristiques nationales françaises et une tradition depuis Descartes avec son entreprise métaphysique de faire table rase et de tout recommencer de nouveau[676]. C'est pourquoi le projet de déclaration de Sieyès est un document de pure « spéculation politique »[677], qui prétend tout déduire de la raison, de l'image d'un individu solitaire, centré sur lui-même et cherchant sa conservation et son bien-être, indifférent à toute espèce de communauté humaine[678]. Ici, on retrouve une des critiques habituelles faite à la pensée du XVIIIe siècle et à la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, son abstraction, son vide social, son individualisme où chacun

---

670 Dans le tome 4 *de l'Histoire de France*, François Furet fait les portraits de Sieyès et Mirabeau qui s'accordent très largement avec ceux de Voegelin, *in* François Furet, *La Révolution de Turgot à Jules Ferry 1770-1880*, Histoire de France, Tome 4, Hachette, Paris, 1988, p. 62-64 pour Sieyès et p. 78-79 pour Mirabeau.

671 Eric Voegelin, « The Meaning of the Declaration of the Rights of Man and Citizen of 1789 » (1928), *art. cit.*, p. 310.

672 *Ibid*, p. 311.

673 *Ibid*, p. 315.

674 *Ibid*, p. 319.

675 *Ibid*, p. 320.

676 *Ibid*, p. 325.

677 *Ibid*, p. 327.

678 *Ibid*, p. 335.

est indépendant et veille à ses intérêts comme « un *affreux bourgeois* français »[679]. Comme on le voit, la référence au caractère national français comme clé de compréhension de la déclaration des droits n'est pas purement fortuite et arbitraire. Elle repose sur des raisons théoriques explicites. Dans son livre *Sur la forme de l'esprit américain* (1928), Voegelin faisait aussi usage de ces notions de « morphologie » et de « caractère national » en parlant de l'ouverture de l'esprit américain en opposition à la fermeture de l'esprit européen (voir *infra*). Il apparaît ici que le caractère français incarne de façon paradigmatique cette fermeture avec son solipsisme et son rationalisme abstrait. Et on comprend mieux ce que Voegelin a pu trouver aux Etats-Unis par rapport à la vielle Europe. Bien sûr, on pourrait penser que tout cela n'est que l'expression de préjugés et de stéréotypes nationaux résistant souvent aux changements, mais le propre d'un stéréotype ou d'un cliché n'est-il pas aussi de véhiculer une part de vérité ?

283. En tout cas, Voegelin accordait une telle valeur à cette notion de « caractère national » qu'il lui a consacré un article spécifique en 1930, écrit directement en anglais pour des conférences tenues à Genève : *National Types of Mind and the Limits to interstate Relations*[680]. Il y fait curieusement remonter la conceptualisation des types nationaux à Platon et à sa théorie tripartite de l'âme humaine, sans s'interroger sur la légitimité d'appliquer à l'Antiquité grecque une idée moderne comme celle de « nation ». Rattacher la déclaration des droits comme il le fait à des caractéristiques françaises et à l'expression d'un type national est sans doute réducteur, comme s'il voulait par-là relativiser ou annuler sa validité universelle. Même si son entreprise n'a en elle-même rien d'illégitime, elle peut s'avérer risquée. Ainsi, dans son intervention sur les types nationaux de l'esprit, Voegelin accorde à la conception de Spengler de cultures fermées sur elles-mêmes et incommensurables, une valeur « qui est devenue une part essentielle et indestructible de notre vision moderne du monde historique »[681]. Il affirme aussi que ce qui nous paraît irrationnel dans le fascisme et dans les dictatures modernes vient du fait que les raisons d'être de l'autorité personnelle d'un homme d'Etat ont été perdues avec le paganisme et sont devenues « incompatibles avec nos dogmes démocratiques nourris par le christianisme »[682]. De ce point de vue, pour lui, les régimes autoritaires ou fascistes nous obligent à un décentrement salutaire de nos dogmes favoris car « l'idée que tous les hommes sont égaux n'a rien d'évident en elle-même »[683]. On comprend alors aisément pourquoi Rappard fit part à Kelsen de sa désapprobation à la suite de cette intervention de Voegelin et l'empêcha de rejoindre l'Institut des Hautes Etudes Internationales de Genève[684] (voir *infra*).

---

679 *Ibid*, p. 334.

680 Eric Voegelin, « National Types of Mind and the Limits to Interstate Relations », *in* Voegelin Papers, box 51, folder 10, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie; Eric Voegelin, « National Types of Mind and the Limits to Interstate Relations » (1930), *in* Coll. Works, Volume 32, p. 430-482.

681 *Ibid*, p. 442.

682 *Ibid*, p. 455.

683 *Idem*.

684 Lettre de William Rappard à Hans Kelsen du 16 mai 1930, disponible aux archives de l'Institut Universitaire des Hautes Etudes de Genève.

284. Deux remarques conclusives au sujet de cet article :

a. La perspective particulière adoptée dans ce texte, celle de l'étude des discours et débats à l'assemblée, explique que Voegelin ne développe pas une critique de fond et frontale du texte même de la déclaration. Il se borne à en montrer les excès ou les défauts de formulation et, en faisant cela, il renoue avec une tradition de philosophie politique très ancienne, celle de Platon. La dévalorisation systématique par Voegelin du langage révolutionnaire peut évoquer évidemment le procès de la rhétorique et des sophistes par Platon. Comme l'auteur de *La République*, Voegelin montre que le contenu intellectuel de la déclaration n'est pas ce qui importe aux membres de l'assemblée, qu'ils emploient des termes pour leur valeur émotionnelle ou affective, comme les sophistes faisaient usage de l'art de parler et de persuader comme d'un pouvoir magique. Il parle même d'affirmations « sans signification conceptuelle »[685] et manquant de sérieux. Comme il le dit encore, ces discours relèvent d'un « geste rhétorique fondé non pas sur un processus de pensée mais sur des analogies »[686]. De même, l'accent mis par Voegelin sur l'aspect solipsiste des orateurs peut faire penser à la critique platonicienne des longs discours sophistiques préparés et monologiques, par opposition à la recherche en commun de la vérité par questions et réponses dans un dialogue vivant dont Socrate offrait le modèle. La critique du manque de contact avec la réalité de ces discours fait penser aussi à la dénonciation par Platon d'une rhétorique où le discours a perdu tout fondement ontologique et n'est plus qu'un outil au service des ambitions politiques personnelles. Enfin, Voegelin à propos de Sieyès, note l'absence de définitions précises des notions fondamentales comme celles de « droit » et de « devoir » qui restent non analysées. Voegelin écrivait par exemple : « la pression de la phraséologie environnante était manifestement plus forte que l'enchaînement des pensées »[687]. Dans cet article, Voegelin se place déjà dans la posture qu'il adoptera explicitement plus tard : celle du Platon de son temps s'opposant courageusement à l'influence des sophistes modernes et à la *doxa* dominante.

b. D'autre part, on peut facilement retrouver dans ce texte les critiques traditionnelles faites à la pensée des Lumières et à la révolution française. Quand Voegelin montre le manque d'expérience historique concrète des révolutionnaires français qui dédaignent tous les faits et la référence au passé[688] et qui rédigent une déclaration individualiste, abstraite, métaphysique, sans rapport avec la réalité et les circonstances locales et historiques françaises, il ne fait que reprendre les critiques du père du conservatisme britannique, Edmund Burke dans ses *Réflexions sur la révolution de France* (1790). Ce livre de Burke est une charge contre le manque d'expérience politique des révolutionnaires, leur goût pour l'abstraction et les généralisations, leur manie de la symétrie et leur volonté de reconstruire tout l'édifice social par la raison et l'esprit de système. « Les droits dont

[685] Eric Voegelin, « The Meaning of the Declaration of the Rights of Man and Citizen of 1789 » (1928), *art. cit.*, p. 303.
[686] *Ibid*, p. 305.
[687] *Ibid*, p. 330.
[688] *Ibid*, p. 319.

nous parlent ces théoriciens ont tous le même caractère absolu, et autant ils sont vrais métaphysiquement, autant ils sont faux moralement et politiquement »[689], à quoi Burke opposait les droits historiques, réels et effectifs acquis par les anglais au cours de leur histoire et qui ont fait la preuve de leur validité dans la pratique en s'ajustant aux circonstances et à la complexité des situations. Ce caractère de la déclaration des droits française s'explique selon Burke par l'origine de ses rédacteurs, les députés du tiers-état à l'assemblée : « on y chercherait en vain un seul qui eût quelque expérience pratique des affaires publiques. Les meilleurs d'entre eux n'étaient que des hommes de théorie »[690], des hommes de loi, « d'obscurs avocats de province »[691]. Par sa proximité avec Burke et sa critique de la modernité inaugurée par la révolution, l'appartenance de Voegelin à la ligne de pensée conservatrice ne fait guère de doute[692]. L'article de Voegelin n'est donc pas d'une grande originalité. Il s'inscrit dans la tradition conservatrice européenne qui sera poursuivie entre autres par Tocqueville au XIXe siècle. L'auteur de *L'Ancien Régime et la révolution* (1856) décrit et dénonce aussi la « politique abstraite et littéraire »[693] des hommes de lettres devenus les « principaux hommes politiques »[694] pendant la révolution française malgré leur absence de savoir pratique et d'expérience. Tocqueville avait esquissé ici une sorte de sociologie des intellectuels, enfermés dans leurs théories générales et leurs « spéculations abstraites »[695]. Dans ce même livre, il avait aussi remarqué le « discrédit universel dans lequel tombèrent toutes les croyances religieuses à la fin du siècle dernier [XVIIIe siècle] »[696], mais que des substituts à ces croyances étaient apparues chez les révolutionnaires si bien que les sentiments et idées de cette époque étaient « comme une sorte de religion nouvelle »[697], c'est-à-dire une religion politique ou séculière comme on les désignera au XXe siècle. Curieusement, Voegelin ne semble pas avoir vu que Tocqueville avait anticipé son concept de « religion politique ».

---

689 Edmund Burke, *Réflexions sur la révolution de France* (1790), préface de Philippe Raynaud, Pluriel, Hachette, Paris, 1989, p. 78.

690 *Ibid*, p. 51.

691 *Ibid*, p. 53.

692 Dans le même sens Robert Grant rattache Oakeshott aux « deux plus grands penseurs du conservatisme américain, Leo Strauss et Eric Voegelin », *in* Robert Grant, *Oakeshott*, Thinkers of Our Time, The Claridge Press, London, 1990, p. 115.

693 Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la révolution* (1856), Gallimard, Idées, Paris, 1967, p. 230.

694 *Ibid*, p. 229.

695 *Ibid*, p. 233.

696 *Ibid*, p. 250.

697 *Ibid*, p. 251.

B. Une critique virulente des Lumières et de leur postérité positiviste

285. Dans *From Enlightenment to Revolution* (1975), les Lumières sont interprétées par Voegelin à travers le prisme particulier de la généalogie des totalitarismes du XXe siècle. Ce livre mérite un traitement détaillé car il permet de se faire une idée précise des rapports que Voegelin entretient avec la pensée des Lumières. L'un de ses plus fidèles disciples, Ellis Sandoz, en parlait l'année de sa publication, comme d'une « superbe étude de théorie politique moderne et peut-être la meilleure introduction disponible à la philosophie politique de Voegelin »[698]. Cet ouvrage a été rédigé dans les années 1940-1950[699]. Il s'agissait à l'origine d'une partie d'une travail plus ambitieux intitulé *History of Political Ideas*, que Voegelin a abandonné au profit d'un autre projet théorique, *Order and History*, qui fut publié en cinq volumes du milieu des années 1950 au milieu des années 1980.

286. Michael Dillon nous invite à la prudence au sujet de *From Enlightenment to Revolution*. Comme Voegelin a renoncé à sa publication, il se demande si les éléments qu'il contient reflètent toujours la pensée de son auteur[700]. Mais à nos yeux, la question ne se pose pas vraiment. Il apparaît en effet lorsqu'on tient compte de sa correspondance, que c'est moins pour des raisons philosophiques (comme le prétend Voegelin dans son autobiographie)[701], que pour des raisons matérielles, que ce projet fut abandonné. Son manuscrit ne répondait plus aux exigences des éditions McGraw Hill qui étaient de publier un livre d'introduction à l'histoire des idées politiques, à destination des étudiants, et ne devant pas excéder 250 pages. Or, dans une lettre du 7 avril 1944, Voegelin explique à Fritz Morstein Marx – le commanditaire de cet ouvrage – que son manuscrit avait déjà atteint 1400 pages[702]. Voegelin essaye alors de le publier, en trois volumes, chez un autre éditeur, *The Macmillan Company*. Mais le rapport que celui-ci fait au sujet de son manuscrit est assez

---

698 Ellis Sandoz, « Recension de *From Enlightenment to Revolution* », *in Political Research Quarterly*, Volume 28, n°4, 1975, p. 744.

699 John Hallowell, « Editor's Preface », *in* Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), ed. J. H. Hallowell, Duke University Press, Durham, 1995, p. vii.

700 Michael Dillon, « Symbolization and the Search for Order (recension de *From Enlightenment to Revolution* (1975) de Voegelin et de *Between Nothingness and Paradise* (1971) de Gerhart Niemeyer) », *in The Intercollegiate Review*, Volume 11, n°32, 1976, p. 103.

701 Dans les documents autobiographiques que Voegelin a laissés, il explique que c'est au moment où il a rédigé son chapitre sur Schelling qu'il a compris que « la conception d'une histoire des idées constituait en fait une déformation idéologique de la réalité. Il n'y avait d'idées que si l'on disposait de symboles pour les expériences immédiates », *in* Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 100. À la fin de sa vie, Voegelin précise son propos : « […] quand j'ai étudié la philosophie du mythe [de Schelling], j'ai compris que les idées sont dépourvues de sens : il n'y a pas d'idées comme telles, et il n'y a pas d'histoire des idées ; mais il y a une histoire des expériences qui peuvent s'exprimer elles-mêmes selon des formes variées, comme les différents types de mythes, comme le développement philosophique, le développement théologique, etc. Il faut revenir à l'analyse de l'expérience. J'ai alors dû revoir cette histoire des idées, qui était pratiquement finie en quatre ou cinq volumes, en la retravaillant du point de vue du problème des expériences. Voilà comment *Ordre et Histoire* a commencé », *in* Eric Voegelin, « Autobiographical Statement at Age Eighty-Two » (1984), *in* Eric Voegelin, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*, ed. et introduit par William Petropulos et Gilbert Weiss, Coll. Works, Volume 33, University of Missouri Press, Columbia and London, 2004, p. 442.

702 Eric Voegelin, « Lettre adressée le 7 avril 1944 à Fritz Morstein Marx », *in Selected Correspondence. 1924-1949*, trad. de l'allemand par William Petropulos, ed. et introduit par Jürgen Gebhardt, Coll. Works, Volume 29, University of Missouri Press, Columbia and London, 2009, p. 402.

critique et n'envisage pas de le publier en l'état[703]. Dans une lettre adressée à Charles Anderson en février 1948, Voegelin tente de répondre aux critiques de forme et de fond qui lui sont adressées, de toute évidence sans succès puisque ce second éditeur ne l'a pas non plus publié[704]. En outre, depuis que les huit volumes de son *History of Political Ideas* ont été publiés de façon posthume au sein des *Collected Works*, on peut aisément constater leur proximité avec les cinq volumes de son *Order and History*. Il apparaît en effet que Voegelin a régulièrement puisé dans les matériaux de son manuscrit sur l'histoire des idées politiques, pour rédiger son *Order and History*. Enfin, sa décision de publier dans les années 1970 *From Enlightenment to Revolution*, montre bien que Voegelin n'a jamais désavoué le contenu de cet ouvrage.

287. Voegelin a le mérite, si s'en est un, de l'originalité et de rompre complètement avec les idées reçues et préjugés sur les Lumières. Au lieu d'y voir une sortie des ténèbres, de l'ignorance et de la superstition par l'émancipation à l'égard de la religion, il y voit plutôt « un déficit de substance spirituelle et même un obscurantisme du point de vue spirituel »[705]. Loin d'être un progrès intellectuel, une libération par le savoir et la prise de conscience, les Lumières manifestent la perte de la signification chrétienne de l'idée d'humanité. Ajoutons que jamais on n'est allé aussi loin dans le rejet des Lumières, même les historiens et philosophes du XIXe siècle les plus hostiles, comme Victor Cousin et Emile Faguet, n'avaient pas osé des formules aussi péremptoires et violentes (à l'exception peut-être de Joseph De Maistre). En outre, l'analyse de Voegelin doit beaucoup, comme l'observent également Thomas Pangle et Barry Cooper, à la philosophie de Schelling, notamment en ce qui concerne son diagnostic au sujet de la crise spirituelle en Occident[706]. À l'instar de ce philosophe romantique auquel Voegelin se réfère à plusieurs reprises, la connaissance est pour lui divisée en deux domaines : celui de la réalité phénoménale perçue par la raison et la science moderne, et celui de la réalité substantielle transcendante perçue par la foi et articulée par des symboles. Or, la connaissance obtenue par les Lumières se concentre exclusivement sur la première (la réalité empirique), et délaisse la seconde (la réalité de la substance spirituelle)[707]. C'est ce que Voegelin déplore tout au long de ce livre : l'homme moderne ne participe plus à la « réalité transcendante »[708]. Son plaidoyer contre les Lumières renoue donc explicitement avec la critique que les premiers romantiques leur avaient adressée. On peut alors légitiment se demander, comme Thomas Molnar le faisait aussi à la lecture de ce texte, si Voegelin est un chrétien, un Grec antique

[703] Appendix 9, « rapport du Macmillan Company Publishers en date du 5 février 1948 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 711-720.

[704] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Charles Anderson en février 1948 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 551-557.

[705] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op. cit.*, p. 50.

[706] Thomas L. Pangle, recension de « *From Enlightenment to Revolution* », *in Political Theory*, Volume 4, n°1, 1976, p. 105. ; Barry Cooper, « A Fragment from Eric Voegelin's History of Western Political Thought. Review of *From Enlightenment to Revolution* », *in Political Science Reviewer*, Volume 7, 1977, p. 43-44.

[707] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op.cit.*, p. 115.

[708] *Ibid*, p. 158.

ou un idéaliste allemand ?[709] L'historien des idées Zeev Sternhell a publié en 2006 *Les anti-lumières*[710] qui a pour objet la tradition hostile aux lumières et qui parcourt les principaux représentants de ce courant. On y trouve Herder et Vico pour le XVIIIe, Burke et De Maistre pour l'opposition à la révolution française, Renan, Taine, Barrès et Maurras pour les XIXe et XXe, mais aussi Berlin qui par son intérêt à l'égard de cette tradition est censé en partager les idées, ainsi que Spengler et Talmon par exemple. À la lecture du livre de Voegelin, on peut considérer qu'il aurait pu avoir sa place dans cette tradition, peut-être était-il inconnu de l'auteur, ou considéré comme insuffisamment important.

288. Tout au long de ce livre, Voegelin procède par rapprochements et analogies entre les idées des auteurs du XVIIIe siècle et leur reprise aussi bien dans le régime communiste que national-socialiste. Pour lui, le communisme et le national-socialisme sont tous les deux des expressions de la maladie spirituelle de l'Occident et de la création de nouveaux dieux intramondains. Il établit donc une sorte de *continuum* entre les clubs du XVIIIe siècle jusqu'aux organisations fasciste, national-socialiste et communiste[711]. Dans cet ouvrage, Voegelin dresse un véritable réquisitoire contre la pensée des lumières et le positivisme, les deux sont en continuité totale selon lui : les lumières annoncent les tendances positivistes (le chapitre 4 est intitulé les « antécédents du positivisme »), de l'autre côté le positivisme n'est rien d'autre que le parachèvement des idées des lumières. On peut remarquer enfin que la présentation qu'il fait de ces deux courants est très centrée sur la France. Il ne parle que des « philosophes français du XVIIIe siècle » et encore pas de tous, l'existence de lumières anglaises ou écossaises (Smith, Hume) et allemandes (Kant, Mendelssohn) est passée sous silence, de même le positivisme n'est représenté que par son fondateur (Auguste Comte) et ses disciples immédiats (Littré, Mill). Les raisons de cette focalisation sur la pensée française sont assez claires : les lumières françaises ont une radicalité politique et un caractère antireligieux qu'on ne retrouve pas au même degré dans les autres pays européens. Il a donc choisi les lumières les plus « radicales »[712]. Quant au positivisme de Comte, il a basculé dans la fondation d'une nouvelle religion, ce que Voegelin prend tout à fait au sérieux et considère comme très significatif.

289. Deux remarques peuvent être faites pour clore cette présentation. D'abord, dans cette généalogie du totalitarisme, on observe une absence étonnante, celle de Rousseau[713]. Voegelin se

---

[709] Thomas Molnar, « recension de *The Ecumenic Age* et de *From Enlightenment to Revolution* », *in Modern Age*, Volume 19, n°4, 1975, p. 427.

[710] Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Fayard, L'espace du politique, Paris, 2006, 594p.

[711] *Ibid*, p. 111.

[712] Nous reprenons ici la distinction conceptuelle de Jonathan Israel entre les Lumières « radicales » et les Lumières « modérées », *in* Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested, Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man. 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 11, p. 60 et p. 866.

[713] L'absence de Rousseau est aussi notée par Barry Cooper, *in* « A Fragment from Eric Voegelin's History of Western Political Thought. Review of *From Enlightenment to Revolution* », *art. cit.*, p. 23.

borne à l'évoquer rapidement mais l'auteur du *Contrat social* ne fait à aucun moment l'objet d'une étude explicite. Or, Talmon dans *Les origines de la démocratie totalitaire* (1952) faisait de Rousseau (avec sa théorie de la souveraineté) l'ancêtre des idées totalitaires du XXe siècle. Cette absence de Rousseau est compréhensible, Voegelin ne retient que les représentants typiques des philosophes des Lumières (Voltaire, Helvétius, d'Alembert) et, par rapport à eux, Rousseau occupe une place marginale par sa critique des sciences dans son premier discours, *Discours sur les sciences et les arts* (1750), et par son rejet de l'idée de progrès. Une autre remarque, relative à l'organisation du livre de Voegelin, consiste à observer qu'il donne un exposé substantiel des idées de Marx (chapitres 10 et 11), mais pas des théories à l'origine du national-socialisme. Pourtant, le titre du livre fait référence à la révolution, et sous ce terme, vise aussi bien le mouvement communiste que les mouvements fasciste et nazi[714].

1°) La critique des Lumières

290. Pour Voegelin, l'appellation « siècle des lumières » ou « siècle de la raison », quel que soit son mérite, exprime « un déni de la valeur cognitive des expériences spirituelles, attestant de l'atrophie des expériences chrétiennes de la transcendance »[715]. Il ne retient donc de ce siècle que la crise des valeurs religieuses et ne le décrit qu'en termes de perte, jamais en termes de gain. Il note la volonté de faire de la méthode newtonienne la seule méthode pour arriver à la vérité. Il parle aussi d'abolition formelle de la chrétienté qui se traduit par l'apparition du nationalisme : avec l'abolition de la chrétienté en tant que substance spirituelle de l'humanité, les corps mystiques des nations se sont développés en se substituant au corps mystique du Christ. Le XVIIIe siècle a le sentiment qu'un âge nouveau de la civilisation commence avec lui, il a conscience de son identité et de son rôle singulier – c'est en effet ce siècle qui a trouvé lui-même sa désignation, qui s'est auto-désigné ainsi, comme l'explique Michel Foucault dans son article « Qu'est-ce que les Lumières ? »[716]. Il y a eu une élimination de l'Eglise et de l'Empire comme pouvoirs publics[717] accompagnée de la croissance de nouvelles communautés, les nations. Cela a abouti à une pluralité d'Etats-nations du XVe au XVIe qui, pour Voegelin, traduit une « perte de signification de l'existence chrétienne »[718].

291. Le premier chapitre oppose le « sophiste moderne », Voltaire, au « dernier historien augustinien », Bossuet, et concerne la sécularisation de l'histoire[719]. Voltaire cite la remarque à

[714] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op.cit.*, p. 302.

[715] *Ibid*, p. 3.

[716] Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), *in Dits et Ecrits*, Tome IV, Gallimard, Paris, 1994, p. 562-578.

[717] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op. cit.*, p. 4.

[718] *Ibid*, p. 5.

[719] Bernard Zylstra, « Voegelin on Unbelief and Revolution », *in Anti-Revolutionnaire Staatkunde*, Volume 46, n°5/6, 1976, p. 157.

propos d'Israël que Madame de Chatelet (sa maitresse) avait formulée au sujet du *Discours sur l'histoire universelle* (1681) de Bossuet : « on peut parler de ce peuple en théologie, mais il mérite peu de place dans l'histoire ». Pour Bossuet, comme pour Saint Augustin au Ve siècle, l'universalité de l'histoire résulte de la providence qui guide l'humanité vers la vraie religion. « On peut donc dire que le *Discours* de Bossuet a été écrit sur le fondement d'une anthropologie chrétienne »[720]. En revanche, en accord avec Madame de Chatelet, Voltaire soutient l'idée d'une séparation entre histoire profane et histoire sacrée. L'histoire est un domaine indépendant d'un plan providentiel. C'est l'histoire profane qui est pour lui pertinente, pas la théologie. D'ailleurs, Löwith dans *Histoire et Salut* (1949) reconnait que Voltaire est le premier à proposer une philosophie de l'histoire indépendante de la théologie, c'est-à-dire laïque[721]. Selon Voltaire, Bossuet, dans son histoire universelle, a oublié l'univers lui-même, il lui reproche donc son européocentrisme et d'avoir écrit une histoire du christianisme et non une histoire universelle.

292. Dans le volume II de son *Order and History*, *The World of the Polis*, Voegelin reconnaît à Voltaire au moins le mérite d'avoir élargi l'horizon historique en y incluant d'autres civilisations : Chine, Inde, pays arabes (et dont Bossuet ne dit pas un mot)[722]. Voltaire écrit en effet que la soi-disant histoire universelle de Bossuet n'est que « celle de quatre ou cinq peuples, et surtout de la petite nation juive, ou ignorée, ou soit justement méprisée du reste de la terre, à laquelle pourtant il rapporte tous les événements et pour laquelle il dit que tout a été fait comme si un écrivain de Cornouaille disait que rien n'est arrivé dans l'empire romain qu'en vue de la province de Galles »[723]. Selon Voegelin, l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) de Voltaire est la première histoire universelle au sens où elle embrasse la totalité de l'humanité, mais le philosophe français est incapable de lui trouver une signification qui viendrait se substituer à la providence chrétienne. « Le sens [de l'histoire], bien sûr, ne peut pas être trouvé puisqu'une construction significative de l'histoire d'un point de vue séculier et intramondain présuppose que l'histoire est connue en tant que totalité »[724]. Comme le note Barry Cooper, un « principe d'interprétation tacite » est ici à l'œuvre chez Voegelin. Une histoire à prétention universelle qui se fonderait uniquement sur des données empiriques, comme celle de Voltaire, présuppose que « l'histoire dans son ensemble est en principe connaissable, sinon déjà connue »[725], ce qui est une prétention inacceptable pour Voegelin. Dès

---

[720] Barry Cooper, « Eric Voegelin's Analysis of the Deformation of Consciousness in Voltaire », *in Lumen. Selected Proceedings from the Canadian Society for Eighteenth-Century Studies*, Volume 15, 1996, p. 38.

[721] « Voltaire est le premier à parler de l'histoire « comme historien et philosophe », autrement dit en s'opposant à toute construction théologique de l'histoire », *in* Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (1949), traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Présentation de Jean-François Kervégan, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, Paris, 2002, p. 21.

[722] Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 2, *The World of Polis* (1957), ed. et introduit par Athanasios Moulakis, Coll. Works, Volume 15, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, p. 82.

[723] Voltaire, *Le pyrrhonisme de l'histoire* (1768), Œuvres complètes de Voltaire, Tome 17 : « Mélanges historiques », Crapelet, Paris, 1817, p. 8-9.

[724] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op. cit.*, p. 9.

[725] Barry Cooper, « A Fragment from Eric Voegelin's History of Western Political Thought. Review of *From Enlightenment to Revolution* », *art. cit.*, p. 36.

lors, tout sens séculier accordé à l'histoire manque à ses yeux de pertinence, et n'a de sens qu'en tant qu'il reflète la perspective propre de son auteur. Autrement dit, l'abandon du point de vue transcendant pour écrire l'histoire universelle se traduit par une impossibilité, une « dégénérescence en complétude empirique »[726]. L'histoire sécularisée devient l'histoire de « l'esprit humain » et de son progrès au cours du temps, c'est-à-dire pour Voegelin, l'histoire des changements d'opinions des hommes. « Le *pneuma* transcendant du Christ est remplacé par l'esprit intramondain de l'homme »[727]. À la différence de Voltaire, on comprend que pour Voegelin, la philosophie de l'histoire ne peut être qu'une théologie de l'histoire, même l'histoire sécularisée ou profane doit être interprétée comme « l'expression d'une nouvelle religiosité intramondaine »[728].

293. En fait pour Voegelin, on n'échappe pas à la religion. Si on refuse la religion transcendante, on tombe dans la religiosité séculière ou intramondaine, qui en est une version démonique. À ses yeux, les catégories modernes pour interpréter l'histoire sont analogues aux catégories chrétiennes, ces dernières ayant juste été transposées par les philosophes des Lumières sur un plan immanent. Par exemple, quand Voltaire parle d'*extinction* pour le Moyen-Age, de *renaissance* pour le XVIe et de *progrès* pour le XVIIIe, ces étapes correspondent pour Voegelin à la chute, à la rédemption et au royaume de la perfection spirituelle. Et cela, pour lui, préfigure les constructions ultérieures de Saint Simon et de Comte, ainsi que les constructions marxistes et nationales-socialistes[729], avec l'idée de peuple élu (prolétariat) ou de race élue (aryenne)[730]. Il s'agit de la déification de la raison et de l'intellect qui se transforme ensuite en déification de la base animale de l'existence (puisqu'on parle de race). La philosophie des Lumières aboutirait alors à une descente inévitable vers la race[731]. Les auteurs de ces versions sécularisées de l'histoire ont cru leurs idées en rupture avec le christianisme, mais en réalité, l'analyse montre que la construction séculière (avec son modèle trinitaire) est en analogie étroite avec le modèle chrétien.

294. Ce premier chapitre apporte aussi des précisions sur la notion de sécularisation pour Voegelin (terme qu'il emploie rarement). Il semble que pour lui, une sécularisation au sens d'une émancipation totale du religieux est impossible, car la place du religieux ne devient pas vide, elle est occupée par des religions intramondaines : « la création frénétique de nouveaux dieux »[732] et la déification de certains aspects de l'homme (la raison mais aussi la race). Il n'y a donc pas de sortie de la religion effective au sens de Gauchet, mais une transformation en de nouvelles formes de religiosité. En ce sens, le religieux fait partie de la structure permanente et indépassable de

[726] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op. cit.*, p. 9.
[727] *Ibid*, p. 10.
[728] *Ibid*, p. 11.
[729] *Idem*.
[730] *Ibid*, p. 12.
[731] *Ibid*, p. 13.
[732] *Idem*, p. 13.

l'existence humaine. Implicitement, cette conception remet en cause tous les principes des lumières, si on reprend la formule de Kant de « sortie de l'homme de sa minorité »[733]. La sortie de la tutelle des autorités extérieures et la maxime de « penser par soi-même », cela pour Voegelin ne peut être qu'une illusion profonde, tout comme le passage de l'hétéronomie à l'autonomie intellectuelle. Cette émancipation a toujours pour contrepartie la perte de signification de l'existence et de l'histoire. Tout se passe comme si, seule la religion pouvait donner du sens dans un rapport établi avec la transcendance[734].

295. Voegelin rattache aussi la désorientation religieuse à la réforme protestante. Au lieu de se fier à la sagesse collective de l'Eglise, la réforme s'est appuyée sur le libre-jugement de chacun, c'est-à-dire sur l'individualisme : le protestantisme fut en ce sens un progrès regrettable vers l'individualisme[735]. Voegelin a donc en partage avec les premiers romantiques allemand « la même hostilité à l'égard de l'individualisme moderne issu de la Réforme »[736]. Dans la « dynamique de la sécularisation »[737], il rappelle certaines données historiques – l'apparition des Etats Modernes à l'extérieur de l'unité de la chrétienté, les tensions entre l'Eglise et l'Etat, et la relégation du spirituel dans la sphère privée – qui auraient ouvert la voie à une respiritualisation de la sphère publique à partir d'autres sources (comme le nationalisme, l'humanitarisme ou le scientisme)[738]. « Si l'Eglise n'est plus capable de voir la main de Dieu dans l'histoire de l'humanité, les hommes ne vont pas s'en satisfaire et vont aller à la recherche de dieux qui prennent quelque intérêt à leur effort de civilisation »[739]. Il semble que la solution pour Voegelin serait de renouer avec le rôle de l'Eglise médiévale, ou tout du moins avec une théologie de l'histoire semblable à celle de Bossuet. « Ce n'est pas à nous d'offrir une solution, [écrit-il], mais une partie de celle-ci serait certainement une nouvelle philosophie chrétienne de l'histoire et des symboles mythiques »[740]. Tout comme Novalis ou les frères Schlegel, qui reprochaient à la Réforme d'avoir brisé l'unité de la chrétienté médiévale[741], Voegelin semble souhaiter comme eux « reconstituer une nouvelle Eglise » qui ne serait autre qu'une « réplique de l'Eglise médiévale »[742].

296. Voltaire n'est pas un penseur systématique (il n'a pas construit de système), la « raison » de Voltaire n'est pas une idée philosophique comme celle de Kant dans sa critique. La raison

---

[733] Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumière ?* (1784), trad. de Stéphane Piobetta, Larousse, Paris, 2013, p. 32.

[734] Même « le lecteur le plus désinvolte » se rend immédiatement compte à la lecture de ce livre que Voegelin est un « penseur religieux » », *in* John A. Gueguen, « Recension de *From Enlightenment to Revolution* », *in The Thomist: A speculative Quarterly Review*, Volume 42, n°1, 1928, p. 124.

[735] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975*), op. cit.*, p. 14.

[736] Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne* (1963), *op. cit.*, p. 10.

[737] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975*), op. cit.*, p. 18.

[738] *Ibid*, p. 20-21.

[739] *Ibid*, p. 22.

[740] *Idem*.

[741] Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne* (1963), *op. cit.*, p. 58 et p. 75.

[742] *Ibid*, p. 58.

s'identifie chez lui avec la vision du monde de la philosophie de Newton (c'est-à-dire la physique) qui sert de modèle d'intelligibilité et de rationalité pour beaucoup de philosophes du XVIIIe (d'Alembert et Hume par exemple). Tout ce qui ne relève pas d'un corps de propositions empiriques vérifiables est en effet mis à l'écart au XVIIIe siècle : c'est en ce sens que l'on peut parler d'un positivisme des lumières[743]. Cela conduit Voegelin à parler de l'« obscurantisme au point de vue spirituel de Voltaire »[744], au sens de sa fermeture à la transcendance. La conséquence pour la morale est que la vertu ou le bien sont identifiés à l'utilité sociale : « la constitution transcendante de l'humanité à travers le *pneuma* du Christ est remplacée par la constitution intramondaine de l'humanité à travers la compassion »[745]. Selon Voegelin, derrière ce critère de l'utilité sociale, on voit pointer la terreur de la vertu imposée par Robespierre et « le massacre par les humanitaires d'une moitié de l'humanité pour rendre l'autre moitié heureuse »[746] ou encore « la bonté obligatoire du planificateur de la société, aussi bien que la justice révolutionnaire, avec son affirmation que ce qui est juste est ce qui sert le prolétariat, la nation ou la race élue »[747].

297. On voit ici que Voegelin ne s'embarrasse pas d'arguments historiques et affirme des continuités à partir de simples analogies ou par des extrapolations audacieuses. Il reconnait qu'« on peut plier toute religion transcendante aussi bien qu'intramondaine pour justifier la guerre et la persécution et que Voltaire aurait élevé sa voix de façon aussi véhémente contre les religions intramondaines que contre le christianisme de son époque »[748]. Mais pour Voegelin, Voltaire est déficient en substance spirituelle[749]. Il reprend d'ailleurs la plupart des clichés accumulés sur lui au XIXe siècle : brillant mais superficiel, léger, frivole, ignorant des questions métaphysiques et religieuses, symbole de l'esprit français qu'on va de plus en plus opposer au sérieux et à la profondeur des penseurs allemands. Cette comparaison commence dès le début du XIXe avec Madame de Staël dans son livre *De l'Allemagne* (1813). Voegelin fait de Voltaire un « rêveur d'un paradis terrestre de compassion et d'humanité »[750]. Ce qui est surprenant puisque cette analyse s'accorde mal avec le pessimisme de Voltaire au sujet de la nature humaine. Il reconnaît cependant à Voltaire quelques qualités : esprit de tolérance, bon sens, indignation face à l'obscurantisme et la bigoterie, haine de l'oppression et de la persécution, défenseur de la liberté de penser, etc.

298. Voegelin consacre les deux chapitres suivants à Helvétius. C'est un auteur un peu mineur et oublié, mais ayant eu un grand succès à son époque. Il avait tiré les conséquences politiques et

743 Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op. cit.*, p. 24.
744 *Ibid*, p. 27.
745 *Ibid*, p. 28.
746 *Idem*.
747 *Ibid*, p. 29.
748 *Idem*.
749 *Ibid*, p. 32.
750 *Ibid*, p. 33.

morales de l'essai de Locke, *Essai sur l'entendement humain* (1689). Voegelin voit en lui le précurseur de l'utilitarisme du XIXe siècle de Bentham et de Mill, c'est-à-dire du principe du « plus grand bonheur pour le plus grand nombre » que doit réaliser le législateur[751]. L'héritage de Locke consiste dans l'idée que toutes les idées et les connaissances dérivent de l'expérience sensible, c'est-à-dire de la sensibilité physique commune à tous les hommes. Les différences entre eux sont dues à l'éducation, c'est-à-dire à la façon dont leur sensibilité est exposée à des environnements différents. Helvétius affirme donc la toute-puissance de l'éducation, source principale des inégalités entre les individus. Pour Voegelin, Helvétius s'écarte de Locke en le simplifiant à l'extrême (ce qui semble vrai)[752], et s'intéresse plus précisément à sa théorie des passions. À ses yeux, Helvétius n'est pas « capable de comprendre l'essence spirituelle de la vie humaine devant Dieu puisqu'il fait des passions les seules forces en mouvement dans l'existence humaine »[753]. Helvétius établit en effet une généalogie des passions : la sensibilité physique engendre l'amour de soi, la recherche du plaisir et la fuite de la douleur génèrent le désir d'être heureux et le désir de pouvoir (d'où l'envie, l'avarice, l'ambition). D'après lui, ces passions peuvent être plus ou moins développées par l'éducation, c'est-à-dire par le moyen de récompenses et de punitions[754], la morale n'est donc qu'éducation et imitation (c'est-à-dire conditionnement). Dans sa théorie, « l'éducation prend la place de Dieu »[755], il s'agit « d'une instrumentalisation de l'existence », et Voegelin fait l'analogie avec les moyens utilisés par la politique moderne comme « la propagande, l'éducation, la rééducation et le traitement des êtres humains comme des unités fonctionnelles »[756]. Il reprend d'ailleurs pour le qualifier la même formule que pour Voltaire : « obscurantisme au point de vue spirituel ». Voegelin termine ce chapitre en considérant l'utilitarisme de la manière suivante : « c'est le dogme d'une religion de salut social immanent » et « le premier maillon d'une série de mouvements totalitaires et sectaires, qui sera suivie par le communisme et le national-socialisme »[757].

299. Voegelin met en rapport Helvétius et Pascal (le penseur chrétien), ce qui lui permet d'éclairer indirectement les thèses antireligieuses d'Helvétius. Selon lui, Helvétius était mort à la possibilité de l'existence chrétienne[758]. Le contrôle total de l'environnement des êtres humains que préconisait Helvétius, Voegelin le retrouve comme idéal chez Bentham. Ce dernier rêvait en effet « d'une méthode permettant de se rendre maitre de toute chose pouvant arriver aux hommes, et de tout arranger autour d'eux de façon à produire chez eux l'impression que l'on souhaite, d'être sûr de leurs actions, de leurs connexions et de toutes les circonstances de leur existence, si bien que

751 *Ibid*, p. 35.

752 *Ibid*, p. 38.

753 Bernard Zylstra, « Voegelin on Unbelief and Revolution », *art. cit.*, p. 159.

754 Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975*), op. cit.*, p. 48.

755 *Idem.*

756 *Idem.*

757 *Ibid*, p. 52.

758 *Ibid*, p. 59.

rien ne puisse y échapper »[759]. Voegelin relie cela au rêve de la Gestapo d'un contrôle complet, physique et mental, sur un groupe d'êtres humains. Selon lui, Bentham est né 100 ans trop tôt pour voir réaliser son rêve – rêve qui sera réalisé aussi par Lénine. Il se réfère au panoptique en tant que dispositif de surveillance absolue dans une prison et le rattache aux procédés totalitaires[760]. On voit donc que c'est surtout l'utilitarisme, que porterait en creux la philosophie d'Helvétius, qui est visé par Voegelin, c'est-à-dire le principe d'utilité publique et de ses abus[761]. Il fait aussi d'Helvétius le premier théoricien de la lutte des classes, mais cette partie est loin d'être convaincante[762].

300. Voegelin donne aussi des précisions sur son entreprise d'histoire des idées politiques : « l'idée ne doit pas être étudiée comme un concept mais comme un symbole qui tire sa vitalité de sentiments »[763]. Selon lui, les sentiments d'Helvétius peuvent être qualifiés comme « religiosité intramondaine »[764] – soit l'inverse de la religion chrétienne. Cette nouvelle attitude serait apparue dès le XVIIe siècle. Au lieu de chercher le bien suprême, Hobbes le remplace par la fuite du mal suprême (qui est la mort dans la guerre civile ou dans l'état de nature). Pour Voegelin, c'est « le symbole de l'anthropologie antichrétienne en politique »[765] et une perversion de l'idée d'ordre, elle-même liée à une instrumentalisation de l'homme réduit à un moyen, c'est-à-dire à son utilité sociale et qu'on retrouve dans les formes contemporaines du totalitarisme[766]. On pourrait objecter que cette instrumentalisation de l'homme n'est pas propre aux régimes totalitaires, c'est la politique elle-même qui utilise et traite les hommes comme des moyens pour conquérir le pouvoir et le conserver, comme l'explique par exemple Machiavel. Mais selon Voegelin, avec Helvétius, on est dans la religion du satanisme social.

301. Dans son chapitre intitulé « le positivisme et ses antécédents », Voegelin poursuit sa critique des lumières en tant qu'elles anticipent le positivisme du XIXe siècle. C'est donc la transition entre les lumières et le positivisme qui est ici explicitée[767]. Ici, Voegelin trahit sa manière d'écrire l'histoire : « des événements qui semblent des accidents sans rapport ou des explosions momentanées en leur temps, apparaissent à la lumière des expériences contemporaines comme la préfiguration des erreurs futures »[768]. Voegelin reconnaît donc explicitement interpréter tout le passé à la lumière du présent, c'est-à-dire de manière rétrospective, en projetant sur le passé ce qu'il

759 *Ibid*, p. 60.
760 *Ibid*, note 23, p. 59.
761 *Ibid*, p. 61.
762 *Ibid*, p 62-65.
763 *Ibid*, p. 68.
764 *Ibid*, p. 69.
765 *Idem*.
766 *Ibid*, p. 70.
767 *Ibid*, p. 74.
768 *Idem*.

voit dans le présent, et cela ne semble absolument pas le déranger. Comme le note Gerald Cavanaugh, en procédant ainsi, Voegelin démonte qu'il « est un philosophe et non un historien. […] pour un historien, le travail est gâché par des anachronismes et des sauts conceptuels et chronologiques inacceptables »[769].

302. Pour Voegelin, le positivisme est aussi l'expression d'une crise de l'esprit, et les religions politiques (national-socialisme et marxisme) seraient des tentatives pour apporter une solution à cette crise. C'est en ce sens qu'il peut placer Comte sur le même plan que Marx, Lénine et Hitler : « il y a une relation étroite entre les idées de Comte et les pratiques totalitaires de notre temps »[770], on peut voir en lui le « dictateur spirituel de l'humanité »[771]. Avec d'Alembert, Voegelin s'intéresse à la « préhistoire du positivisme ». *Le discours préliminaire de l'Encyclopédie* (préface de 1751) est un manifeste scientiste[772], sorte d'équivalent de la somme théologique de Saint Thomas. Il fait l'état des connaissances humaines dans le cadre de la nouvelle anthropologie du milieu du XVIIIe siècle. Ce texte exprime « la disparition de la vie théorétique ou contemplative », c'est-à-dire la recherche de la connaissance pour elle-même (selon Aristote), au profit de la vie pratique et des savoirs utilitaires au service des besoins humains. Cette attitude est « une indication du profond antihumanisme qui sous-tend les lumières et la croyance positiviste »[773]. On comprend mal ici comment le fait de considérer que les connaissances doivent être en rapport avec les besoins des hommes et leur bien-être puisse être qualifié d'antihumaniste.

303. Toutefois, pour Voegelin, il y a une œuvre de destruction de la civilisation en marche depuis les quatre derniers siècles[774]. D'Alembert, selon lui, pensait qu'un substitut religieux pour le christianisme pourrait être nécessaire[775]. Donc, l'idée d'un pouvoir spirituel prend forme et préfigure Robespierre et son culte de l'être suprême, ainsi que Saint Simon et Comte. La morale de type spirituel est hors de portée de d'Alembert qui cherche une éthique sans fondement religieux ni métaphysique, c'est-à-dire une éthique autonome (comme Kant). Donc d'Alembert serait préoccupé par l'idée d'un « catéchisme moral ». L'idée de « progrès » crée une légitimité du présent dans la mesure où elle évoque la supériorité du présent sur le passé. Elle n'est pas une proposition scientifique pouvant être soumise à vérification, mais une croyance, un élément qui évoque l'idée d'un « présent autoritaire »[776]. Cela veut dire que le progrès revient à mettre le présent comme juge

[769] Gerald Cavanaugh, « recension de *From Enlightenment to Revolution* », *in The American Historical Review*, Volume 81, n°2, 1976, p. 359.

[770] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op. cit.*, p. 74.

[771] *Ibid*, p. 75.

[772] *Ibid*, p. 76.

[773] *Ibid*, p. 79.

[774] *Idem*.

[775] *Ibid*, p. 81.

[776] *Ibid*, p. 83-84.

suprême du passé. L'idée de progrès contient alors implicitement l'idée d'un état définitif puisque le futur ne sera que la poursuite du présent et de ses valeurs[777]. C'est donc pour lui une idée « statique » (alors que généralement on la présente comme une idée dynamique). En ce sens, Voegelin estime que l'on oublie trop souvent que l'idée de progrès revient à arrêter et geler l'histoire[778]. Le présent est ainsi garanti contre le passé qui se réduit à des siècles d'ignorance avant nous. Le présent est aussi garanti contre l'avenir : « l'encyclopédie résume l'état de nos connaissances valables dans un manuel de proporsion gigantesque et personne n'aura plus à lire quoi que ce soit qui aura été écrit avant elle, tout ce que nous aurons à faire c'est de nouvelles éditions incorporant les contributions qui se seront accumulées depuis la dernière »[779]. Dans une intention dépréciative évidente, Voegelin qualifie alors l'*Encyclopédie* de nouveau « Coran »[780]. Voegelin propose ici une attaque radicale de la notion de « progrès » qui s'inscrit dans la droite ligne de la tradition romantique allemande. Comme le notait Jacques Droz, « à la conviction révolutionnaire que les institutions sont susceptibles de progrès, les romantiques ont opposé leur sens de l'histoire, qui veut que l'âge d'or de l'humanité se situe dans le passé : ce sont, selon eux, les siècles du Moyen Age qui sont chargés de la plus profonde sagesse »[781].

304. Turgot a formulé avant Comte la loi des trois états, loi du progrès des savoirs qu'il appelle, pour le premier état, anthropomorphique, pour le deuxième, critique, et pour le troisième, philosophique[782]. Les progrès de l'esprit (des connaissances scientifiques) ainsi que l'adoucissement des mœurs et l'intensification des relations commerciales dans le monde, constituent pour lui le sens de l'histoire[783]. Mais, selon Voegelin, ce n'est pas une signification pour l'homme, mais pour l'humanité, la masse totale, c'est-à-dire pour une abstraction. Et cela traduit la perte de l'idée chrétienne de l'homme et de l'humanité[784] ou l'atrophie de la substance intellectuelle et spirituelle de l'homme par la pensée utilitaire. L'homme n'est plus qu'un chaînon dans la suite des générations[785]. Cela conduit au « tribalisme de l'humanité »[786], mais c'est un tribalisme qui est coextensif à l'humanité toute entière et à toute période. On voit mal ici le sens donné par le terme « tribalisme » qui désigne habituellement le repli sur soi d'une communauté ethnique particulière. Ce que Voegelin veut sûrement dire c'est que l'humanité intramondaine est devenue la nouvelle réalité suprême. Il y a chez Turgot, comme chez Voltaire, un élargissement de l'horizon historique

---

[777] *Ibid*, p. 84.

[778] *Idem*.

[779] *Ibid*, p. 86.

[780] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique, une introduction* (1952), trad. S. Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 2000, p. 193.

[781] Jacques Droz, *Le romantisme politique allemand* (1963), *op. cit.*, p. 26.

[782] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op. cit.*, p. 89.

[783] *Ibid*, p. 92.

[784] *Ibid*, p. 95.

[785] *Ibid*, p. 96.

[786] *Ibid*, p. 97.

réel (en incluant plus de peuples et de civilisations)[787]. Turgot offre l'occasion d'observer une philosophie du progrès dans l'histoire à l'état naissant, qui n'est pas encore devenue un dogme rigide comme chez Comte[788]. Mais cet élargissement de l'horizon historique introduit un problème pour lequel Turgot n'avait pas de solution satisfaisante : comment expliquer que toute l'humanité n'ait pas progressé en même temps si on rejette comme lui l'idée d'inégalité entre communautés et races ?[789] Voegelin conclut sur Turgot en écrivant qu'« alors que la civilisation progresse, l'homme ne progresse pas »[790].

305. Dans sa partie intitulée « le conflit entre le progrès et l'existence politique après Turgot »[791], Voegelin traite, entre autres, de la théorie du progrès chez Condorcet. Il note d'abord que « le fil du progrès », avec par exemple le progrès de la physique mathématique, ne signifie rien pour beaucoup de personnes et peut même devenir un facteur de désintégration sociale. Le progrès n'implique rien pour l'état de la société concrète. Voegelin poursuit en rappelant que le problème du pouvoir spirituel est en fait celui de la formation des élites ou des minorités créatrices – et se réfère à Pareto, Mosca, Toynbee pour qui les révolutions ont toujours été faites par des minorités activistes, mais jamais par la masse. Selon lui, il y a une continuité des formations élitaires depuis les clubs révolutionnaires du XVIIIe jusqu'à l'organisation des élites dans les totalitarismes. Ces mouvements ont en commun leur culte de la science et de la technologie qu'ils partagent avec les différentes variantes du progressisme. « Ils sont tous des héritiers du progressisme et du positivisme »[792]. Avec le passage à l'état scientifique, c'est-à-dire à des explications rationnelles des phénomènes, certaines questions ont été prohibées, et la connaissance de la substance a été perdue. Cela explique que le spiritualisme est combattu implacablement par le front uni des libéraux progressistes, des fascistes, des communistes et des nationaux-socialistes – c'est-à-dire tous les grands mouvements activistes.

306. Il analyse ensuite la théorie du progrès de Condorcet[793], qui est considéré comme le dernier représentant des lumières encore vivant en 1789. Voegelin en donne une présentation très négative : c'est un dogmatique politique naïf, un vulgarisateur, qui a fait œuvre d'apostolat du progrès. « Condorcet a esquissé le nouveau type de l'intellectuel parasite dont le zèle à enseigner aux autres est plus fort que sa volonté de se soumettre à une discipline intellectuelle, et qui a vulgarisé le savoir problématique en résultat dogmatique tout en détruisant l'honnêteté

[787] *Ibid*, p. 99.
[788] *Ibid*, p. 101.
[789] *Ibid*, p. 106.
[790] *Ibid*, p. 108.
[791] *Ibid*, p. 110.
[792] *Ibid*, p. 113.
[793] *Ibid*, p. 125.

intellectuelle »[794]. Voegelin ajoute que le passage qu'il cite de Condorcet sonne comme s'il s'agissait « d'une feuille d'instruction publiée par le personnel d'un ministère national-socialiste pour l'éclairement du peuple »[795]. Condorcet anticiperait les autodafés de livres. Le programme de Condorcet lui « semble être le premier projet systématique élaboré par un totalitaire occidental pour la destruction radicale de toutes les civilisations de l'humanité »[796] et pour remplacer la diversité humaine par une humanité standardisé et uniforme. Il cite également la phrase de George Orwell : « tous les animaux sont égaux mais certains le sont plus que d'autres ». Pour Voegelin, Condorcet est proche de cette idée. La croyance en la perfectibilité indéfinie de l'homme correspond à la volonté de changer sa nature même et à créer un homme nouveau[797].

307. Ce qui est remarquable dans cette critique de Voegelin, au-delà de son caractère outrancier, c'est qu'il fait une lecture des Lumières entièrement rétrospective. Elles sont censées annoncer ou préparer le positivisme du XIXe siècle, l'utilitarisme et les totalitarismes du XXe siècle, et à aucun moment, Voegelin ne prend garde au caractère illusoire que peuvent avoir de telles reconstructions. En ce sens, son livre est une parfaite illustration des erreurs méthodologiques en histoire des idées que Quentin Skinner dénonçait sous l'appellation de « mythologie de la prolepse »[798].

2°) Le rejet du positivisme

308. Selon Voegelin, on approche aujourd'hui d'une compréhension plus adéquate de Comte après un siècle de mécompréhension : il est à la fois un philosophe de l'histoire astucieux et aussi un dictateur spirituel de l'humanité. Il note ainsi « une relation étroite entre les idées de Comte et les pratiques totalitaires de notre temps »[799]. Voegelin refuse la distinction souvent établie entre le premier Comte des années 1830 (celui du *Cours de philosophie positive*) et le second Comte des années 1850 (celui du *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*). Cette séparation aurait été exagérée par certains de ses disciples (Littré et Mill) qui refusaient de le suivre dans sa seconde période (la phase « religieuse » du positivisme), après sa « crise cérébrale », car ils y voyaient un retour à l'état théologique. Selon Voegelin, la « fable » de son dérangement mental a mis longtemps à être surmontée sous l'influence de cette interprétation de Littré jusqu'au cercle de Vienne. Pour lui, il faut rétablir l'unité de la pensée de Comte ; il n'y a pas eu de rupture de continuité, le messianisme de Comte et l'idée d'un nouveau pouvoir spirituel sont présents dès le

[794] *Ibid*, p. 127.
[795] *Idem*.
[796] *Ibid*, p. 132.
[797] *Ibid*, p. 133.
[798] Quentin Skinner, *Visions of Politics. Regarding Method*, *op. cit.*, p. 73.
[799] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op. cit.*, p. 136.

début. Il note qu'il y avait un fossé profond entre le libéral Littré et le messianique Comte qui avait pris conscience de l'ampleur de la crise occidentale[800]. Comte était un « eschatologue intramondain »[801] attendant un nouvel âge et une régénération de la société. Voegelin fait aussi une remarque intéressante sur le style ampoulé de Comte lorsqu'il parle de « la monumentalisation » de sa propre existence personnelle et de sa relation avec Clotilde[802]. Ce chapitre présente une interprétation très claire et bien informée du positivisme. Chez Comte, la place de Dieu est occupée par des entités sociales : divinisation de la Femme, de la Famille et de l'Humanité. Il invente le terme « altruisme » pour désigner l'amour envers les autres. Comte redécouvre l'importance de « la structure affective de l'esprit et sa prépondérance sur l'intellect »[803]. Il avait une grande admiration pour l'Eglise catholique et son pouvoir d'organisation. Voegelin cite le mot de Thomas Henry Huxley pour qui « le positivisme est le catholicisme moins le christianisme »[804]. La religiosité de Comte n'est pas « la participation à une réalité transcendante » mais plutôt un « mouvement de la vie sentimentale »[805]. Voegelin considère également que Comte appartient avec Marx, Lénine et Hitler à la série d'hommes qui voulait sauver l'humanité et eux-mêmes en divinisant leur existence particulière et en imposant leur loi comme le nouvel ordre de la société ; de sorte que pour lui « l'apocalypse satanique de l'homme commence à Comte »[806].

309. Dans sa partie intitulée « la religion de l'humanité », Voegelin explique que Comte pensait qu'après l'ère de la transition, le règne positif ultime et définitif allait commencer en 1855 avec le gouvernement de la république occidentale, mettant fin à la grande crise ouverte par la révolution de 1789. Il a aussi créé un « Dieu immanent sociologique » : l'Humanité, le Grand Être qui est « l'humanité en tant qu'elle advient graduellement à l'existence avec chaque nouvelle génération »[807]. Nous faisons ainsi partie de ce grand Être qui se forme à travers le temps (Dieu est en marche), c'est un être réel, non un être fictif (contrairement au Dieu des religions d'avant). Voegelin résume les acquis du positivisme pour la théorie de la science de la manière suivante : exclusion des questions insolubles, réduction de la recherche à l'établissement de lois entre les phénomènes et abandon de la recherche des causes premières ou finales, soit la disparition de toute spéculation métaphysique de la vie théorétique. Comte prohibe la question « pourquoi » au profit de la question « comment », c'est-à-dire de la recherche de lois. Donc, une question comme celle de Leibniz « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » n'a plus de raison d'être[808]. Voegelin montre

800 *Ibid*, p. 145.
801 *Idem*.
802 *Ibid*, p. 152.
803 *Ibid*, p. 155.
804 *Ibid*, p. 156.
805 *Ibid*, p. 158.
806 *Ibid*, p. 159.
807 *Ibid*, p. 162.
808 *Ibid*, p. 165.

ensuite la continuité des idées de Comte avec l'héritage de la révolution française et de Napoléon[809]. Selon Voegelin, la révolution française était antireligieuse (ou plutôt anticléricale) au sens d'une séparation de l'Eglise et de l'Etat ; mais surtout elle était « antichrétienne et tendait à l'établissement d'un régime césaropapiste d'une religion non-chrétienne »[810]. Voegelin note que cette idée remonte à Rousseau et à sa religion civile dans son *Contrat social*. « Les tentatives religieuses de la révolution poursuivaient un chemin tortueux vers la réalisation d'une théocratie totalitaire »[811]. La révolution française elle-même se considérait comme une révolution « de » et « pour » l'humanité entière, elle avait une prétention universaliste. À ce titre, Voegelin évoque le décret étendant la citoyenneté française à des étrangers ayant travaillé à la même œuvre de régénération sociale (Paine, Bentham, Washington, Schiller, etc.)[812]. Mais les idées de Comte appartiennent aussi au mouvement général de la restauration qui voulait « terminer la révolution »[813]. La révolution de 1789 avait été conduite au-delà d'un changement de régime politique (le remplacement de la monarchie par la république), et se dirigeait vers la déification de la société intramondaine[814]. Pour Voegelin la crise ouverte par la révolution doit être comprise en termes platoniciens d'esprit et de pouvoir[815]. Le siècle des Lumières était déjà internationaliste ou cosmopolite, comme le montrent les projets de paix perpétuelle de Rousseau, Kant et de l'Abbé de Saint Pierre[816]. La révolution prolonge cet aspect avec les migrations françaises (en Allemagne, en Angleterre, etc.) d'où un intérêt et une admiration de Comte par les penseurs contre-révolutionnaires, notamment Joseph de Maistre qui accorde lui aussi un rôle primordial à la religion dans la formation des sociétés. La différence est que Joseph de Maistre avait choisi de garder le catholicisme alors que Comte voulait fonder une nouvelle religion[817].

310. Pour finir, ces deux chapitres sur Comte mettent l'accent sur l'aspect religieux du positivisme, ce qui est logique puisque l'intention du livre est de retracer la généalogie des religions politiques que sont les totalitarismes du XXe siècle. On étudiera plus loin la critique que fait Voegelin du positivisme comme méthodologie des sciences, des sciences sociales en particulier, et dans les champs des sciences politiques et juridiques. Mais ici, Comte n'est plus d'aucun secours, c'est vers d'autres auteurs qu'il faut se tourner, comme Max Weber. Dans son livre *Les anti-Lumières*, Sternhell note qu'« alors que la guerre froide battait son plein, l'idée selon laquelle l'utopie des Lumières enfantait la révolution soviétique, puis le stalinisme et le goulag, faisait son chemin »[818].

---

809 *Ibid*, p. 168-171.
810 *Ibid*, p. 171.
811 *Ibid*, p. 172.
812 *Ibid*, p. 173.
813 *Ibid*, p. 174.
814 *Ibid*, p. 176.
815 *Ibid*, p. 180.
816 *Ibid*, p. 182.
817 *Ibid*, p. 183.
818 Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, *op. cit.*, p. 39.

Chez Adorno par exemple, on trouve une filiation faite entre les Lumières et le nazisme. En ce cas, Voegelin s'inscrit tout à fait dans cette tradition des anti-lumières. Pour Sternhell, il y a eu trois grandes périodes des anti-Lumières : 1. La première est contemporaine des Lumières elles-mêmes avec notamment Herder, Burke et Maistre. 2. La deuxième court durant la seconde moitié du XIXe avec par exemple Taine, Renan et Carlyle. 3. Et la troisième est contemporaine du XXe siècle et de la guerre froide avec des auteurs comme Spengler ou Croce et à laquelle on peut désormais y ajouter sans hésitation Voegelin.

C) L'influence sur Voegelin de l'irrationalisme romantique de Schelling

311. Il est toujours délicat de qualifier une pensée ou une doctrine d'« irrationaliste ». C'est pourtant ce qui a été souvent fait dans le cas du romantisme philosophique – son rejet de la raison faisant partie des stéréotypes qui se sont accumulés sur lui. On peut définir l'irrationalisme comme la « doctrine qui soit, nie la valeur de la raison ou la limite au profit d'autres modes de connaissance (sentiment, foi, inconscient, intuitions de divers types), soit, nie la rationalité du réel »[819]. L'article sur l'irrationalisme du *Dictionnaire de philosophie* poursuit en rappelant que « Kant le dénonce dans la *Schwärmerei* : enthousiasme extravagant, complaisance à une inspiration vague jugée supérieure à la raison »[820], c'est-à-dire en contrastant l'irrationalisme avec la pensée des Lumières.

312. Cependant, il faut comprendre ce qu'on taxe d'irrationalisme, qui n'est pas une simple façon de s'adonner à l'absence de logique ou à la déraison totale. Le terme même de « doctrine » irrationaliste le rappelle. Il faut donc se demander quelle est cette raison à laquelle elle s'oppose ou qu'elle rejette. D'autant plus que « l'irrationalisme n'a jamais impliqué un désaveu total de la raison »[821], il peut même avoir recours, le cas échéant, au raisonnement et à des arguments pour se justifier et défendre ses positions. Ce qui semble le plus répandu chez ceux qu'on appelle irrationalistes, c'est l'idée que les principes de la raison (ou de l'entendement, pour reprendre une distinction très présente après Kant chez les penseurs romantiques), « bien que appropriés et efficaces dans leur sphère d'application, sont inapplicables ou sans valeur pour des questions d'importance supérieure, comme celle de l'autoréalisation spirituelle du sujet, de la destinée ultime de l'humanité, ou du fondement transcendant de l'existence du monde »[822], c'est-à-dire concernant les problèmes jugés fondamentaux de l'ontologie et des valeurs.

313. Dans ces domaines, « la connaissance ne peut être atteinte qu'à travers des modes non-logiques et non-empiriques de connaissance directe, comme l'intuition mystique ou la foi, ayant

[819] Noëlla Baraquin, « « Irrationalisme », *in Dictionnaire de Philosophie*, *op. cit.*, p. 181.
[820] *Idem.*
[821] Kwasi Wiredu, « Irrationalism », *in The Oxford Companion to Philosophy*, *op. cit.*, p. 418.
[822] *Idem.*

une source transcendante »[823]. Ici encore, le rejet par Kant de « toute intuition intellectuelle » comme pseudo-accès à l'absolu, qui donne naissance à des rêveries et des divagations de visionnaire, peut servir de point de repère et de mise en garde[824].

314. Le romantisme, en tant que réaction aux lumières, paraît être, selon ce critère, « le mouvement irrationaliste le plus conscient de soi de la pensée occidentale »[825]. Mais ce partage binaire entre « rationalisme » et « irrationalisme » est sans doute trop simpliste et peu satisfaisant. On peut en effet trouver des tendances ou des aspects irrationalistes chez beaucoup de penseurs (Platon, Thomas d'Aquin, etc.). De plus, l'irrationalisme n'est pas toujours facile à identifier. D'abord, parce qu'il ne s'avoue pas toujours comme tel, rejette souvent cette appellation, et préfère se présenter comme une pensée et un rationalisme « véritable », « plus authentique » ou « plus profond ». On le verra, de façon extrême et caricaturale, chez Voegelin, qui inverse purement et simplement les significations des termes. Il qualifie de « rationalisme » une pensée mystique orientée vers la transcendance, reproche à Voltaire son irrationalisme et exalte le pseudo-rationalisme qu'il perçoit chez Schelling. Ensuite, l'irrationalisme, comme doctrine ou position philosophique, rencontre une difficulté qu'a bien mise en évidence Martial Guéroult : « toute doctrine d'irrationalisme radical qui prétend se constituer comme philosophie doit s'organiser démonstrativement, et prouver l'irrationalisme à l'aide de la raison et du raisonnement. Il y a donc dans ces philosophies un désaccord entre la forme et le contenu »[826]. Pour le formuler de façon moins radicale, si un discours irrationaliste ne se borne pas à des affirmations péremptoires en laissant à ses idées « un aspect débraillé, décousu ou fragmentaire que la pensée doit conserver si elle doit ressembler au réel »[827], s'il cherche à se faire comprendre et accepter et a donc un souci minimum d'argumentation, il doit nécessairement faire appel à la raison qu'il récuse par ailleurs. Une pensée ou une doctrine purement irrationaliste n'est donc, peut-être, qu'un cas-limite qu'on ne peut pas trouver réalisée *in concreto*.

315. L'un des premiers philosophes romantiques allemands, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), occupe une place centrale dans l'œuvre de Voegelin. Un long chapitre lui est consacré dans le septième volume de son *History of Political Ideas*, *The New Order and Last Orientation*, mais cet auteur fait également figure d'« autorité intellectuelle »[828] dans d'autres textes, comme par exemple *Race et État* (1933). Notre attention porte ici exclusivement sur le chapitre de son histoire des idées politiques où, à l'aide de la philosophie de Schelling, Voegelin définit le concept de « rationalisme » en opposition totale à la signification que lui accordent habituellement

---

823 *Idem*.
824 Emmanuel Kant, *Rêves d'un visionnaire* (1766), trad. par F. Courtès, Vrin, Paris, 1989, 256p.
825 Kwasi Wiredu, « Irrationalism », *art. cit.*, p. 418.
826 Martial Guéroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, Paris, 1979, p. 84.
827 *Idem*.
828 Jürgen Gebhardt, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Volume 7*, The New Order and Last Orientation*, Coll. Works, Volume 25, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, p. 29.

les Lumières[829]. En intervertissant les sens communément donnés aux concepts de « rationalisme » et d'« irrationalisme », Voegelin exprime non seulement son aversion à l'égard de la philosophie rationaliste des Lumières, mais aussi sa proximité avec les « tendances irrationalistes »[830] des romantiques allemands. Ce qui est « rationnel » pour un philosophe des Lumières ne peut être qu'« irrationnel » aux yeux Voegelin, et inversement, ce qui est « irrationnel » pour un philosophe des Lumières, est considéré par lui comme étant « rationnel ».

316. D'entrée de jeu, Voegelin présente ce qui lui semble être le clivage dominant l'histoire occidentale depuis 1300 : « le clivage entre d'un côté […] les réalistes spirituels, […] et de l'autre les tendances de masse vers des pouvoirs et des mouvements sécularisés et déspiritualisés »[831]. Voegelin déplore ce clivage qui, depuis le XVIIIe siècle, se serait renforcé à un point tel que les communautés occidentales seraient devenues complètement « aveugles » à la réalité spirituelle[832]. Ce clivage aurait mis à mal l'appareil conceptuel de la raison et aurait conduit au déclin spirituel. Il aurait aussi eu pour effet de disloquer le langage philosophique, si bien que les hommes ne parviendraient plus à se comprendre, et perdraient même la volonté de discuter rationnellement. Chaque communauté de croyance se serait repliée sur elle-même et sur son propre discours vide de sens. La cause de tout cela, Voegelin la situe dans le « dilettantisme philosophique »[833], et en particulier dans la philosophie matérialiste et antimétaphysique du XVIIIe siècle.

317. Sa définition du rationalisme a de quoi surprendre : « la déspiritualisation et le dilettantisme métaphysique, ou l'irrationalisme, sont inter-reliés, car le rationalisme du discours philosophique est dépendant d'une ontologie solide. […] Si l'esprit est conçu comme un épiphénomène, si les opérations de l'esprit sont réduites à des relations psychologiques ou sont expliquées comme la sublimation des instincts, ou comme les effets d'une situation économique ou sociale ou de déterminants raciaux, alors le discours cesse d'être rationnel […]. Le rationalisme […] implique l'acceptation d'une ontologie qui reconnaît la structure de la réalité dans toutes ses strates depuis la matière jusqu'à l'esprit »[834]. Cette définition, qui d'une certaine manière aligne la raison sur la foi (ou tout du moins la spiritualité), est déconcertante et peine à être prise au sérieux. En réalité, à chaque fois que Voegelin invoque la « raison », il faut entendre la « transcendance », et à chaque fois qu'il en appelle au « rationalisme », il faut savoir qu'il fait référence à des valeurs métaphysico-religieuses, c'est-à-dire à des valeurs irrationnelles, si l'on respecte le sens habituellement accordé à ces termes.

---

829 Notons que Voegelin a aussi été inspiré par la conception du mythe de Schelling au moment où il a élaboré sa philosophie de la conscience et des expériences symboliques de l'ordre. Voir sur ce point : Jerry Day, *Voegelin, Schelling, and the Philosophy of Historical Existence*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003, p. 23.

830 Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne* (1963), *op. cit.*, p. 53.

831 *Idem*.

832 Eric Voegelin, « Schelling », *in History of Political Ideas*, Volume 7*, The New Order and Last Orientation*, *op. cit.*, p. 194.

833 *Idem*.

834 *Ibid*, p. 195.

318. Compte tenu de l'excentricité de ces définitions de départ, les développements de Voegelin soulèvent tout au long de ce chapitre beaucoup de perplexité. On peut lire par exemple que « le premier grand coup porté au rationalisme a été administré par l'âge de la raison lui-même », ou « que le « rationalisme » devient le nom pour désigner une attitude qui est vraiment irrationnelle »[835]. Voegelin estime que ce n'est pas lui qui pervertit le sens du terme « rationalisme », mais que ce sont les philosophes des Lumières lorsqu'ils l'emploient pour désigner « la coordination correcte des moyens et des fins »[836]. En procédant de la sorte, « le contenu spirituel » serait « mort d'atrophie », et plus « aucune limite au désordre spirituel » ne pourrait être trouvée[837]. C'est dans ce cadre qu'il oppose l'ontologie jugée « excellente » du système thomiste à l'« irrationalisme » de Voltaire, qualifié de « penseur techniquement misérable » étant donné l'absence chez lui « de référence à une norme transcendante »[838]. Pour Voegelin, le XVIIIe siècle est marqué par la perte d'autorité de « la grande technique philosophique médiévale »[839]. Cette perte, concomitante avec la « paroissialisation de la pensée selon les communautés et la fragmentation de la pensée selon les perspectives partielles de l'intérêt contemporain », ne permettrait plus aux philosophes de la modernité de saisir « la substance spirituelle commune »[840].

319. Malgré le « climat de désolation intellectuelle et spirituelle » dans lequel Schelling a vécu, Voegelin estime qu'il est « l'un des plus grands philosophes de tous les temps »[841]. Grâce à « sa force spirituelle » et à « sa conscience philosophique », il est parvenu à s'extraire « du désordre de son temps »[842]. Il est « *The Realist in an Age of Disintegration* »[843]. S'il n'a pas été considéré à sa juste valeur, c'est uniquement parce que la « période était spirituellement décadente »[844]. Toutefois, Voegelin se réjouit d'observer au XXe siècle une « renaissance de Schelling », et cite en exemples Schopenhauer, Kierkegaard, Bergson, Heidegger ou encore Ortega y Gasset[845]. Il est aussi remarquable que Voegelin ne rattache à aucun moment Schelling au romantisme philosophique ou à l'idéalisme allemand, alors même que ce dernier fut l'une de ses figures de proue. Voegelin préfère parler de lui comme d'un penseur « réaliste » et « concret »[846], ce qui ajoute encore davantage à l'incongruité de son analyse.

---

835 *Idem*.
836 *Ibid*, p. 196.
837 *Idem*.
838 *Idem*.
839 *Idem*.
840 *Ibid*, p. 197.
841 *Ibid*, p. 198.
842 *Ibid*, p. 197.
843 *Ibid*, p. 193.
844 *Ibid*, p. 199.
845 *Idem*.
846 Jerry Day, *Voegelin, Schelling, and the Philosophy of Historical Existence*, *op. cit.*, p. 6.

320. Voegelin reprend la critique que Schelling avait adressée à son époque et déplore, comme lui, le déclin du christianisme sous l'effet de la philosophie des lumières : « le christianisme a été idéalisé et vidé de son sens », il « est devenu vide de sens car Dieu a perdu son pouvoir et sa force »[847] dans l'esprit des hommes du XVIIIe siècle. Voegelin souscrit également à la solution que Schelling préconisait face à « l'évaporation de la substance dans la raison et l'humanité des Lumières »[848]. Cette solution, il la trouve dans les *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806) de Schelling, dont les deux aphorismes suivants suffisent à comprendre sa position : « il n'y a dans la réalité ni sujet, ni égo […] mais seulement Dieu ou l'Univers, et rien d'autre », « La raison n'*a* pas l'idée de Dieu, elle *est* cette idée, et rien d'autre »[849]. Schelling ne veut pas concevoir Dieu comme un objet de connaissance, car cela impliquerait de séparer Dieu du sujet connaissant et de le considérer comme étant extérieur à l'homme. Or, « dans la connaissance de Dieu, il n'y a pour Schelling ni sujet ni objet de connaissance ; il y a à la place la vie de la substance divine, animant le monde et l'homme en tant qu'ils en sont ses parties. En ce sens, la connaissance de Dieu est en Dieu, la raison n'*a* pas l'idée de Dieu mais *est* cette idée, et la connaissance de Dieu par l'homme est une auto-affirmation de Dieu. En ce qui concerne la relation spéciale raison-Dieu, l'identité de la substance dans le processus est réaffirmée comme la fondation des relations cognitives. Cette immersion de la différenciation morphologique des domaines d'être, aussi bien que des relations cognitives, dans l'identité du processus universel ou divin, est le principe général de la spéculation de Schelling »[850]. En d'autres termes, supprimer la dualité entre le sujet et l'objet dans le rapport de connaissance comme le propose Schelling, revient à affirmer l'union mystique du sujet avec son objet dans l'absolu. En acceptant ce principe qui implique l'identité de l'objet et du sujet dans le processus de connaissance, ainsi que l'identité entre la raison et l'idée de Dieu, Voegelin démontre sa proximité avec la philosophie romantique allemande qui, rappelons-le, est souvent présentée sous l'angle de son irrationalisme mystico-religieux.

321. On comprend très rapidement que ce qui lui a plu dans la philosophie de Schelling, c'est son approche « synthétique »[851], qui est un aspect partagé par la plupart des premiers romantiques allemands. L'approche synthétique (ou « symphilosophique » ou « sympoétique » suivant la terminologie de Novalis) vise à saisir la totalité de l'existence humaine en dépassant tous les dualismes introduits par la pensée moderne[852], c'est-à-dire toutes les antinomies de la raison théorique mises en évidence par Kant dans la *Critique de la raison pure* (1781)[853]. Kant avait en effet limité les prétentions de la connaissance au domaine de l'expérience (leçon de modestie et de respect de ses limites), mais il avait aussi affirmé fermement le caractère actif et constructif de cette

[847] Eric Voegelin, « Schelling », *art. cit.*, p. 203.
[848] *Idem*.
[849] *Ibid*, p. 204.
[850] Eric Voegelin, « Schelling », *art. cit.*, p. 206-207.
[851] Charles Le Blanc, « L'événement intérieur », *art. cit.*, p. 12.
[852] Ce que Olivier Schafer appelait « L'esthétique de la totalité » des philosophes romantiques allemands, *in La forme poétique du monde. Anthologie du romantisme allemand*, *op. cit.*, p. 67.
[853] Charles Le Blanc, « L'événement intérieur », *art. cit.*, p. 18.

connaissance par le sujet transcendantal (révolution copernicienne). Sa pensée a donc laissé subsister des dualismes, des divisions et des scissions non résolues : entre le domaine de la nature et celui de la liberté (humaine), entre la réceptivité et la spontanéité, entre la sensibilité et l'entendement, entre l'entendement limité au cadre des phénomènes et la raison qui le dépasse inévitablement et pense le noumène et l'inconditionné, c'est-à-dire pense ce qu'elle ne peut cependant pas connaître. Le romantisme philosophique allemand a été une tentative pour surmonter ces scissions, ces dualités et ces divisions, pour trouver leur unité, et pour les réconcilier en les dépassant : il est une aspiration à l'unité, ou comme le disait Novalis, « à être partout chez soi »[854]. Chez Fichte, cela se fait en considérant que le moi, le sujet, n'a jamais affaire qu'à lui-même, qu'à ses propres productions. Chez Schiller, c'est la beauté, l'expérience esthétique qui va permettre de réconcilier le sensible et l'intelligible, la nature et la liberté. Chez Schelling, on trouve aussi l'idée de réconcilier la nature et l'esprit par l'intuition intellectuelle (ou plutôt mystique), ce que Kant rejetait comme étant rigoureusement impossible.

322. On voit que dans toutes ces spéculations, les romantiques veulent saisir l'absolu, dissoudre toutes les distinctions et séparations établies par la pensée de l'entendement analytique, et retrouver l'unité et l'identité qui réfléchit de l'extérieur sur les choses. La « philosophie de l'identité » de Schelling, comme celle des autres philosophes romantiques, vise en effet à annuler toutes les séparations artificielles de l'entendement. Ce principe d'unité et de conciliation, les romantiques l'ont trouvé dans la vie, dans l'amour, dans la religion, dans l'art et la beauté, ou encore dans la dialectique hégélienne. En cherchant à réconcilier, à surmonter ou à dépasser les scissions et les dualités de la philosophie kantienne, Jacobi, Fichte, Schelling ou encore Hegel ont transformé l'idéalisme transcendantal de Kant en un idéalisme absolu[855]. Leur but était de « faire sauter »[856] les dualités entre phénomènes et chose en soi, entre entendement et intuition, entre entendement et raison, entre matière et forme, entre raison et sentiment, entre objectivité scientifique et subjectivité de l'existence, entre le sensible et le suprasensible, et plus généralement, entre les concepts et la vie. Cette volonté d'unification et de dépassement des dualismes s'accompagne donc d'un retour à l'idéalisme absolu. Les romantiques ne considèrent plus la chose en soi (ou la vérité nouménale) comme étant située au-delà de toute connaissance sensible. C'est ainsi par exemple que, pour Schleiermacher, la religion, en tant que « sentiment de l'infini », est réhabilitée en tant qu'elle permet de mettre en rapport l'homme avec l'absolu[857].

323. Comme l'homme se trouve dans une dépendance totale avec Dieu et n'existe qu'à travers lui, la philosophie voegelinienne prend très vite l'allure d'une anthropologie orientée exclusivement vers les expériences que les hommes se font de la transcendance. C'est ce que l'on constate aussi

[854] Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, Tome 1, Grasset, Paris, 1990, p. 393.
[855] *Ibid*, p. 123-124.
[856] *Ibid*, p. 125.
[857] Charles Le Blanc, « L'événement intérieur », *art. cit.*, p. 22-23.

bien dans son *History of Political Ideas* que dans son *Order and History*. Dans ces textes, Voegelin focalise son attention sur les symboles issus des expériences religieuses à travers l'histoire : soit ces symboles traduisent une expérience authentique de la transcendance et contribuent à améliorer la connaissance humaine, soit ces symboles traduisent au contraire une expérience déformée de la transcendance qui éloignent les hommes (modernes) de la réalité transcendante. Même si l'époque de Schelling était spirituellement décadente, Voegelin estime que ce dernier a échappé aux erreurs de son temps, et même, qu'il a contribué à restaurer une interprétation authentique de la transcendance. « Schelling regagne le sens existentiel de la foi contre le christianisme décadent de la classe moyenne éclairée. La foi n'est pas la croyance que quelque chose est vrai ; ce qui était la conception de la foi de Voltaire, et cette foi a succombé à l'attaque de la critique rationnelle et historique. Pour Schelling, il n'y a aucun mérite à une telle croyance. La foi a été restaurée en son sens originel (*fides*) comme confiance et dépendance au divin qui exclut tout choix [humain] »[858].

324. Dans sa conclusion, Voegelin ne tarit pas d'éloges au sujet de Schelling qu'il compare à Platon, Augustin et Thomas d'Aquin. La philosophie de Schelling, écrit-il, a « établi un nouveau niveau de conscience dans l'histoire intellectuelle occidentale »[859]. Et ce « nouveau niveau de conscience » serait comparable à celui auquel Platon était parvenu à son époque. Voegelin note que dans la situation de l'un comme de l'autre, « la crise religieuse avait atteint l'étape des Lumières, et dans les deux situations, les Lumières ont été suivies par un grand philosophe qui est venu restaurer l'ordre de la pensée au moyen d'une nouvelle vision de l'âme. L'atrophie du polythéisme, l'âge des sophistes et le mythe platonicien de l'âme ont leurs parallèles dans l'atrophie du christianisme, l'âge des Lumières et la philosophie de l'existence de Schelling »[860]. Aux yeux de Voegelin, Schelling ne doit pas être considéré comme un prophète, ou comme le fondateur d'une secte, ou encore comme un eschatologue comparable à Marx ; il doit être considéré comme un penseur « réaliste » qui a cherché à répondre au désordre de l'âme humaine. Comme Platon, Augustin ou Thomas d'Aquin, il estime que Schelling marque la fin d'une période de décadence, qu'il est le « sismographe d'un tremblement de terre civilisationnel, mais n'en est pas la cause »[861]. Les crises spirituelles ont entaché le travail des philosophes, et la sortie de crise n'est possible qu'à l'aide de « réalistes spirituels » comme Schelling. C'est ainsi que « le réaliste spirituel » qu'il était (et que Voegelin espérait probablement être aussi), lui semble être à la fois le « meilleur philosophe » et le « meilleur scientifique de l'expérience »[862].

858 Eric Voegelin, « Schelling », *art. cit.*, p. 222.
859 *Ibid*, p. 236.
860 *Idem*.
861 *Ibid*, p. 241.
862 *Ibid*, p. 239.

325. Nous venons de voir que Voegelin souscrit à la philosophie romantique de Schelling qui porte en elle le refus des dualismes kantiens[863]. Il a donc en partage avec les premiers romantiques (Novalis, Jacobi, Schleiermacher et les autres), la même volonté de dépasser la raison théorique grâce à une connaissance immédiate de l'absolu qui nécessite la foi[864]. Charles Le Blanc définissait le premier romantisme par son « refus de l'inconcilié »[865] dans tous les domaines de la pensée, ce qui s'avère aussi être un trait caractéristique de la philosophie voegelinienne. À travers le concept de « tension » (emprunté à Schelling), Voegelin a en effet essayé de résorber tous les dualismes irrésolus de la pensée moderne, à commencer, dans sa théorie du droit, par le dualisme entre l'être et le devoir-être (voir *infra*).

II. Le retour à la religion et au mysticisme

326. Le rejet du rationalisme des Lumières est le corollaire, chez les penseurs romantiques, d'un « réveil de l'esprit religieux »[866]. Ces derniers se sont en effet opposés aux rationalistes du XVIIIème siècle qui souhaitaient abandonner les religions révélées au profit d'une nouvelle foi placée dans la raison humaine. Les romantiques ont donc cherché à renouer avec les traditions religieuses. De nombreux textes illustrent cette tendance. Chateaubriand, dans le *Génie du christianisme* (1802) entreprend, dans un style apologétique, la défense de la religion chrétienne dénigrée par la philosophie des Lumières[867]. Novalis, dans *La chrétienté ou l'Europe* (1799) exprime la nostalgie de l'unité spirituelle de la chrétienté catholique d'avant la Réforme protestante et de l'unité politique de l'Europe sous l'autorité papale : « les Protestants […] avaient brisé un Tout indéfectible, divisé l'indivisible Eglise et ils s'étaient criminellement arrachés à l'universelle communion chrétienne par laquelle et dans laquelle seule pouvait se faire la renaissance authentique et durable »[868]. Il fait également l'éloge de l'ordre des jésuites et estime que le salut de l'Europe dépend du Christianisme qui doit être « remythifié » par le poète romantique[869]. Berlin, dans son chapitre premier, « À la recherche d'une définition », fait référence à de nombreux auteurs qui ont aussi caractérisé le romantisme comme étant un mouvement religieux. Il rapporte par exemple que Goethe estimait que le romantisme était une maladie, « un cri de guerre de l'école des poètes sauvages et des réactionnaires catholiques »[870], que pour Sismondi le romantisme était « une union

[863] Eugene Webb notait lui aussi que les « affinités variées de Voegelin avec la pensée de Schelling […] le placent clairement dans la tradition de la philosophie romantique allemande », *in* Eugene Webb, *Philosophers of Consciousness. Polanyi, Lonergan, Voegelin, Girard, Kierkegaard*, University of Washington Press, Seattle and London, 1988, p. 135.

[864] Charles Le Blanc, « L'événement intérieur », *art. cit.*, p. 19.

[865] *Ibid*, p. 26.

[866] Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne* (1963), *op. cit.*, p. 7.

[867] François-René de Chateaubriand, *Le génie du christianisme* (1802), Tomes 1 et 2, Garnier-Flammarion, Paris, 1993, 511p. et 503p.

[868] Novalis, *La chrétienté ou l'Europe* (1799), Œuvres complètes, trad. A. Guerne, Paris, Gallimard, 1975-1981, volume I, p. 311.

[869] André Stanguennec, *La philosophie romantique allemande*, *op. cit.,* p. 173.

[870] Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (1965), *op. cit.,* p. 14.

de l'amour, de la religion et de la chevalerie »[871], que Schlegel se déclarait favorable à une « vraie théocratie »[872], ou encore que pour Heine, le romantisme était « une fleur de passion émanant du sang du Christ »[873]. D'autre part, les romantiques n'hésitent pas à affirmer « la nature religieuse du lien politique »[874]. Novalis, par exemple, considérait que l'Etat idéal est un « Etat très spirituel » et que « plus il y a d'esprit et de circulation spirituelle au sein de l'Etat, plus celui-ci s'approchera du poétique »[875]. Berlin souligne également l'emploi en politique de termes mystiques par les romantiques, si bien que l'Etat apparaît pour eux comme « une organisation semi-spirituelle, symbolisant les pouvoirs spirituels du mystère divin »[876]. De même, Schmitt, dans le *Romantisme politique* (1919) perçoit aussi dans la structure de l'esprit romantique « une tendance mystico-religieuse »[877]. Suivant Roger Ayrault dans *La genèse du romantisme allemand* (1961), on peut ainsi noter que « l'intégration générale de la politique dans le religieux »[878] est un signe distinctif de ce courant de pensée.

327. Comme il a été dit, l'œuvre de Voegelin est imprégnée, voire saturée de références religieuses. On peut même dire que « l'intégration générale de la politique dans le religieux » s'applique parfaitement à sa pensée, dans la mesure où il voit dans tous les phénomènes politiques de la modernité, des mouvements religieux ou sectaires dévoyés. Ainsi, comme le fait remarquer Jacob Schmutz, Voegelin cherche « à montrer comment l'ordre politique a toujours exprimé un certain ordre de la conscience – et dès lors comment l'existence politique est en soi une forme d'existence religieuse »[879]. Thierry Gontier fait remarquer que l'on peut parler de « théologie politique » au sujet de Voegelin dans la mesure où il définit la société politique comme une réalité spirituelle, « ou plus exactement comme un ordre structuré et orienté par la représentation du rapport de l'existence humaine à la transcendance »[880], ce qui le conduit à voir dans les symboles religieux, la substance du politique.

328. On insistera ici sur l'influence qu'ont exercée sur lui les cercles de Othmar Spann et de Stefan George, où l'aspect religieux était prédominant. En 1928, dans le Nouvel Empire (*Das neue*

---

871 *Ibid*, p. 15.

872 Jean-Yves Guiomar, « romantisme politique », *in Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Paris, 2003, p. 684.

873 Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (1965), *op. cit.*, p. 15.

874 André Stanguennec, *La philosophie romantique allemande*, *op. cit.,* p. 188.

875 Novalis, « Foi et amour », trad. Margantin, LFPDM, p. 662, *in* André Stanguennec, *La philosophie romantique allemande*, *op. cit.,* p. 189.

876 Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (1965), *op. cit.,* p. 125.

877 Carl Schmitt, *Romantisme politique* (1919), trad. Pierre Linn, Librairie Valois, Paris, 1928, p. 59.

878 Roger Ayrault, *La genèse du romantisme allemand. 1797-1804. Situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle* (1961), Volume 4, Aubier-Montaigne, Paris, 1976, p. 494.

879 Jacob Schmutz, « la philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin », *in Revue philosophique de Louvain*, Vol. 93, n°3, 1995, p. 266.

880 Thierry Gontier, *Voegelin, Symboles du politique*, Michalon, coll. Le sens commun, Paris, 2008, p. 71.

Reich), George prophétise l'avènement du règne de l'Esprit et écrit : « morte est la nation dont les dieux sont morts »[881]. William Petropulos montre bien comment s'était créée autour de la personnalité charismatique de George une communauté d'amis à vocation éducative, analogue aux cercles de l'époque romantique. George est décrit comme le maître qui par « sa vie divinement inspirée »[882] permet à ses compagnons d'entreprendre l'ascension vers l'idée du bien. Ce petit cercle élitiste de « nobles esprits »[883], dont Voegelin faisait partie, avait aussi des « ambitions de rénovation spirituelle de la société »[884]. C'est précisément sur ce point que Voegelin et Kelsen s'opposent de la manière la plus explicite. Kelsen, en digne héritier de Kant et plus particulièrement de la *Critique de la raison pure*[885], opère une critique destructrice de la métaphysique, et donc de Voegelin, qui cherche à restaurer la science politique en la reliant à sa prétendue dimension transcendante. *A contrario*, Voegelin, en s'opposant à ce qu'il appelle le « positivisme destructeur » qu'il tient pour responsable des totalitarismes du XXème siècle, se bat « au nom d'une compréhension plus profonde de la réalité, qui ne disqualifie ni l'héritage métaphysique ni la tradition religieuse »[886]. Ainsi, d'un côté Voegelin déplore la dédivination et souhaite reconnecter l'homme à ses racines religieuses, de l'autre Kelsen perçoit l'exclusion de la théologie et de toute autre spéculation métaphysique du champ scientifique comme une condition du progrès pour l'humanité. L'opposition entre les deux auteurs est nette à cet égard. Kelsen a notamment pu dire avec sévérité que « la *Nouvelle Science du Politique* entre dans la région nébuleuse du mysticisme », et ceux qui n'ont jamais eu d'eux-mêmes l'expérience de l'ouverture à une réalité transcendante, ne peuvent pas considérer les affirmations de Voegelin comme autre chose qu'un « assemblage de mots dénués de sens »[887]. Il est remarquable que Voegelin, même à la fin de sa vie, ne rejette pas l'application du terme « mystique » à ses idées. Dans une lettre à Gregor Sebba du 3 février 1973, il le reconnait au détour d'une double négation : « cela va peut-être vous horrifier, mais quand quelqu'un me dit que je suis un mystique, je crains ne pouvoir le nier. Mon entreprise de ce que vous appelez la « dé-réification » ne serait pas possible, si je n'étais pas mystique »[888].

329. Voegelin a fréquenté de nombreux cercles durant ses années de formation à Vienne. Il a participé au cercle de théorie du droit de Hans Kelsen, au *Geistkreis* de Friedrich von Hayek et

---

[881] Stefan George, *Das neue Reich* (1928), *in* Henry Pachter, *Weimar Etudes,* Columbia University Press, New York, 1982, p. 111.

[882] Friedrich Wolters, *Herrschaft und Dienst, in* William Petropulos, « Eric Voegelin and the Stefan George Circle », *in* http://voegelinview.com/, 2009, p. 4.

[883] Friedrich Wolters, *in* William Petropulos, *art. cit.,* p. 9.

[884] Friedrich Wolters, *Ibid*, p. 5.

[885] « Kant haïssait le romantisme. Il détestait toute forme d'extravagance, de fantaisie, ce qu'il appelait *Schwärmerei*, toute forme d'exagération, de mysticisme, d'imprécision, de confusion », *in* Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (1965), *op. cit.*, p. 68.

[886] Jacob Schmutz, « la philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 274.

[887] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 61.

[888] Eric Voegelin, « Lettre à Gregor Sebba du 3 février 1973 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 751.

aux séminaires d'économie de Ludwig von Mises. Il a aussi pris une part active au sein des cercles entourant Othmar Spann et Stefan George. En raison de leur influence capitale sur Voegelin, nous nous concentrerons sur ces deux derniers. En premier lieu, nous ferons apparaitre l'imprégnation du romantisme de Othmar Spann dans la pensée de Voegelin (A). Puis, nous montrerons l'héritage mystico-religieux qu'il a reçu du poète Stefan George (B). En dernier lieu, nous présenterons dans les grandes lignes le projet philosophique le plus important de sa carrière, *Order and History*, composé de cinq volumes rédigés du milieu des années 1950 jusqu'à sa mort en 1985. Notre analyse visera essentiellement à montrer que la philosophie de l'histoire déroulée dans ce travail, est en réalité une théologie de l'histoire, même si elle ne dit pas clairement son nom (C).

A. L'imprégnation du romantisme de Othmar Spann dans la pensée de Voegelin

330. Othmar Spann (1878-1950) est un penseur aujourd'hui quelque peu oublié[889]. Pourtant, il eut une influence considérable sur la jeunesse viennoise de l'entre-deux Guerres[890]. Penseur romantique, antidémocrate, conservateur et catholique, il a joué un rôle déterminant dans la formation intellectuelle de Voegelin en tant que professeur d'économie et de sciences sociales à l'Université de Vienne dès 1919[891], en tant que codirecteur de sa thèse soutenue en 1922[892] et enfin, à travers son cercle, le *SpannKreis*, dont Voegelin faisait partie.

---

[889] Raymond Aron soulignait en 1978 dans l'introduction à la traduction italienne de son livre *La sociologie allemande contemporaine* (1935) que cet auteur n'est « guère connu aujourd'hui, en dehors de la zone de culture allemande », *in* Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (1935), PUF, Paris, 2007, « Quarante ans après », p. XXXVI. Ce constat semble toujours d'actualité, d'autant plus que, contrairement à d'autres sociologues allemands de la même époque (Max Weber, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, etc.), il n'existe, à notre connaissance, aucune traduction française des ouvrages de Othmar Spann.

[890] « Le catholique autrichien, Othmar Spann, philosophe de la société, dont les élucubrations jouissaient d'une grande popularité dans les cercles de droite, dressait une liste de scélérats que ses lecteurs pouvaient aisément identifier : Locke, Hume, Voltaire, Rousseau, Ricardo, Marx, Darwin, l'immonde (*unfätif*) psychanalyse, l'impressionnisme, le dadaïsme, le cubisme et le cinéma. Ce conglomérat de sentiments hostiles qui se faisait passer pour philosophie incita Troeltsch, en 1922, peu avant sa mort, à signaler le danger de cette inclination à ses yeux spécifiquement allemande, favorisant un « mélange de mysticisme et de brutalité », *in* Peter Gay, *Le suicide d'une république. Weimar 1918-1933* (1968), trad. de l'anglais par Jean-François Sené, Gallimard, Paris, 1995, p. 124.

[891] « L'université de Vienne a nommé Spann en partie pour faire contrepoids au théoricien du droit Hans Kelsen, l'auteur de la nouvelle constitution autrichienne. Kelsen était un démocrate, un libéral, un partisan modéré des austro-marxistes, et le fondateur de l'école positiviste de théorie du droit. Il était aussi l'un des professeurs les plus haï dans le milieu académique et une cible fréquente des attaques antisémites. Spann a aussi été un contrepoids à la présence du théoricien austro-marxiste Max Adler. Comme Kelsen, Adler était juif et a été harcelé par les étudiants nationalistes allemands. Spann est rapidement devenu une force indispensable au sein de la faculté de droit. Les archives de l'université révèlent que bien plus de 90% de tous les étudiants en droit durant la première république avaient pris au moins un cours avec Spann », *in* Janek Wasserman, *Black Vienna : The Radical Right in the Red City, 1918-1938*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2014, p. 80-81.

[892] Cette thèse codirigée par Kelsen et Spann peut d'ailleurs surprendre, tant les deux hommes apparaissent différents sinon opposés en tout point, et même si Carlos Miguel Herrera évoque les liens d'amitié qui les unissaient à cette période : « il est frappant de constater que Kelsen ne polémique pas directement avec le philosophe et économiste autrichien catholique Othmar Spann, le père de l'universalisme. Son amitié avec Spann, au moins pendant les années 1920, doit être écartée comme principe d'explication, car les liens personnels n'empêchaient pas le juriste autrichien de polémiquer durement avec ses amis – par exemple Max Adler, par ailleurs l'un des critiques les plus impitoyables de Spann », *in* Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 174.

331. Spann développa une critique radicale de la modernité dans son ensemble. Il dénonçait sans retenue le socialisme, la démocratie, le parlementarisme, l'individualisme et défendait en retour une théorie dite « universaliste » en faveur d'un Etat « total », organique et corporatiste[893]. Face à une modernité libérale jugée décadente depuis la révolution française, son système de pensée s'orientait explicitement vers le passé religieux et médiéval de l'Occident qui avait, selon lui, le mérite de ne pas percevoir l'homme isolement mais de manière organique. L'« héritage romantique »[894] de Spann ne fait donc aucun doute, d'autant plus qu'il revendiquait lui-même l'enracinement de sa pensée dans la tradition romantique allemande et tout particulièrement dans la pensée d'Adam Müller (1779-1829) qu'il considérait comme l'inspirateur principal de sa théorie universaliste[895].

1°) Un même holisme spirituel

332. L'appellation « universaliste » de sa théorie prête à confusion et exige quelques précisions. De prime abord, on pourrait penser qu'il s'agit d'une théorie à vocation universelle qui s'inscrit dans le cadre « ouvert » et abstrait de la pensée des Lumières. Toutefois, son universalisme doit au contraire être compris dans un cadre « fermé » et concret, c'est-à-dire comme désignant un « ensemble » ou une « totalité » à l'intérieur d'une communauté spécifique, c'est-à-dire particulière et distincte des autres communautés d'individus. Suivant Lucian Tudor, sa théorie « universaliste » soutient l'idée selon laquelle l'ensemble social prime sur l'individu, que les valeurs religieuses (spécifiquement catholiques) priment sur les valeurs matérialistes, et qu'une conception hiérarchique de la politique prévaut sur une conception démocratique[896]. Spann considère aussi que l'universalisme qu'il défend commence historiquement avec Platon car ce dernier « considérait l'Etat comme une institution supra-empirique, comme une incarnation réelle de l'idéal moral » et que « le renouveau de l'universalisme » s'est ensuite réalisé dans la philosophique romantique allemande (d'abord avec Fichte) faisant ainsi « renaitre l'idée antique de l'Etat »[897].

---

[893] Gilbert Weiss, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State* (1936), Coll. Works, Volume 4, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, p. 13-14.

[894] John J. Haag, *Othmar Spann and the Politics of « Totality » : Corporatism in Theory and Practice,* Thesis, Rice University, Houston, Texas, 1969, p. 14.

[895] Jean-Jacques Gislain, « L'histoire de la pensée économique à l'épreuve de l'"universalisme" d'Othmar Spann », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, Volume 2, n°51, 2006, p. 49-68. Consulté sur http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2006-2-page-49.htm, p. 17 ; Othmar Spann, *Types of Economic Theory* (1919), trad. de la 19e édition de 1929 par Eden et Cedar Paul, George Allen and Unwin, Londres, 1930, p. 158-170.

[896] Lucian Tudor: « Othmar Spann: A Catholic Radical Traditionalist » (2013), *in* Counter-Currents.com, 19 mars 2013.

[897] Othmar Spann, *Types of Economic Theory* (1919), *op. cit.*, p. 63-64.

333. En d'autres termes, seul existe « le grand tout », l'individu en tant qu'« atome isolé » n'existe pas. C'est seulement dans la mesure où il est membre de cet ensemble qu'il existe. L'universalisme de Spann est donc foncièrement holiste, au sens où il postule la supra-individualité d'une communauté irréductible à la somme des individus qui la composent. L'individu est dans une dépendance organique et spirituelle constante avec les autres membres de la société, il n'est pas autodéterminé mais dérive irrémissiblement de sa communauté spirituelle d'appartenance[898]. Comme il l'écrit : « la communauté spirituelle est la vraie source de la vie pour l'individu, l'air que l'individu doit respirer pour ne pas périr »[899]. En ce sens, la spiritualité est chez Spann le ciment de toute communauté qui fait d'elle une entité distincte et supérieure aux individus qu'elle comprend. Les hommes sont en quelque sorte reliés les uns aux autres dans le partage d'un fondement spirituel commun, c'est-à-dire à travers une unité religieuse qui les dépasse. À ce titre, Spann écrit que « la spiritualité humaine existe seulement en communauté, jamais dans l'isolement spirituel »[900], et que « toute essence et réalité spirituelle existe en tant que « communauté spirituelle » [*Gezweiung*] et seulement en tant que « spiritualité communale » [*Gezweitheit*] »[901]. En d'autres termes, Spann construit la fiction métaphysique d'un ordre social fondé essentiellement dans l'idée religieuse[902]. D'ailleurs, dans sa *Sociologie allemande contemporaine* (1935), Raymond Aron jugeait sa théorie universaliste plus proche d'une pensée religieuse déjà-vu que d'un travail philosophique sérieux : « Aussi celui qui respire difficilement dans l'atmosphère de l'universalisme (et je suis dans ce cas) est souvent tenté de voir dans des livres copieux plus de mots, de talent et de religion, que de rigueur philosophique et de connaissances nouvelles »[903].

334. Au regard de la thèse de Voegelin intitulée *Interaction et communauté spirituelle : une enquête méthodologique* (1922), on observe que celui-ci souscrit pleinement au holisme spirituel de Spann, c'est-à-dire à sa théorie « universaliste ». On peut même observer qu'il y reste fidèle puisque, dans sa « Théorie de la domination » écrite entre 1930 et 1932 mais jamais publiée de son vivant, Voegelin considère que « dans le champ de la sociologie, c'est Othmar Spann qui a apprécié la constitution de l'existence humaine avec le plus de clarté et de rigueur. […]. L'être humain est un être spirituel (*Geistwesen*) ouvert à une réalité spirituelle supra-personnelle (*Überpersonales geistig Reales*) »[904]. Voegelin s'inscrit donc bien dans la conception du monde holiste ou « universaliste » de Spann avec une certaine continuité, du début des années 1920 au début des années 1930. Suivant Gilbert

---

898 *Ibid*, p. 60-61.

899 *Ibid*, p. 61.

900 Othmar Spann, *Der Wahre Staat,* Leipzig, Verlag von Quelle und Meyer, 1921, p. 29, *in* Eric Voegelin, « Interaction and Spiritual Community. A Methodological Investigation » (1922), *in* Coll. Works, volume 32, *op. cit.*, p. 70.

901 Othmar Spann, *Der Wahre Staat* (1921), *op. cit.*, p. 29, *in* Eric Voegelin, « Interaction and Spiritual Community. A Methodological Investigation » (1922), *op. cit.*, p. 71.

902 Anthony Carty, « Alfred Verdross and Othmar Spann: German Romantic Nationalism, National Socialism and International Law », *in European Journal of International Law*, Volume 6, n°1, 1995, p. 93.

903 Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (1935), *op. cit.*, p. 35.

904 Eric Voegelin, « Theory of Governance » (1930), *in* Coll. Works, volume 32, *op. cit.*, p. 279-280.

Weiss et William Petropulos, on peut même penser que l'influence de Spann s'étend sur toute la carrière académique de Voegelin : « la philosophie idéaliste allemande en tant que modèle en vue de développer les sciences sociales modernes, les racines dans la divinité de l'être humain – et ainsi les racines de la société – tout comme l'importance de l'expérience mystique dans l'individu et la vie de la communauté furent les cadeaux durables que Voegelin reçut de lui »[905]. En effet, tout au long de sa vie, et plus spécifiquement dans son *Magnum opus* qui clôture ses recherches, *Order and History*, Voegelin apparaît comme un théoricien enraciné dans la pensée religieuse, dans la mesure où il ne comprend la société politique qu'en tant que réalité spirituelle. C'est en effet dans les symboles religieux qu'il recherche la substance du politique. Pour lui, une communauté politique ordonnée n'est possible que si l'homme est en lien avec le transcendant, et c'est lorsqu'il en est coupé, comme dans la modernité sécularisée, que le désordre politique apparaît. Le *leitmotiv* qui irrigue tous les écrits de Voegelin, depuis son commencement à Vienne au début des années 1920 jusqu'à sa fin aux Etats-Unis au milieu des années 1980, est donc de restaurer le lien entre l'homme et les valeurs transcendantes afin de comprendre et de mettre un terme au désordre politique d'une modernité confinée dans l'immanence.

2°) Un même rejet de la naturalisation des sciences sociales

335. On peut aussi constater que Voegelin partage la même méthodologie des sciences sociales que Spann. Tout d'abord, Spann soulignait la nature philosophique de la sociologie[906], et Voegelin ne semble pas éloigné de cette conception dans la mesure où sa thèse de sociologie fait essentiellement référence à des philosophes : Husserl, Bergson, Fichte, Hegel, Kant, etc. Ensuite, on observe que Spann était très critique à l'égard de la naturalisation des sciences sociales. Selon lui, la méthodologie des sciences de la nature ne peut en aucun cas s'appliquer aux phénomènes humains. Comme il l'explique au début de sa *Gesellschaftslehre* (1923), la sociologie se situe en dehors de l'enchevêtrement des causes et effets que l'on peut observer par exemple en physique, au contraire elle aurait trait à la métaphysique[907]. De même, dans *Der Wahre Staat* (1921), Spann rejette le modèle naturaliste pour les sciences de l'esprit, le principe de neutralité axiologique de Weber qui selon lui est une « chose funeste » aboutissant à un « appauvrissement cognitif »[908], et plus généralement sa sociologie compréhensive par laquelle il rendait compte causalement du comportement humain. Comme le fait remarquer William Petropulos, Spann estime que la sociologie moderne, qu'il fait remonter à Hobbes et aux encyclopédistes français, se fourvoie. Il considère que la vraie science sociale se trouve chez Platon et Aristote et que celle-ci renaît chez les romantiques allemands car ces derniers s'opposent aux conceptions mécaniques de l'être

[905] Gilbert Weiss et William Petropulos, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, volume 32, *op. cit.*, p. 3.

[906] *Ibid*, p. 4.

[907] Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, 3e édition, Leipzig, Quelle & Meyer, 1930, p. 6-8.

[908] Christian Roques, *(Re)construire la communauté. La réception du romantisme politique sous la République de Weimar*, ed. La maison des sciences de l'homme, Bibliothèque allemande, Paris, 2015, p. 156.

humain et comprennent l'homme comme vivant en communauté avec Dieu[909]. Pour lui, le physicalisme n'est rien d'autre qu'une erreur méthodologique puisqu'il occulte, dans les sciences sociales, la dimension intrinsèquement métaphysique de la vie en communauté. On voit ici le fossé qui séparait Spann de la thèse de l'« unité de la science » défendue par le cercle de Vienne et plus spécifiquement par Otto Neurath (voir *supra*).

336. Comme l'indique Janek Wasserman, Voegelin a repris à Spann l'idée de l'inapplicabilité de la méthode des sciences naturelles aux sciences sociales, considérant que les analyses statistiques et mathématiques ne permettent pas de saisir la complexité et la richesse de l'expérience vécue[910]. C'est d'ailleurs l'un des premiers reproches adressés par Voegelin à la théorie du droit de Kelsen : en cherchant à constituer l'objet propre de la science du droit à la manière des sciences de la nature par l'ancrage de son « principe épistémologique » dans la tradition néokantienne, Kelsen a réduit abusivement la science politique à la science juridique et a négligé les sources extra-juridiques du droit[911]. La proximité avec Spann sur ce terrain est encore plus perceptible dans son article intitulé « The Origins of Scientism » (1948). Pour Voegelin, le « scientisme » est un mouvement intellectuel né au XVIe qui, fasciné par les nouvelles sciences mathématiques et physiques, a négligé les expériences de l'esprit et a cherché à remplacer l'ordre religieux de l'âme. Il juge donc très sévèrement ce qu'il appelle la « croyance scientiste » dont « la prohibition dictatoriale » des questions métaphysiques aurait rendu possible les mouvements politiques de masse du XXe siècle tels que le communisme et le national-socialisme[912].

3°) Une même interprétation spirituelle de la race

337. Spann a aussi développé une théorie de la race à l'égard de laquelle Voegelin est particulièrement élogieux. Il estime qu'il s'agit de « la seule tentative philosophique d'envergure qui ait été entreprise à notre époque pour pénétrer à fond le problème de la race »[913]. À cette période, la plupart des théories raciales avaient une prétention scientifique, comme c'était déjà le cas au XIXe siècle (Gobineau par exemple). Spann, toutefois, les rejette en profondeur. On remarque que Voegelin réfute aussi les prétentions scientifiques des théories raciales de son temps, mais ne rejette

[909] William Petropulos, « Social Science and Salvation : Notes on one branch of German Sociology », *Eric Voegelin Society Meeting 2000, in* Site internet du Eric Voegelin Institute, p. 5.

[910] Janek Wasserman, *Black Vienna : The Radical Right in the Red City, 1918-1938*, *op. cit.*, p. 88.

[911] Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *in* Coll. Works, volume 7, *op. cit.*, p. 49-99.

[912] Eric Voegelin, « The Origins of Scientism » (1948), *in* Eric Voegelin, *Published Essays, 1940-1952*, *The Collected Works of Eric Voegelin,* ed. et introduit par Ellis Sandoz, Coll. Works, Volume 10, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, p. 168-169.

[913] Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.*, p. 203.

pas le concept de race en tant que tel[914] : « l'expérience de la race vient en premier, la science vient en second. Si l'ordre inverse est suivi, nous nous exposons au danger de laisser l'absurdité intellectualiste du socialisme « scientifique » être suivie par l'absurdité semblable d'un national-socialisme « scientifique » ; les exigences fondamentales de la politique ne découlent pas des livres, mais des expériences fondamentales »[915]. En d'autres termes, la race n'est pas une *théorie* scientifique mais une *idée* spirituelle représentant l'ordre politique. Pour Spann tout comme Voegelin, la race doit se comprendre en tant qu'expérience spirituelle et non en tant que type biologique. Ce qui est essentiel, c'est le « caractère social »[916] de la race, et comme pour eux la société est un monde spirituel, les types raciaux sont nécessairement fonction de la spiritualité. Il écrit que « la race n'est […] pas exclusivement déterminée par les lois de l'hérédité de Mendel, ni par la conformité du matériel héréditaire à la loi […], mais elle est également déterminée par un élément spirituel »[917]. Voegelin considère que la théorie raciale de Spann a un avantage certain : le fait de ne pas procéder, comme les autres, du fait biologique, lui permet d'« atteindre directement le problème anthropologique » et de se tenir « au centre de la contemplation directe du monde spirituel »[918]. On trouve donc bien chez Spann « un concept de la race dérivé de l'esprit » qui s'inscrit dans le cadre d'une « anthropologie philosophique » à l'égard de laquelle Voegelin reconnait explicitement adopter une « attitude positive »[919]. Ainsi, dans *Race et Etat* (1933), Voegelin est toujours en accord avec la pensée de Spann pour qui les races dépendent de lois spirituelles plutôt que de lois biologiques. Ici aussi, on voit ostensiblement que, tout comme Spann, Voegelin essaye continuellement de comprendre les phénomènes sociaux à travers le prisme exclusif des expériences religieuses et spirituelles.

4°) Un même dénigrement de la représentation démocratique

338. Spann a également défendu le modèle du *Wahre Staat* (le véritable Etat) censé contenir les principes éternels provenant de l'ordre divin (monarchisme, élitisme et corporatisme) que l'on trouvait à l'époque antique et médiévale et que la révolution française a fait disparaître au profit de principes contingents à l'histoire qui sont pour lui particulièrement nocifs (démocratie, libéralisme et individualisme). Sa théorie politique est donc fondamentalement « réactionnaire »[920] au sens où le seul remède contre le « mal » politique de son époque, c'est de revenir à un passé supposé

914 Eric Voegelin, « Once More « Race and State » in Political Science. A Rebuttal » (1934), *in* Eric Voegelin, *Published Essays, 1934-1939*, *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 9*, trad. de l'allemand par M. J. Hanak, ed. et introduit par Thomas W. Heilke, Coll. Works, Volume 9, University of Missouri Press, Columbia and London, 2001, p. 19.

915 *Ibid*, p. 22.

916 Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.*, p. 212.

917 Othmar Spann, *Gesellschaftslehre* (1930), *op. cit.*, p. 359, cité *in* Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.*, p. 213.

918 Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.*, p. 214.

919 Eric Voegelin, « Once More « Race and State » in Political Science. A Rebuttal » (1934), *in art. cit.*, p. 19 et p. 21.

920 Anthony Carty, « Alfred Verdross and Othmar Spann: German Romantic Nationalism, National Socialism and International Law », *art. cit.*, p. 93.

meilleur. Dès lors, son modèle étatique s'inscrit en réaction contre la démocratie et le parlementarisme et promeut un régime politique élitiste et corporatiste où seuls les meilleurs gouverneraient. Par ailleurs, la spiritualité est aussi déterminante dans sa théorie de l'Etat puisque, le chef de l'Etat tient sa légitimité de la « validité de son contenu spirituel »[921], seul fondement durable à toute domination politique légitime. Et par suite logique, ceux situés dans l'« infériorité spirituelle » doivent occuper un rang inférieur dans l'ordre social[922]. Son système étatique est donc fondé sur une hiérarchie d'ordre spirituel. Raymond Aron avait clairement perçu cela lorsqu'il écrivit : « Là encore l'universalisme indique le principe premier : le pouvoir ne peut reposer que sur la supériorité de valeur et non sur la force, il doit être comparable à la validité du vrai et à l'ascendant du juste. Il n'y a pas de société véritable tant que les meilleurs ne disposent pas du pouvoir et n'imposent pas obéissance et respect aux inférieurs. La hiérarchie sociale se fonde sur la hiérarchie des valeurs »[923].

339. Voegelin montre que Spann oppose deux types de domination politique : d'un côté, une domination « externe » ou mécanique qui s'effectue par la force, de l'autre, une domination « interne » dotée d'une réelle validité spirituelle[924]. Spann écrit que les valeurs spirituelles « ne peuvent pas être remplacées par le feu et l'épée, ni par aucune autre forme de force. Toute domination qui dure, et tout l'ordre que la société a ainsi atteint, est le résultat d'une domination interne »[925]. Autrement dit, la seule domination « externe » (la coercition mécanique ou psychologique que Spann semble voir derrière les élections démocratiques par exemple), est insuffisante car elle ne permet pas de réaliser « l'esprit objectif ». En revanche, la domination « interne » peut s'inscrire dans la durée en raison de la validité spirituelle du gouvernant. De manière assez frappante, on constate que le « véritable Etat » qu'il défend possède une dimension théocratique dans la mesure où le chef de l'Etat est avant tout un chef spirituel.

340. Cette conception élitiste et spiritualiste de la politique le conduit à dénigrer les procédures démocratiques comme les élections au suffrage égalitaire, notamment lorsqu'il écrit que « l'on ne devrait pas compter les votes, mais leur poids, ce n'est pas la majorité qui devrait gouverner, seulement le meilleur »[926]. L'Etat ne doit pas être construit de *bas en haut*, comme dans la conception démocratique kelsénienne à laquelle il s'oppose puisqu'elle aboutit selon lui à la

---

921 Othmar Spann, *Gesellschaftslehre* (1930), *op. cit.*, p. 241, *in* Eric Voegelin, « Theory of Governance » (1930), *in* volume 32, *op. cit.*, p. 297.

922 John J. Haag, *Othmar Spann and the Politics of « Totality »: Corporatism in Theory and Practice, op. cit.*, p. 33.

923 Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (1935), *op. cit.*, p. 37.

924 Eric Voegelin, « Theory of Governance » (1930), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 297.

925 Othmar Spann, *Gesellschaftslehre* (1930, *op. cit.*, p. 240, *in* Eric Voegelin, « Theory of Governance », *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 297.

926 Othmar Spann, *Der Wahre Staat* (1921), *op. cit.*, p. 109, 208 et 118, *in* Eric Voegelin, *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State* (1936), *in* Coll. Works, Volume 4, *op. cit.*, p. 14-15.

domination de la masse et non des meilleurs, mais doit au contraire être construit de *haut en bas*[927]. En effet, Voegelin explique que pour Spann, l'« esprit objectif » ne peut être connu directement et intuitivement que par une personne historique concrète et non par l'ensemble de la population[928]. Ainsi, la source du pouvoir ne se trouve pas dans la souveraineté du peuple, mais dans la souveraineté du contenu spirituel détenu par le chef politique. Et à travers les ordres de ce chef spirituel, les « dominés » entrent dans un contact indirect avec l'esprit suprapersonnel[929]. Spann qualifie ce domaine spirituel suprapersonnel de « monde des idées » [930], un peu à la manière de Platon. Pour lui, ce n'est pas le Logos qui permet de remonter aux idées, mais c'est à travers l'inspiration (ou l'intuition) que les idées pénètrent l'esprit individuel : « un ordre spirituel plus élevé brille à travers une telle inspiration. Du point de vue individuel, nous pouvons dire : à travers de telles portes ouvertes, nous pénétrons dans le domaine des Idées, le domaine qui par notre nature nous est propre »[931]. Voegelin met en rapport l'utilisation du terme d'intuition chez Spann avec son emploi par Descartes dans sa troisième *Méditation*. Pour Descartes, l'expérience de la finitude de l'existence n'apparaît que sur fond de substance infinie. En d'autres termes, l'être humain a l'intuition de l'infini (c'est-à-dire de Dieu) en expérimentant sa propre finitude[932]. Conformément à la tradition romantique, Spann et Voegelin cherchent à réhabiliter la notion d'intuition après la critique qu'en avait fait Kant.

341. Comme on le verra, le dénigrement de la représentation démocratique présent chez Spann se retrouve également chez Voegelin. En effet, dans sa *Nouvelle science du Politique*, il minimise l'importance des procédures légales en les qualifiant de « représentation élémentaire »[933], par opposition à une « représentation existentielle » qu'il valorise et par laquelle le chef représenterait le peuple en vertu d'une légitimité supérieure à la simple légalité. En fait, par « représentation élémentaire », Voegelin discrédite l'essence même de la représentation démocratique, et par « représentation existentielle », semble défendre une représentation théocratique dans laquelle le pouvoir politique incarnerait une « réalité transcendante »[934]. Bref, pour Spann comme pour Voegelin, la relation entre le gouvernant et le gouverné ne peut se réaliser que dans un fondement transcendant, et ce serait une erreur de croire qu'elle se trouverait simplement dans les procédures démocratiques.

---

927 Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 175.

928 Eric Voegelin, « Theory of Governance » (1930), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 300.

929 *Ibid*, p. 303.

930 *Ibid*, p. 280.

931 Othmar Spann, *Gesellschaftslehre* (1930), *op. cit.*, p. 68, *in* « Theory of Governance » (1930, *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 280.

932 Eric Voegelin, « Theory of Governance » (1930), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 284.

933 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique, une introduction* (1952), *op. cit.*, p. 72-73.

934 *Ibid*, p. 97.

5°) Voegelin et le *SpannKreis*

342. Dans ses *Réflexions autobiographiques*, Voegelin évoque sa fréquentation des séminaires privés du *SpannKreis* qui se déroulaient chaque dimanche matin chez Spann lui-même. Les membres les plus fidèles du cercle comprenaient : Walter Heinrich, Wilhelm Andreae, Jakob Baxa, Johann Sauter et Hans Riehl[935]. D'autres fréquentèrent le cercle de Spann à son début, puis formèrent un autre cercle, le *GeistKreis*, qui, bien que se voulant concurrent, se trouvait dans une certaine proximité idéologique avec le *SpannKreis*. C'est le cas notamment de Friedrich von Hayek (ancien doctorant de Spann), Alfred Schütz, Fritz Machlup, Friedrich Engel-Janosi, et surtout Eric Voegelin. Dans les années 1930, le cercle de Spann s'était considérablement élargi et comprenait pas moins de cinquante membres[936]. Voegelin explique notamment que c'est dans ce cercle qu'il a découvert Platon et Aristote ainsi que les romantiques allemands les plus connus, tels que Fichte, Hegel et Schelling[937]. En effet, par la publication d'un certain nombre d'ouvrages visant à promouvoir la pensée de philosophes romantiques tels que Adam Müller, Fichte, Schelling ou encore Hegel, le *SpannKreis* cherchait à provoquer une véritable « renaissance romantique » dans le milieu académique. Ce serait d'ailleurs ces multiples publications qui auraient incité Schmitt à écrire son livre sur le *Romantisme politique* (1919) et sa *Théologie politique* (1922)[938]. D'ailleurs, Voegelin reconnaissait lui-même que ce cercle était « imprégné de romantisme allemand » et même « teinté de nationalisme »[939].

343. Il est vrai que Spann utilisait ce cercle pour diffuser ses idées nationalistes et peser sur le monde politique. Son cercle avait une réelle ambition politique. Il ne faisait d'ailleurs « aucun secret sur son désir d'influencer la politique »[940]. On peut même dire qu'il était marqué par un certain opportunisme politique en vue d'étendre l'influence des thèses universalistes de son maître. Le *Spannkreis* s'est par exemple rapproché dès le début des années 1920 du fascisme italien, y voyant un terrain politique propice pour la diffusion de sa théorie organique du « véritable Etat »[941]. C'est ainsi que Spann n'hésita pas à envoyer son fils Rafael en Italie dans le but d'obtenir des soutiens fascistes[942]. Voyant le parti national-socialiste allemand prendre de l'ampleur à la fin des années 1920, Spann et la plupart de ses disciples se rapprochèrent également de lui. En effet, Voegelin explique dans ses *Réflexions autobiographiques* qu'un certain nombre d'étudiants qui fréquentaient le

---

935 Erwin Dekker, *The Viennese Students of Civilization. The meaning and context of Austrian Economics Reconsidered*, Cambridge University Press, New York, 2016, p. 33.

936 Janek Wasserman, *Black Vienna : The Radical Right in the Red City, 1918-1938*, *op. cit.*, p. 92.

937 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 26.

938 Janek Wasserman, *Black Vienna : The Radical Right in the Red City, 1918-1938*, *op. cit.*, p. 86.

939 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 26.

940 Janek Wasserman, *Black Vienna : The Radical Right in the Red City, 1918-1938*, *op. cit.*, p. 93.

941 Robert S. Wistrich, *Who's who in Nazi Germany*, Routledge, London and New York, 2002, p. 237.

942 Janek Wasserman, *Black Vienna : The Radical Right in the Red City, 1918-1938*, *op. cit.*, p. 94.

cercle se sont engagés dans le national-socialisme et que ce serait au moment où « le problème d'Hitler devint crucial en Autriche » qu'il prit ses distances avec le *Spannkreis* et ses membres[943]. Spann a notamment eu la possibilité d'exprimer plusieurs fois ses idées aux responsables nationaux-socialistes et à Hitler lui-même : en 1929, il tint le discours inaugural du *Kampfbund für Deutsche Kultur* créé par Alfred Rosenberg[944] ainsi qu'une conférence sur « l'Etat allemand » à l'Université de Berlin le 19 février 1933[945]. En fait, Spann partageait avec toute la droite conservatrice le souhait d'unifier le peuple allemand dans un même « vrai » Etat, et par là-même de mettre fin au « pseudo » Etat de la République de Weimar[946]. Son pangermanisme le conduisit à soutenir l'*Anschluss* afin que le peuple allemand soit réuni sous un même Reich. C'est d'ailleurs une des raisons pour laquelle il n'a pas soutenu l'Etat fascisant de Dollfuss. La divergence entre Spann et Voegelin se situe donc davantage sur le terrain politique que philosophique étant donné que Voegelin a ouvertement défendu l'Etat autoritaire autrichien. Quant à Spann, il était convaincu de la prééminence intellectuelle de la nation allemande et considérait que seuls les Allemands étaient véritablement en mesure de rompre avec la modernité libérale et de provoquer la renaissance spirituelle qu'il défendait[947].

344. Toutefois, la pensée nationaliste de Spann n'a pas imprégné l'idéologie nationale-socialiste. En effet, Spann défendait un nationalisme « spirituel » et s'opposait au nationalisme « biologique » des nazis qu'il considérait n'être qu'« une ramification de l'âge du matérialisme »[948]. Réciproquement, les nationaux-socialistes repoussèrent les thèses de Spann jugées trop « intellectualistes et théocratiques »[949] et le considérèrent comme un ennemi du régime en raison de son opposition au racisme biologique. Spann fut même arrêté par la Gestapo au lendemain de l'*Anschluss* et emprisonné à Munich pendant cinq mois. Il perdit aussi sa chaire universitaire le 22 avril 1938 ; et le même jour, Voegelin perdit son poste d'enseignant à l'Université de Vienne[950].

345. La pensée de Voegelin a donc été imprégnée de romantisme allemand par l'intermédiaire d'un auteur, Othmar Spann, que Christian Roques n'hésite pas à qualifier de « « pape » du néoromantisme »[951]. En outre, ce n'est pas parce que Voegelin a vu ses livres détruits par la Gestapo

---

943 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 26.

944 Robert S. Wistrich, *Who's who in Nazi Germany*, *op. cit.*, p. 237.

945 John J. Haag, *Othmar Spann and the Politics of « Totality » : Corporatism in Theory and Practice, op. cit.*, p. 3.

946 Stefan Breuer, *Anatomie de la Révolution conservatrice* (1993), trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1996, p. 93.

947 John J. Haag, *Othmar Spann and the Politics of « Totality »: Corporatism in Theory and Practice, op. cit.*, p. 48.

948 Robert S. Wistrich, *Who's who in Nazi Germany*, *op. cit.*, p. 237.

949 Gilbert Weiss, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 4, *op. cit.*, p. 15.

950 *Idem.*

951 Cette expression fut employée par Christian Roques lorsqu'il discuta notre intervention intitulée « L'imprégnation du romantisme de Othmar Spann dans la pensée d'Eric Voegelin » à l'Atelier de philosophie du droit organisé par l'Institut Michel Villey les 3 et 4 juillet 2017.

et qu'en conséquence il s'est exilé aux Etats-Unis, qu'il faut en faire un démocrate convaincu. L'expérience de Spann avec la Gestapo en est un exemple probant. L'attitude de Voegelin à l'égard de l'autoritarisme politique est en réalité beaucoup plus ambivalente et complexe qu'il ne l'a lui-même reconnu.

B. L'importance de Stefan George dans la formation intellectuelle de Voegelin

346. Stefan George (1868-1933) est un poète néoromantique[952] et spiritualiste allemand qui a joué un rôle majeur dans le milieu intellectuel allemand et autrichien du début du XXe siècle, notamment à travers son cercle d'amis, le *GeorgeKreis*[953]. Ce dernier comprenait entre autres, et pour n'évoquer que ses plus fidèles compagnons, Friedrich Gundolf, Ernst Kantorowicz, Paul Friedländer, Kurt von Hildebrandt, Ludwig Klages, Alfred Schuler, Karl Gustav Vollmoeller, Karl Wolfskehl, Friedrich Wolters et bien sûr Eric Voegelin. Tous contribuèrent dès la fin du XIXe siècle et surtout durant les trois premières décennies du XXe siècle à diffuser les idées de leur maître à travers de nombreuses publications. George a aussi eu une certaine influence sur Max Weber et Georg Simmel même si ces derniers n'ont jamais fait partie de son cercle. Comme l'explique Wolf Lepenies, durant des années, Simmel s'est fréquemment entretenu avec lui et décrivait même son travail comme « un pendant philosophique et sociologique de l'œuvre poétique de George »[954]. De même, Marianne Weber révéla dans la biographie qu'elle fit de son mari, *Max Weber. Ein Lebensbild* (1926), les rapports qu'ont entretenus le sociologue rationaliste et le poète spiritualiste. Certes, Marianne Weber le reconnaissait, « les deux hommes sont tout à fait différents » et représentent « des pôles opposés de possibilités humaines »[955] avec, d'un côté, le « monde désenchanté » comme horizon indépassable de l'homme contemporain (Weber) et, de l'autre, le « monde toujours divinement enchanté »[956] (George). Toutefois, Weber était un fin connaisseur de sa poésie et voyait dans son lyrisme « la possibilité de concrétiser des états d'âme qui ne trouvaient à s'exprimer nulle part ailleurs »[957], même s'il déplorait son « engagement » politique qui l'éloignait de la figure du

---

952 Starck Taylor, « Stefan George and the Reform of the German Lyric », *in Modern Language Notes*, Vol. 34, n°1, Janv. 1919, The John Hopkins University Press, p. 1 et p. 6.

953 Peter Gay fait une description très acerbe du poète et du cercle qu'il avait constitué autour de lui : « poète et voyant, chef d'une petite coterie de jeunes gens sans humour et prompts à s'autocongratuler, Socrate moderne qui exerçait sur ses disciples une fascination à la foi ésotérique et spirituelle […] », *in* Peter Gay, *Le suicide d'une république. Weimar 1918-1933* (1968), *op. cit.*, p. 68. De même en ce qui concerne Raymond Klibansky : « Ce qui me frappait le plus - et qui m'a peut-être le plus tenu éloigné du cercle - c'était l'absence totale d'humour et d'ironie. Ces gens se sentaient supérieurs, avaient le sentiment d'être des élus. Cela avec leur profond dédain de la république de Weimar et de la démocratie peut expliquer certaines évolutions politiques », *in* Raymond Klibansky, *Le philosophe et la mémoire du siècle : tolérance, liberté et philosophie : entretiens avec Georges Leroux*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, p. 66.

954 Wolf Lepenies, *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie* (1985), trad. de l'Allemand par Henri Plard, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995, p. 278.

955 Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* (1926), *op. cit.*, p. 468.

956 William Petropulos, « Eric Voegelin's Untimely Thoughts on the Idea of Race », Prepared for presentation at the 2010 Annual Meeting of the American Political Science Association, Washington DC, 1-5 septembre 2010, *in* Site internet du Eric Voegelin Institute, p. 13.

957 Wolf Lepenies, *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie* (1985), *op. cit.*, p. 282.

poète ascète. L'influence de George sur la théorie de Weber trouve également à s'exprimer dans son concept de « pouvoir charismatique », qu'il aurait forgé à partir de l'attitude du poète au sein de son cercle[958].

347. George fut un personnage mystérieux dont l'œuvre reste aujourd'hui plutôt méconnue. Comme le souligne Robert Edward Norton : « il ne reste presque rien pour nous rappeler que l'un des hommes les plus célèbres que l'Allemagne ait jamais produit ait même existé. […]. Aucune statue ou buste de lui ne se trouve sur une place publique en Allemagne ; son nom est rarement entendu en dehors de séminaires peu peuplés sur la poésie moderne, et même ses travaux publiés sont difficiles à trouver »[959]. Cet oubli résulte probablement d'une forme de malaise à l'égard de son œuvre qui a directement contribué au climat politique allemand du début des années trente. En effet, même si George n'a jamais été partisan du national-socialisme et a toujours cherché à garder ses distances avec ce mouvement, il n'en a pas moins « contribué significativement à la création d'un climat psychologique, culturel et même politique qui a rendu possible les événements en Allemagne, rendant 1933 non seulement imaginable mais faisable »[960].

348. Pourtant, William Petropulos réfute cette connexion idéologique. Pour lui, rien de commun ne peut être trouvé entre Hitler et George dans la mesure où le premier fonde sa conception sur la notion de peuple constitué biologiquement alors que le second fonde la sienne sur l'idée d'une renaissance spirituelle[961]. Pour dire les choses autrement, Hitler voulait créer un « Reich biologique » alors que George désirait l'établissement d'un « Reich spirituel » forgé à partir d'une « élite spirituelle » constituée sans critère biologique et réunissant à la fois des juifs et des allemands[962]. Par ailleurs, William Petropulos montre qu'Hitler était un fervent défenseur de la guerre dans le but de défendre l'Allemagne et la race aryenne face à ses ennemis, et justifiait la nécessité de faire la guerre en se fondant sur le darwinisme social, c'est-à-dire la survie des plus aptes et la lutte universelle pour l'existence. Alors que George, notamment dans son poème « Der Krieg » (1917), considérait la guerre comme un désastre pour tous (mêmes les vainqueurs) et incapable d'un quelconque renouveau spirituel[963]. Pour toutes ces raisons, qui se réduisent à une

---

958 Alexander Mikhailovsky, « Three Principles of « political Theology » in the Stefan George Circle », Moscow : National Research University, Higher School of Economics, Basic Research Program, Working Papers, Series : Humanities WP BRP 26/HUM/2013), https://ssrn.com/abstract=2262207, p. 12 ; Wolf Lepenies, *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie* (1985), *op. cit.,* p. 286.

959 Robert Edward Norton, *Secret Germany : Stefan George and his Circle*, Cornell University Press, New York, 2002, préface, p. IX.

960 *Ibid*, p. XV.

961 William Petropulos, « Stefan George and Adolf Hitler : Is There an Ideological Connection ? », *in Rivista di filosofia*, n°2, 2006, *in www.metabasis.it*, p. 2.

962 *Ibid*, p. 15.

963 *Ibid*, p. 12. ; voir aussi William Petropulos, « Anamnesis in the Work of Stefan George », Prepared for the 25th Annual International Meeting of the American Political Science Association, Toronto, 3-6 septembre 2009, Eric Voegelin Society, https://ssrn.com/abstract=1449491, p. 3.

simple différence de *Weltanschauung* entre une pensée immanente (Hitler) et une pensée orientée vers la transcendance (George), William Petropulos estime que c'est à tort que l'on a rendu la poésie de George responsable de ces événements politiques, ou tout du moins qu'on a pensé qu'une connexion idéologique existait entre eux.

349. Il est vrai que George n'a jamais partagé la conception du monde nazie, mais ce n'est pas pour cette seule raison qu'il doit être exempté de toute influence sur l'émergence du national-socialisme. Il est en effet tout à fait possible d'exercer malgré soi une influence sur un mouvement auquel pourtant on n'adhère pas. En l'occurrence, il est clair que sa vision du monde élitiste, hiérarchique, antidémocratique et antirationaliste a participé à rendre le terrain politique et culturel propice à l'émergence du totalitarisme nazi[964]. Déjà en 1938, Aurel Kolnai dans *The War against the West* écrivait que « parmi ceux qui ont contribué à la montée du national-socialisme comme croyance, deux figurent s'imposent : Nietzsche et Stefan George, moins grand mais, peut-être à cause de son homosexualité, plus directement utile à la création du troisième Reich »[965]. De même, l'organisation de son cercle centrée autour de sa personne avec ses disciples qui lui prêtaient des pouvoirs quasi-mystiques et qui se soumettaient aveuglement à celui qu'ils considéraient comme leur leader charismatique, a fourni aux nazis une sorte de « modèle miniature » de ce à quoi l'Etat pouvait ressembler[966]. De sorte que, ce que William Petropulos perçoit uniquement comme une récupération artificielle de la pensée de George par les nationaux-socialistes qui cherchaient par tous les moyens à fabriquer de toutes pièces « les traces d'un héritage légitime »[967], semble davantage exprimer l'influence idéologique avérée, bien qu'involontaire, de George sur eux. C'est ainsi par exemple que plusieurs journalistes nationaux-socialistes ont présenté l'arrivée d'Hitler au pouvoir comme « la réalisation de la prophétie de George d'une renaissance de l'esprit allemand »[968]. Il est aussi notable que, lorsqu'Hitler devint chancelier du Reich en janvier 1933, le ministre de la culture Bernard Rust et le ministre de la propagande Joseph Goebbels ont cherché à l'associer à leurs activités[969]. Certes, George déclina la présidence de l'académie des arts de Berlin qu'ils lui proposèrent et préféra quitter l'Allemagne en juillet 1933 pour rejoindre la Suisse où il mourut en

---

964 « Stefan George ne semble pas rejeter tous les idéaux du nazisme. Dans une lettre du 10 mai 1933, après la prise du pouvoir par Hitler, alors qu'il était pressenti pour la présidence de l'Académie des poètes, il déclare qu'il nie nullement son rôle d'ancêtre du nouveau mouvement national et qu'il n'écarte pas sa participation spirituelle. Pourtant, il refusera l'honneur qui lui était offert et préféra s'exiler. », *in* Raymond Klibansky, *Le philosophe et la mémoire du siècle : tolérance, liberté et philosophie : entretiens avec Georges Leroux*, *op. cit.*, p. 68.

965 Aurel Kolnai, *The War against the West*, Viking Press, New-York, 1938, p. 14. « Il est impossible de maitriser la substructure philosophique du national-socialisme sans étudier les idées du poète Stefan George et de ses nombreux disciples ». Kolnai ajoute plus loin que « la formation de concepts fondamentaux du national-socialisme tels que la forme, la race, la force supra-morale, la dépendance de la liberté vis-à-vis d'un type particulier de noblesse, la souveraineté spirituelle du gouvernant […], pour n'en nommer que quelques-uns, doivent beaucoup à son influence » (p. 38).

966 Robert Edward Norton, *Secret Germany : Stefan George and his Circle*, *op. cit.*, p. XI.

967 William Petropulos, « Stefan George and Adolf Hitler : Is There an Ideological Connection ? », *art. cit.,* p. 1.

968 *Idem*.

969 *Ibid*, p. 6.

décembre de cette même année. Mais cela n'est pas suffisant pour nier l'influence de George sur l'émergence du nazisme. Nier cette influence, c'est nier la réalité même : la proximité idéologique ressentie et clairement exprimée des responsables nationaux-socialistes à l'égard de la pensée de George. Comme en attestent ses carnets, Goebbels ne cachait pas son admiration pour George et son disciple Gundolf[970] sous la direction duquel, d'ailleurs, il voulut écrire sa thèse[971]. Quant à Rust, il a par exemple écrit une lettre de condoléance à la sœur de George dans laquelle il le décrit « non seulement [comme] l'un des plus grands poètes de notre peuple […], mais aussi [comme] le pionner spirituel et prophète de la nouvelle Allemagne »[972]. William Petropulos prouve simplement que George n'était pas nazi, que ses idées n'étaient pas celles de Hitler, mais il ne prouve pas l'absence d'influence sur l'idéologie national-socialiste. D'une certaine manière, en cherchant à réhabiliter un auteur sûrement mis trop hâtivement aux oubliettes, William Petropulos passe malheureusement à côté de l'indéniable rôle qu'il joua dans la préparation du milieu culturel et politique allemand qui a rendu possible l'émergence du mouvement national-socialiste.

350. Dans ses *Réflexions autobiographiques*, Voegelin reconnaît avoir été influencé par Stefan George : « On se souvient aujourd'hui essentiellement de Stefan George comme du grand poète de la période du symbolisme et j'ai également subi son influence en tant que tel »[973]. C'est à lui, explique-t-il, qu'il doit une part considérable de son « savoir comparatif »[974], car c'est au sein de son cercle qu'il découvrit Max Weber, Alfred Weber, Eduard Meyer, Oswald Spengler, Arnold Toynbee, mais également les poètes français tels que Stéphane Mallarmé et Paul Valéry, ou encore des écrivains et philosophes comme Marcel Proust, James Joyce, Antonin Sertillanges, Karl Jaspers et surtout Platon. Voegelin reconnaît également avoir été complétement absorbé par les ouvrages des disciples de George et ajoute que c'est « sous leur égide » qu'il construisit son propre travail[975]. Il est aussi intéressant de noter que, dès le début des années 1920, Voegelin connaissait suffisamment bien le poète allemand pour dispenser à Vienne des cours centrés exclusivement sur sa pensée : un cours intitulé « Stefan George, poète et philosophe » au premier semestre de l'année

970 Robert Edward Norton, *Secret Germany : Stefan George and his Circle*, *op. cit.*, p. 734.

971 Peter Longerich, *Goebbels*, The Bodley Head, London, 2015, p. 21.

972 Robert Edward Norton, *Secret Germany : Stefan George and his Circle*, *op. cit.,* p. 740.

973 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 41.

974 *Idem*.

975 *Ibid*, p. 42 : « Parmi ceux dont les ouvrages m'absorbèrent complètement à cette époque, et dont les premières éditions figurent aujourd'hui encore dans ma bibliothèque, je citerai Friedrich Gundolf et notamment son *Goethe*, son *César, histoire et légende,* ainsi que *Shakespeare und der deutsche Geist* ; de même le *Jean-Paul* de Max Kommerell et son ouvrage consacré à la littérature allemande et classique, *Der Dichter als Führer* ; le *Nietzsche* d'Ernst Bertram, *Rafael* de Wilhelm Stein et *L'empereur Frédéric II* d'Ernst Kantorowitz. Puis vient bien sûr l'œuvre des intellectuels classiques appartenant au cercle de Stefan George, et qui déborde les années 20, à commencer par le livre sur Platon, de Heinrich Friedemann, qui fut tué lors de la Première Guerre mondiale, et que reprend l'ouvrage de Paul Friedländer et de Kurt Hildebrandt, ouvrages qui devinrent fondamentaux pour mon propre travail que je menai sous leur égide ».

universitaire 1922-1923, et un cours intitulé « Stefan George » au premier semestre de l'année universitaire 1923-1924[976].

351. Toutefois, cette influence est souvent implicite sinon dissimulée dans l'œuvre de Voegelin. Bien sûr, il la reconnaît dans son autobiographie mais, dans la plupart de ses écrits, il ne dit pas explicitement que ses idées sont largement inspirées de celles du poète allemand. En dépit de ces silences, il s'agira pour nous de montrer qu'un « trait d'union » peut légitimement être tracé entre les idées, méthodes et conceptions du monde de ces deux auteurs, sans reconstruire artificiellement la généalogie de la pensée de Voegelin. En premier lieu, il apparaît nettement que les racines intellectuelles de son rejet de la sécularisation et de son antimodernisme imprégnant son œuvre du début à la fin, peuvent sans difficultés trouver leur point de départ dans l'enseignement de Stefan George (1). Ensuite, la détérioration du langage que Voegelin observe dans la modernité sécularisée est un constat partagé par George qui pensait, lui aussi, que la restauration politique et spirituelle de la société passait nécessairement par le renouvellement du langage (2). Par ailleurs, sa philosophie de la conscience, dans son *Anamnesis*, peut aussi être rapprochée de la démarche poétique de George. C'est en se plongeant dans sa propre conscience, à travers ses souvenirs d'enfance, que le philosophe ou le poète est en mesure d'apercevoir le mieux le caractère transcendant de la réalité et de comprendre la place de l'homme dans l'histoire et le monde (3). C'est aussi à travers le cercle de Stefan George que Voegelin a développé sa compréhension de Platon, à savoir que l'homme se trouve dans une situation mentale d'« entre-deux », c'est-à-dire entre le monde sensible et le monde intelligible, ce qui signifie qu'il n'est pas retranché dans l'immanence mais qu'il participe aussi, par sa nature humaine même, à l'être transcendant (4). Voegelin essaye également de comprendre Weber à partir de George dans un article de 1925 et oppose l'un et l'autre dans une conférence de 1930, ce qui provoque les critiques de Leopold von Wiese, Marianne Weber et Hans Kelsen (5). Enfin, ses rapports avec Stefan George mettent en lumière la proximité de Voegelin avec un courant de pensée clairement irrationaliste, la *Lebensphilosophie*, qui était très en vogue durant ses années de formation dans les années 1920-1930 (6).

1°) Rejet de la sécularisation et orientation théologico-politique

352. La poésie de George déplorait la désorientation spirituelle de l'Allemagne. En cela, elle s'inscrivait dans une mouvance assez répandue à l'époque qui rejetait la modernité séculière, le rationalisme ambiant et le positivisme juridique, et *a contrario*, insistait sur le fondement divin de l'homme et de la politique tout en cherchant à reprendre contact avec une réalité transcendante

[976] Eric Voegelin, « Appendix I : Eric Voegelin's Courses and Lectures within the Framework of Vienna's Adult Education Institutions [Volksbildungseinrichtungen], 1921-1924 et 1928-1938 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 673.

supposée. D'une certaine manière, son approche poétique peut être mise sur le même plan que la démarche littéraire d'un Heimito von Doderer ou encore d'un Thomas Mann qui, eux aussi, chacun à leur manière, dénonçaient l'aliénation moderne de l'homme et son éloignement vis-à-vis de sa substance spirituelle.

353. Alexander Mikhailovsky comprend ainsi le travail du cercle de George comme une forme de « poétisation du politique », au sens d'une « théologie politique » s'inscrivant en réaction contre « le mal du monde moderne » : la sécularisation[977]. La démarche de George visait en effet à montrer que les concepts politiques tels que le « Reich », l'« Etat » ou encore la « domination » doivent être extirpés de leur interprétation moderne restrictive et appréhendés à leur juste valeur, à savoir, comme des concepts d'ordre théologique[978]. C'est ainsi que dans son dernier recueil de poèmes intitulé « *Das Neue Reich* » (1928), George défendit l'idée d'un « empire spirituel », en opposition totale avec le système démocratique de la République de Weimar. Cette nouvelle société que prônait George devait prendre la forme d'une aristocratie spirituelle hiérarchiquement organisée et dans laquelle il jouerait le rôle de chef spirituel ou de prophète politique. En cela, et comme l'explique Stefan Breuer, George est un représentant typique de l'« antimodernisme allemand »[979].

354. Voegelin a clairement fait sienne cette approche intellectuelle réactive à la modernité séculière. C'est même la dimension la plus constante dans son travail. Elle structure absolument toute son œuvre et l'on peut légitimement supposer qu'il en a fait l'apprentissage au sein du cercle de George. En quelques mots, le fil conducteur de sa pensée est que la sécularisation a perverti la compréhension que l'homme se faisait de lui et de la vie en société en le coupant de ses racines religieuses. Il en découlerait la nécessité de redécouvrir la nature fondamentalement transcendante du monde à travers une herméneutique des symboles religieux de l'ordre dont l'homme a fait l'expérience mais qu'il a manifestement fini par occulter. La modernité séculière n'est donc pour Voegelin rien d'autre qu'une maladie spirituelle ou encore un « phénomène pneumopathologique de perte de réalité »[980]. C'est ainsi qu'il explique dans sa « théorie de la domination » être en accord avec la thèse de Wolters développée à partir des idées de George selon laquelle la domination politique n'a de fondement que spirituel. Le leader politique doit nécessairement être de « constitution exceptionnelle » en vue de « communier avec la divinité et de donner naissance à

977 Alexander Mikhailovsky, « Three Principles of « political Theology » in the Stefan George Circle », *art. cit.*, p. 4.

978 Cela correspond aussi à la thèse de Carl Schmitt, *in Théologie politique* (1922), trad. par J.-L. Schlegel, Gallimard, Paris, 1988, p. 46.

979 Stefan Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der Deutsche Antimodernismus*, Primus Verlag, Darmstadt, 2002, 272p.

980 Eric Voegelin, « What Is Political Reality ? » (1966), *in Anamnesis. On the Theory of History and Politics* (1966), trad. de l'allemand par M. J. Hanak, ed. et introduit par David Walsh, Coll. Works, Volume 6, University of Missouri Press, Columbia and London, 2002, p. 361.

l'acte spirituel »[981]. C'est le seul moyen pour que la domination politique soit acceptée par les gouvernés et que ceux-ci soient en communion avec le gouvernant. On voit donc bien que, comme George, Voegelin développe une compréhension intrinsèquement théologique ou spirituelle de la politique. Comme il le dit lui-même, « le cœur de la science politique est une interprétation noétique de l'homme, de la société et de l'histoire »[982], visant à élucider « la tension vers le fondement divin »[983].

355. Florence Vatan résume très bien la reprise par Voegelin de l'antimodernisme géorgien et de sa critique de la sécularisation : « le modèle scientifique que Voegelin propose en réaction au rationalisme inspiré des sciences de la nature accorde – dans le droit fil des conceptions du Cercle de George – une place prépondérante à la vision et à l'intuition. Ce modèle promeut, contre l'esprit analytique suspecté de détruire l'unité de la vie, une saisie globale et immédiate, fondée sur la « contemplation des phénomènes originaires ». Voegelin réinstaure ainsi une part de mystère, et presque de sacré, au sein du processus de connaissance, comme pour imposer – par cette autolimitation des prétentions de l'intelligence rationnelle – un frein au désenchantement du monde »[984].

2°) La lutte contre la corruption du langage

356. Voegelin estime que le langage moderne a été corrompu ou détruit par les positivistes, les marxistes ainsi que par la plupart des journalistes, si bien qu'il n'est plus capable de rendre compte de la réalité. Pour dire les choses autrement, le langage est devenu un « miroir déformant » qui rend inintelligible le monde tel qu'il est. Il crée une « seconde réalité »[985] éclipsant la réalité première dans laquelle nous vivons. Et cette remarque vaut particulièrement en ce qui concerne la langue allemande depuis la fin du XIXe siècle. Mais une telle corruption du langage n'est pas spécifiquement moderne. Elle survient à différentes périodes de l'histoire. Il l'observe par exemple chez les *philodoxos* de l'Antiquité grecque (les sophistes) dont les âmes sont désordonnées[986] par opposition aux *philosophos*[987] (principalement Platon) qui cherchent à empêcher un tel « déraillement » [988], à résister à la corruption sophistique de la société, en rétablissant l'ordre de l'âme à travers le langage philosophique. D'ailleurs, Voegelin explique que cette dichotomie

981 *Ibid*, p. 341.

982 *Ibid*, p. 342.

983 *Ibid*, p. 362.

984 Florence Vatan, « Entre science et mythe : Erich Voegelin et les théories raciales », *art. cit.*, p. 32.

985 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), Seuil, Paris, 2003, p. 275.

986 Eric Voegelin, *Plato and Aristotle*, Volume 3, *Order and History*, ed. et introduit par Dante Germino, Coll. Works, Volume 16, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, p. 123.

987 *Ibid*, p. 120.

988 *Ibid*, p. 304.

conceptuelle a été perdue aujourd'hui dans la mesure où le terme « philosophe » dans le sens moderne inclut aussi le « philodoxe »[989]. Et cet oubli du langage de Platon est dommageable puisqu'il ne permet plus de distinguer le *faux* philosophe « qui suit l'opinion » et déforme la réalité, du *vrai* philosophe qui « cherche la vérité », d'où la difficulté dans le monde moderne de détecter la corruption de la pensée.

357. Pour Voegelin, cette désunion entre le langage et la réalité est particulièrement dangereuse, d'autant plus qu'elle a de graves répercussions politiques. À l'époque moderne, elle a notamment rendu possible le national-socialisme. Il établit donc une corrélation, un peu à la manière de Arendt, entre la détérioration du langage allemand et l'apparition du totalitarisme nazi. Selon lui, le désordre politique reflète le désordre de l'âme[990] qui lui-même résulte de la corruption du langage. C'est pourquoi il a consacré une grande partie de sa vie à essayer de révéler la fausseté du langage moderne et en contrepartie, à restaurer un langage capable d'exprimer la réalité d'une manière non déformée. C'est d'ailleurs l'objectif principal de son travail sur les symboles de l'ordre : regagner ce qu'il considère être la « réalité » à travers un langage non corrompu qui prend en compte les expériences fondamentales que l'homme fait de son rapport avec le divin[991].

358. Dans ses *Réflexions autobiographiques*, Voegelin explique que cette préoccupation pour le langage était un thème dominant chez Karl Kraus et Stefan George. C'est même eux qui l'ont initié à entrer en résistance contre la déformation du langage opérée par les penseurs idéologues. Il précise alors combien il a été influencé par eux sur ce sujet : en étant un lecteur assidu du périodique *Die Fackel* que publiait ce « grand artiste de la langue »[992] qu'était Karl Kraus et en reconnaissant que son « éducation était imprégnée du style de Stefan George »[993]. Voegelin les qualifie d'ailleurs de « contremouvements » cherchant à rétablir le « caractère réaliste » de la langue allemande, par opposition à Hitler qu'il qualifie de « représentant exceptionnel de ce langage précisément irréaliste »[994]. Dans les *Feuilles pour l'art* (*Blätter für die Kunst*), on trouve de nombreux passages sur la crise de la modernité et de son langage. Gundolf, par exemple, dans un article intitulé « Stefan George et son époque » (1913) écrivait qu'« une chose est certaine : jamais depuis l'existence du monde, on n'a abusé du verbe de manière plus massive, plus insensée et plus légère

989 *Ibid*, p. 129.

990 *Ibid*, p. 123.

991 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 138. : « Ressaisir la réalité par opposition à sa déformation contemporaine requiert beaucoup d'efforts. […]. Au cours de cet effort concret pour trouver sa voie vers la réalité et son expression linguistique adéquate à travers le labyrinthe du langage corrompu, certaines règles qui ne sont pas toujours du goût de nos intellectuels contemporains s'imposent. La première règle méthodologique, et peut-être la plus importante, de mon travail consiste à remonter aux expériences qui engendrent les symboles ».

992 *Ibid*, p. 42.

993 *Ibid*, p. 43.

994 Eric Voegelin, « Extended Strategy. A New Technique of Dynamic Relations » (1940), *in* Coll. Works, Volume 10, *op. cit.*, p. 25.

qu'aujourd'hui », et attribuait à la poésie de George le rôle de « purifier le sang de l'âme allemande »[995].

359. Dans une conférence sur Max Weber en 1930, Voegelin considère que la détérioration du langage résulte du déclin spirituel. En fait, le langage est lui aussi une « victime » de la sécularisation car, évidemment, pour Voegelin comme pour George, la réalité est spirituelle. Or, la tendance moderne est de nier la dimension transcendante de la réalité en ne reconnaissant que sa matérialité et son immanence, comme c'est par exemple le cas de Max Weber. Toutefois, Voegelin estime que grâce à la création d'un « nouveau langage » par Stefan George, il est possible de récupérer progressivement l'héritage culturel en philosophie et en histoire[996].

3°) La réminiscence chez George et Voegelin

360. Avant de mettre en évidence le recours à la réminiscence au fondement même de leurs méthodes poétique (George) et philosophique (Voegelin), il nous faut brièvement présenter ce qu'elle signifie chez Platon.

361. La réminiscence (ou *Anamnesis* en grec) est un concept platonicien, qu'on trouve notamment dans *Le Ménon* et *Le Phèdre*. Elle correspond à une théorie de la connaissance de type « métaphysique mystique »[997]. Toute connaissance n'est que le souvenir de quelque chose que l'on a su mais que notre âme a occulté : « tout notre pouvoir de connaître la vérité est le souvenir d'un état ancien où, vivant avec les dieux, nous possédions une vue directe et immédiate des Idées »[998]. La connaissance est donc une donnée qui existe en nous, dans notre âme, et « non comme résultat d'un enseignement extérieur »[999]. Selon Pierre-Maxime Schuhl, pour Platon, le savoir ne se verse pas d'un esprit dans un autre comme le vin d'une amphore dans une coupe, mais suppose de tourner l'esprit dans la direction qui convient[1000] : soit l'idée de *conversion* du regard que suppose le savoir afin de se détourner du sensible et de s'orienter vers l'intelligible et le monde des Idées. Par conséquent, c'est en nous que l'on peut accéder à la connaissance et réaliser cette *conversion* au

995 Friedrich Gundolf, « Stefan George et son époque » (1913), *in* Stefan George, *Feuilles pour l'art* [*Blätter für die Kunst*]. *1892-1919 et autres textes du cercle de George*, trad. et présenté par Ludwig Lehnen, Les belles lettres, Paris, 2012, p. 205 et 207.

996 Eric Voegelin, « Max Weber » (1930), *in Published Essays. 1929-1933*, trad. de l'allemand par M. J. Hanak et Jodi Cockerill, ed. et introduit par Thomas W. Heilke et John von Heyking, Coll. Works, Volume 8, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003, p. 133.

997 Pierre-Maxime Schuhl, *L'œuvre de Platon*, Hachette, 1961, Paris, p. 90.

998 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), PUF, 1968, Paris, entrée « réminiscence », p. 928.

999 Jean Dugué, « réminiscence », *in Dictionnaire de philosophie*, *op. cit.*, p. 280.

1000 Pierre-Maxime Schuhl, *L'œuvre de Platon*, *op. cit.*, p. 90.

moyen de la maïeutique socratique qui consiste à poser les bonnes questions à son interlocuteur pour que celui-ci accouche de lui-même des connaissances qu'il a oubliées. C'est par exemple le cas du jeune esclave Ménon qui trouve, grâce aux questions de Socrate, comment construire un carré double à partir d'un carré donné. On voit donc bien que la connaissance intuitive trouve une place centrale dans la théorie de la réminiscence de Platon dans la mesure où on *fait* parce qu'on a l'intuition de ce que l'on a *vu* autrefois, dans un autre monde. Comme le dit André-Jean Festugière « c'est une vérité d'intuition qui est un fait d'expérience psychologique que je ne saurais mieux définir qu'en la dénommant mystique »[1001]. Enfin, suivant Yvon Brès, on peut souligner le caractère paradoxal d'une telle philosophie de la connaissance : « Que le développement du savoir rationnel dépende d'une vie antérieure au cours de laquelle notre âme aurait appris ce qu'elle va maintenant retrouver : voilà une thèse qu'un esprit moderne a quelque peine à accepter comme telle »[1002]. La théorie de la réminiscence de Platon présente donc une conception rationnelle de la connaissance bien qu'encore enveloppée dans un habillage mythique. D'ailleurs, cette dualité mythe/raison est souvent gommée par les commentateurs de Platon, comme chez les historiens néokantiens[1003], qui essayaient de le tirer vers le rationalisme en effaçant tous les éléments mythiques de sa théorie, c'est-à-dire sans parler de la vie antérieure et de l'immortalité de l'âme, et en voyant dans la réminiscence une préfiguration de la théorie kantienne de l'*a priori* ou bien une fiction du type « tout se passe comme si on avait contemplé certaines vérités dans une existence antérieure ». Sans tronquer sa pensée, il semblerait plutôt que la réminiscence chez Platon se situe dans un entre-deux, entre une pensée mystico-mythique et une pensée rationaliste.

362. Cette méthode anamnétique se retrouve à la fois chez George et Voegelin qui tous deux cherchent dans leurs souvenirs d'enfance leurs premières expériences de l'ordre en vue de connaitre la place réelle de l'homme dans le monde. George a rédigé des réflexions anamnétiques sous forme de prose dans le recueil de poèmes *Tage und Taten* et tout particulièrement dans le poème intitulé « *Der Kindliche Kalender* ». Ce poème relate les souvenirs durant son enfance de ses premières expériences de l'ordre qui traduisent son tiraillement entre le logos chrétien d'un côté et le paganisme de l'autre, entre le dieu Chrétien et les dieux païens, entre le Christ et Wotan. Bref, ce tiraillement reflétait ses craintes et ses incertitudes au sujet de la divinité qui règne[1004]. D'une certaine manière, ce conflit entre les dieux que George exprime dans ce poème révèle le caractère torturé de son âme face aux doutes concernant la manière dont symboliser l'ordre cosmique du monde. George finit par mettre un terme à sa désorientation spirituelle et à exprimer ce qu'il percevait comme l'ordre transcendant du monde à travers le culte de Maximin, sorte de troisième voie, c'est-

[1001] André-Jean Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Vrin, Paris, 1967, p. 217.

[1002] Yvon Brès, *La psychologie de Platon*, PUF, Paris, 1968, p. 154.

[1003] Par exemple, Paul Natorp, dans son livre *Platons Ideenlehre : eine Einführung in den Idealismus* (1903), interprète la théorie des idées de Platon comme annonçant la méthode scientifique et critique de Kant.

[1004] William Petropulos, « Anamnesis in the Work of Stefan George », *art. cit.*, p. 6-7.

à-dire en rejetant aussi bien le paganisme que le christianisme[1005]. Maximin était un jeune homme que George a rencontré en 1902, lorsque celui-ci était âgé de 14 ans. Après sa mort à l'âge de 16 ans, George le célébra dans son poème « Maximin » (1907) comme étant la « révélation de la divinité » elle-même[1006]. C'est à travers le culte de ce jeune homme complétement déifié que George se serait libéré des doutes qui l'emplissaient jusqu'alors au sujet de l'ordre transcendant du monde. Suivant William Petropulos, on peut dire que Maximin joua pour George le rôle de Socrate dans la vie de Platon : celui d'un centre spirituel[1007]. Ainsi, à travers ses souvenirs d'enfance puis en la personne de Maximin, George semble garder de la notion de réminiscence de Platon l'idée que les vérités que l'on cherche se trouvent à l'origine, dans un état antérieur qu'il s'agit de retrouver par le biais de la maïeutique socratique.

363. Voegelin considère quant à lui que « les problèmes de l'ordre humain dans la société et dans l'histoire trouvent leur origine dans l'ordre de la conscience. C'est pourquoi la philosophie de la conscience est la pièce centrale d'une philosophie de la politique »[1008]. Et selon lui, le centre de la conscience humaine, c'est la tension de l'homme vers le fondement divin. Or, il constate que cette expérience participative au transcendant est aujourd'hui perdue car l'homme moderne s'est replié sur son *ego*. Il observe cette fermeture à la transcendance tout particulièrement dans les philosophies de l'histoire de Comte, Hegel et Marx où Dieu est éclipsé par l'homme qui prend sa place. C'est là d'ailleurs que se trouve le cœur névralgique de sa critique de la modernité qu'il expose souvent à travers l'expression « immanentisation de la transcendance ». C'est pourquoi, à travers son histoire des symboles, Voegelin tente de redécouvrir les expériences de participation à la réalité divine que l'homme a faites à travers l'histoire, aux époques où il vivait sa participation au monde de manière encore ouverte à la transcendance. Ces symbolisations sont plus ou moins « opaques » ou « différenciées » selon les époques, c'est-à-dire saisissent avec plus ou moins de netteté l'expérience de participation de l'homme au fondement divin. Mais elles restent « équivalentes » puisqu'il s'agit toujours de la même expérience de la « réalité vécue » qui est exprimée[1009], avec seulement une différence de degré. Cette histoire des symbolisations de la transcendance qu'il élabore exige donc selon lui avant tout une philosophie de la conscience « car c'est à partir des expériences et des

---

1005 *Ibid*, p. 9.

1006 *Ibid*, p. 11. Pour un aperçu du culte que George vouait à Maximin : « Quand nous rencontrâmes Maximin pour la première fois dans notre Ville il était encore à l'âge d'éphèbe. Il s'avança vers nous sous l'arc de triomphe avec la fermeté inébranlable du jeune escrimeur et l'expression souveraine du commandant, adoucies cependant par cette sensibilité et cette mélancolie qui ne se sont imprimées sur les visages de notre peuple qu'après des siècles de culture chrétienne. Nous reconnûmes en lui le représentant d'une jeunesse toute puissante telle que nous l'avions rêvée avec sa plénitude intacte et sa probité et qui aujourd'hui encore transporte les montagnes et marche sur les eaux – une jeunesse qui pourrait prendre notre héritage et conquérir de nouveaux empires », *in* Stefan George, « Avant-Propos à Maximin » (1908-1909), *in Feuilles pour l'art* [*Blätter für die Kunst*]. *1892-1919 et autres textes du cercle de George*, *op. cit.*, p. 125.

1007 William Petropulos, « Stefan George und Eric Voegelin », *in Occasional Papers, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität München*, 2005, p. 28.

1008 Eric Voegelin, « Foreword », *in Anamnesis* (1966), Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p 33.

1009 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 152.

tensions de la conscience humaine elle-même que sont apparues les symbolisations, aussi bien dans l'ordre religieux que dans l'ordre politique, de la réalité »[1010]. La conscience ne se limite donc pas, comme Husserl le pensait, à « la perception sensible des objets dans le monde extérieur »[1011], mais est au contraire l'expérience d'un processus que nous connaissons « de l'intérieur »[1012], dans la situation d'« entre-deux » de l'existence humaine oscillant sans cesse entre « l'ignorance et la connaissance, le temps et l'éternité, l'imperfection et la perfection, l'espoir et l'épanouissement, et ultimement la vie et la mort »[1013]. En d'autres termes, la réalité n'est pas une « chose » du monde immanent saisissable par nos capacités cognitives, elle est bien davantage : la participation de l'homme à la transcendance par le biais de sa conscience. Comme l'explique Dominique Weber, « La réalité n'est pas extérieure à la conscience et elle n'est pas, par conséquent, un « objet » de cognition : elle est un processus au sein duquel se situent les hommes et qui est « illuminé » de l'intérieur »[1014]. Cela conduit Voegelin à considérer que le philosophe doit nécessairement s'engager dans une « exploration anamnétique de sa propre conscience » et « aller aussi loin que sa réminiscence des choses passées le permet afin d'atteindre la strate de la réalité de la conscience »[1015]. Il a donc procédé à une *Anamnesis* en se remémorant les expériences fondamentales qu'il a vécues lorsqu'il était enfant. C'est ainsi qu'il rédigea vingt petites réminiscences d'expériences datant de son enfance, la première remontant à l'âge de 14 mois et la dernière lorsqu'il avait 9 ans[1016]. Pour lui, ces expériences anamnétiques sont « des expériences de la transcendance de la conscience dans le corps, le monde extérieur, la communauté, l'histoire et le fondement de l'être »[1017]. Comme il le dit dans ses *Réflexions autobiographiques*, « ce sont ces différentes expériences qui constituent la conscience ; et il s'agit de la conscience *réelle* que possède un homme […]. Ces expériences de participation aux différents domaines de la réalité constituent l'horizon de l'existence dans le monde. […]. Restaurer cette ouverture de la réalité m'apparut dès lors comme la tâche principale de la philosophie »[1018]. En d'autres termes, à partir de ses réminiscences, Voegelin comprend que la conscience se situe dans l'expérience de la participation à la réalité divine.

1010 Dominique Weber, « Eric Voegelin : présentation », *in Les études philosophiques*, PUF, Volume 2, n°89, 2009, p. 248.

1011 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 108.

1012 Eric Voegelin, « On the Theory of Consciousness », *in* Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 69.

1013 Eric Voegelin, « The Gospel and culture » (1971), *in Published Essays. 1966-1985*, ed. et introduit par Ellis Sandoz, Coll. Works, Volume 12, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990, p. 176.

1014 Dominique Weber, « Eric Voegelin : présentation », *art. cit.*, p. 250.

1015 Eric Voegelin, « Remembrance of Things Past » (1977), *in* Coll. Works, Volume 12, *op. cit.*, p. 313-314.

1016 Eric Voegelin, « Anamnesis », *in* Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 86-98.

1017 *Ibid*, p. 84.

1018 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 110.

4°) La « platonolâtrie »[1019] géorgienne et son influence sur Voegelin

364. Les membres du cercle de Stefan George ont voué à Platon un véritable culte, faisant de lui l'un de leurs modèles – aux côtés notamment de Dante, Goethe ou encore Hölderlin. Leur interprétation de Platon entendait s'opposer à celle des universitaires et plus particulièrement des positivistes et néokantiens. Contre ceux qui essayaient coûte que coûte de tirer Platon vers le rationalisme kantien, George et ses disciples leur opposaient une lecture supposée plus « authentique » et directe en suivant une approche romantique, sensible et religieuse du philosophe grec. Par ailleurs, dans les nombreuses publications des disciples de son cercle[1020], les analogies entre Platon et George étaient systématiques. Le but était de prouver que George était le seul à avoir vraiment compris Platon, qu'il était le seul véritable héritier du monde des Idées. Par exemple, Gundolf, dans son livre intitulé *George* (1920) expliquait que ce dernier appartenait à l'ancien monde car il était animé par les mêmes pouvoirs divins et cosmiques que ceux présents à l'époque de Platon[1021]. Ainsi, les géorgiens avaient l'habitude de le qualifier, à l'instar de Platon, de « *Meister* » et comparaient régulièrement le cercle qu'il avait constitué autour de sa personne avec l'Académie fondée par Platon[1022] ou avec la *Polis* platonicienne[1023]. De même, par analogie avec le « philosophe-roi » dans la *République* où le philosophe (comprendre Platon) jouait le rôle de chef idéal de la Cité, les membres du cercle de George voyaient en leur maître un « prophète-empereur », c'est-à-dire un chef spirituel susceptible, par sa connexion avec la transcendance, de réunir autour de lui la communauté politique[1024]. Comme au sein du cercle de Spann, la dimension élitiste était donc également très présente chez les géorgiens[1025]. Sans craindre l'anachronisme, ses disciples n'hésitaient pas non plus à faire de Platon, en se fondant sur son hostilité à la démocratie, un antimoderne tout comme George. Bref et comme l'explique Michail Maiatsky, l'objectif ultime était

[1019] Michail Maiatsky, « Philosophe-roi chez Poète-empereur : la réception de Platon dans le cercle de Stefan George », *in Philosophie Antique. Problèmes, Renaissance, Usages*, Numéro 11, Influences, Filiations, Réceptions (XVIIe-XXe siècles), Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2011, p. 79.

[1020] Michail Maiatsky comptabilise une « demi-douzaine de livres » et « de nombreux articles, comptes rendus et traductions » consacrés exclusivement à Platon, *in* « Philosophe-roi chez Poète-empereur : la réception de Platon dans le cercle de Stefan George », *in art. cit.*, p. 73.

[1021] William Petropulos, « Eric Voegelin's Untimely Thoughts on the Idea of Race », *art. cit.*, p. 10.

[1022] Michail Maiatsky, « Philosophe-roi chez Poète-empereur : la réception de Platon dans le cercle de Stefan George », *art. cit.*, p. 100.

[1023] Melissa Lane, « The Platonic Politics », *in A Poet's Reich. Politics and Culture in the George Circle*, Melissa Lane et Martin Ruehl (éd.), Camden House, Rochester, New-York, 2011, p. 133 et p. 143.

[1024] Dans les *Feuilles pour l'art*, le poète est considéré par les membres de son cercle comme l'artiste par excellence au service de la vie supérieure, comme le « prêtre de l'esprit », le « grand voyant », le « sauveur », l'« héritier divin », autant de termes religieux pour qualifier le rôle attribué à la poésie de Stefan George, *in Feuilles pour l'art* [*Blätter für die Kunst*]. *1892-1919 et autres textes du cercle de George*, *op. cit.*, 224p.

[1025] « Nous sommes élus pour garder le mystère » écrivait Karl Wolfskehl en 1910 dans la neuvième livraison, *in Feuilles pour l'art* [*Blätter für die Kunst*]. *1892-1919 et autres textes du cercle de George*, *op. cit.*, p. 155.

de montrer que « le rêve platonicien avait été réalisé par le Mouvement spirituel guidé par George »[1026] car il était, tout comme Platon, « le prophète de la vision divine »[1027].

365. Voegelin explique dans ses *Réflexions autobiographiques* que c'est à Othmar Spann qu'il doit, dans ses séminaires privés, sa « rencontre avec les classiques de la philosophie (Platon et Aristote) »[1028]. Mais cette rencontre ne semble pas avoir été déterminante pour Voegelin. C'est davantage Stefan George et son cercle qui lui permirent de développer de manière définitive son appréhension de Platon[1029]. D'ailleurs, dans un article autobiographique écrit à l'âge de 82 ans, Voegelin confirme les origines géorgiennes de son approche de Platon : « Une forte influence a été par exemple le cercle de Stefan George, aujourd'hui tombé dans un quasi-oubli, mais très important à cette époque. Des hommes comme Friedrich Gundolf (qui a écrit sur Goethe), Paul Friedländer et Kurt von Hildebrandt promouvaient le renouveau de Platon ; aussi mon introduction à Platon a eu pour source le cercle de George »[1030]. Voegelin a d'ailleurs appris le grec dans le but de lire dans le texte Platon et Aristote avec « un membre subalterne du cercle de George » : le philologue classique Hermann Bodek[1031]. Toutefois, dans ses essais philosophiques, l'influence de George n'est jamais reconnue explicitement. Par exemple, dans son livre *Platon et Aristote*, aucune référence directe à Stefan George n'est faite. Voegelin cite en revanche les ouvrages sur Platon de ses disciples principaux et admet que ceux-ci ont « affecté substantiellement sa propre interprétation » [1032]. Il fait notamment référence au *Platon* (1928) de Paul Friedländer ou encore au *Platon : Der Kampf der Geistes um die Macht* (1933) de Kurt von Hildebrandt.

366. On peut donc affirmer que l'interprétation principalement religieuse et teintée d'anachronisme que Voegelin fait de Platon provient du cercle de Stefan George. En effet, non seulement Voegelin prend comme modèle Platon, à l'instar des géorgiens, mais il établit aussi un certain parallélisme entre la crise sophistique de la société à l'époque de Platon et la crise spirituelle qu'il constate et combat à l'époque moderne[1033]. Or, une telle utilisation anachronique de Platon pour comprendre la crise spirituelle de la modernité fait effectivement penser à l'usage qu'en faisait le cercle de George au début du XXe siècle. Ainsi, Voegelin a essayé d'être le « Platon de son temps »[1034] tout comme George à son époque. Arendt, quant à elle, voyait à juste titre en Voegelin

---

1026 Michail Maiatsky, « Philosophe-roi chez Poète-empereur : la réception de Platon dans le cercle de Stefan George », *art. cit.*, p. 101.

1027 *Ibid*, p. 104.

1028 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 26.

1029 *Ibid*, p. 42.

1030 Eric Voegelin, « Autobiographical Statement at Age Eighty-Two » (1984), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 434.

1031 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 70.

1032 Eric Voegelin, *Plato and Aristotle* (1957), *in* Coll. Works, Volume 16, *op. cit.*, p. 60.

1033 *Ibid*, p. 311.

1034 Dante Germino, « Editor's Introduction », *in Plato and Aristotle*, Coll. Works, Volume 16, *op. cit.*, p. 5.

un « platonisant moderne »[1035], et ce qualificatif aurait tout à fait pu convenir aussi pour George. Sans détailler davantage ici la réception de Platon par Voegelin, on peut rapidement souligner que celui-ci a retenu, non seulement sa théorie de la connaissance fondée sur la réminiscence, mais aussi son « principe anthropologique »[1036], c'est-à-dire l'idée que la science politique doit être fondée sur une connaissance de la nature humaine dans la mesure où une structure analogue existe entre l'âme humaine et la communauté politique. Il tire également de Platon l'idée que l'homme se trouve dans une situation psychique d'« entre-deux » (*metaxy*) qui lui permet de participer à l'être transcendant. Grâce à Platon, Voegelin comprend donc que ce n'est pas l'homme qui est la mesure de toute chose mais Dieu. Ici aussi, on perçoit clairement ce que Voegelin a repris au cercle de George : l'idée que la pensée de Platon, et plus généralement la philosophie, ne doit pas être comprise comme une doctrine immanente mais comme un éveil spirituel car « l'ordre de l'homme et de la société fait partie de l'ordre cosmique qui les embrasse »[1037]. D'autre part, comme le souligne Thierry Gontier, « certains thèmes caractéristiques des « géorgiens » sont développés par Voegelin dès les années 1930 »[1038]. En l'occurrence, il fait référence à sa *Théorie de la domination* dans laquelle il défend « le modèle de la communauté politique fondée sur le partage d'une expérience spirituelle et rassemblée autour d'un chef charismatique : ce modèle et celui fourni par le « cercle » même de Stefan George (comparé dès 1914 par Wolters à un « Etat » au sens platonicien) seront plus tard rapportés à l'idée platonicienne d'une *Polis* structurée par l'*Eros* »[1039]. C'est notamment le cas lorsque Voegelin expliquait à Leo Strauss dans une lettre de 1951 que le cercle de George avait compris avec plus de clarté que quiconque l'idée de la formation de la communauté par l'*Eros*[1040]. Ainsi, suivant l'avis de George, Voegelin estime que « par la vertu de l'*Eros*, l'individu charismatique inspire ses compagnons à entreprendre l'ascension vers l'idée du bien »[1041].

367. Ce culte de Platon ne se limite pas au cercle de Stefan George et à Voegelin : il a connu dans les années 1920-1930 en Allemagne une extension considérable[1042]. Ainsi, on pourrait retrouver une telle place privilégiée de Platon dans les années qui ont précédé et suivi l'avènement de Hitler au pouvoir, et qui se caractérisent par un retour aux Grecs et un « platonisme exacerbé ». Dominique Janicaud a en effet employé cette formule, reprise et commentée par Jacques

---

1035 Hannah Arendt, *La crise de la culture* (1961), Gallimard, folio, Paris, 1994, p. 167.

1036 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique, une introduction* (1952), *op. cit.,* p. 106.

1037 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), trad. Thierry Gontier, Cerf, Paris, 2015, p. 125.

1038 Thierry Gontier, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 15.

1039 *Idem.*

1040 Eric Voegelin, « Lettre de Voegelin à Strauss du 22 avril 1951 », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique,* trad. Sylvie Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, p. 116.

1041 William Petropulos, « Eric Voegelin and the Stefan George Circle », *art. cit.*, p. 3.

1042 Michaël Fossel estime que « la mélancolie pour la Grèce antique est un phénomène typiquement allemand aux conséquences historiques désastreuses […], c'est bien souvent pour ne pas avoir à avouer une quelconque dette à l'égard du judaïsme que certains penseurs romantiques ont vénéré la Grèce éternelle », *in* Michaël Fossel, « Les Grecs de Paul Ricœur », *in Esprit* n°399, novembre 2013, p. 20.

Taminiaux[1043] à propos des écrits les plus clairement politiques de Heidegger soutenant la révolution nationale-socialiste, comme le *Discours du rectorat* du 27 mai 1933. Il y a un écho manifeste à Platon dans ces textes où il célèbre le *Führerprinzip* et dans le tableau qu'il dresse d'un Etat de type corporatiste dont chacun des corps remplit un service spécifique pour le grand *Dasein* qu'est le peuple allemand : service du travail, service de la défense, service du savoir placé sous l'égide de la métaphysique[1044], où on retrouve aisément les trois classes hiérarchisées de la *République* de Platon : la classe des producteurs, la classe des gardiens ou guerriers et la classe des philosophes-gouvernants. Le discours de Heidegger fait retour à l'idée du « philosophe-roi » platonicien, et est une sorte de « remake de la République en 1933 »[1045].

368. Dans son livre *Le nazisme et l'Antiquité*[1046], l'historien Johann Chapoutot consacre un chapitre entier à Platon « maître à penser », « héros nordique », présenté comme un précurseur du Führer et explique bien ce que l'idéologie nazie pouvait trouver utilisable dans le maître de l'Académie. Dans cette réécriture de l'histoire par la *Weltanschauung* nazie, Platon jouit d'une place exceptionnelle : de famille noble, de race nordique, admirateur de Sparte et de ses institutions politiques, élitiste, ayant pris conscience de l'inégalité insurmontable entre les hommes, partisan d'une politique eugéniste de sélection des meilleurs[1047]. Platon apparaît comme un penseur qui résiste à la décadence de la Cité et aux méfaits de la démocratie et qui est tout entier orienté vers une réorganisation ou régénération de la Cité pour assurer le bien commun du tout (holisme). Il était dès lors possible et même facile de faire de lui la « caution intellectuelle et l'anticipation politique »[1048] du IIIe Reich. Pour cela, il suffisait de mettre l'accent dans l'œuvre de Platon sur les textes politiques (la *République*, le *Politique*, les *Lois*) plutôt que sur les dialogues traitant de thèmes métaphysiques ou épistémologiques et de sa théorie des Idées. Platon est présenté par les nazis comme un homme d'action et un législateur, non comme un idéaliste coupé du réel. En tout cas, en 1933 paraissait à Berlin un livre de Joachim Bannes intitulé *Hitler Kampf und Platons Staat. Eine Studie über den ideologischen Aufbau der nationalsozialistischen Freiheitsbewegung* qui paraît bien être le sommet de la récupération de Platon par le pouvoir en place. Par rapport à Platon, les autres philosophes grecs sont moins exploitables idéologiquement et de ce fait moins bien traités. Ainsi, Socrate lui-même est tenu pour le représentant d'une race inférieure, pour un individualiste, laid et décadent ; les sophistes (de race asiatique !), seraient quant à eux les artisans de la démocratie et du déclin de la Cité ; et les stoïciens sont aussi dépréciés en tant que non Hellènes et coupables de

---

1043 Jacques Taminiaux, « Les sources platoniciennes des vues politiques de Heidegger », *in Heidegger*, Maxence Caron (dir.), Cerf, Paris, 2006, p. 219.

1044 *Ibid*, p. 218.

1045 *Ibid*, p. 250.

1046 Johann Chapoutot, *Le nazisme et l'Antiquité* (2008), PUF, Quadrige, Paris, 2012, 552p.

1047 Avec le mythe des trois races (symbolisées par les trois métaux) comme noble mensonge visant à assurer l'unité de la *Polis*.

1048 Johann Chapoutot, *Le nazisme et l'Antiquité* (2008), *op. cit.*, p. 286.

cosmopolitisme et d'égalitarisme[1049]. Cette entreprise de réécriture de la philosophie antique semble être une grossière falsification, mais on constate qu'un certain nombre d'hellénistes et d'historiens de la philosophie ont pu, pour un temps, y contribuer activement, comme par exemple Friedländer, Hildebrandt et Jaeger[1050]. D'ailleurs, Voegelin reconnaît avoir été marqué par les études sur Platon des deux premiers[1051] qui, rappelons-le, étaient membres du cercle de George. Cette exaltation de Platon par l'idéologie nazie apporte, s'il en était besoin, une confirmation à la thèse de Popper dans *The Open Societies and its enemies* (1945) dans laquelle Platon figure parmi les sources intellectuelles du totalitarisme nazi, ce qui avait tellement scandalisé les spécialistes de l'Antiquité à sa parution ainsi que Leo Strauss et Voegelin (voir *infra*).

5°) Max Weber et Stefan George

369. La figure de Max Weber a été particulièrement importante pour Voegelin. Il lui a consacré plusieurs textes, en 1925, 1930 et plus tard en 1964, sans compter les références au sociologue allemand dans la *Nouvelle Science du politique* (1952) en particulier[1052]. Voegelin avait une grande admiration pour l'œuvre monumentale de Weber, son érudition impressionnante, et « l'a reconnu comme l'unique penseur allemand de son temps »[1053], même si plus tard, il voit en Weber un fondateur du positivisme destructeur qu'il dénonce avec virulence dans la *Nouvelle Science du Politique*.

370. Les relations intellectuelles entre Weber et Voegelin sont donc complexes et ambivalentes. Ce qui caractérise les trois études qu'il a écrites sur lui, c'est qu'elles n'exposent pas en détail ni dans les grandes lignes les multiples travaux du sociologue dans les domaines suivants : histoire économique, sociologie des religions, sociologie du droit, théorie de la domination politique, épistémologie et méthodologie des sciences sociales, réflexion sur les vocations de savant et politique, etc. C'est le « centre existentiel » de l'œuvre de Weber que Voegelin prétend ressaisir. D'où son insistance sur des aspects psychologiques et spirituels, son *Daimon*, sa solitude spirituelle et surtout sa tension ou son tiraillement entre des antinomies qu'il n'a pas pu dépasser : entre les faits et les valeurs, entre le rationalisme exigeant de la science et l'irrationalisme foncier des valeurs (la guerre des dieux), entre l'objectivité du savoir et le relativisme généralisé des valeurs, entre le progrès des sciences indiscutable et la perte de sens de l'existence par le déclin des valeurs

[1049] *Ibid*, p. 306-317.

[1050] *Ibid*, p. 287 et p. 291.

[1051] Eric Voegelin, *Plato and Aristotle*, *in* Coll. Works, Volume 16, *op. cit.*, p. 60.

[1052] Peter J. Opitz a réuni ces textes, ainsi que la correspondance concernant Max Weber entre Voegelin, L. von Wiese et Marianne Weber, suivis d'une postface sur Max Weber et Eric Voegelin, *in* Eric Voegelin, *Die Größe Max Webers*, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1995, 138p.

[1053] Peter J. Opitz, « Nachwort : Max Weber und Eric Voegelin », *in Die Größe Max Webers*, *op. cit.*, p. 105.

traditionnelles, entre la vocation de savant qui a été celle de Weber et celle d'homme d'action et de politique qu'il aurait voulu mais n'a pas su être, entre l'immanence intramondaine et l'ouverture à la transcendance qui lui était « refusée » (pour reprendre le vocabulaire de Voegelin). Dans cette description de la philosophie tragique du « déchirement » de Weber, Voegelin rejoint d'autres auteurs comme Raymond Aron ou Pierre Bouretz, lequel voit en Weber « la conscience malheureuse de l'Europe du XXe siècle »[1054].

371. Le point commun des trois textes de Voegelin, malgré la distance qui les sépare, c'est que Weber y est considéré comme le témoin de notre temps et de notre culture, le représentant le plus lucide de la crise spirituelle des valeurs de l'Occident et du « désenchantement du monde » auquel il a associé son nom. Comme le dit Voegelin, Weber est « celui chez qui le destin de notre temps a trouvé ses plus puissants symboles »[1055]. Weber lui-même est pris pour une expression ou un « symbole » d'une réalité qui le dépasse[1056]. Cela explique que ces trois études partent de la description d'une situation générale. En 1925, Voegelin commence par des considérations sur le rôle des grands hommes dans l'histoire, le processus de rationalisation et les progrès des sciences empiriques de la nature. En 1930, il part de la situation de la culture allemande et plus généralement occidentale de la modernité où l'entendement a eu un rôle dissolvant pour les valeurs établies, et Weber est celui qui, pour Voegelin, a le mieux exprimé « la détresse de l'esprit allemand dans le cœur le plus intime de sa personne »[1057]. Enfin, en 1964, dans le texte intitulé « Grandeur de Max Weber », écrit à l'occasion d'une conférence pour le centième anniversaire de la naissance de Weber, Voegelin commence par un tableau intellectuel de notre temps et situe Weber en compagnie de Marx, Nietzsche et Freud, comme quelqu'un qui a, lui aussi, détruit, démasqué les valeurs et les illusions que les hommes entretiennent sur eux-mêmes. Weber est le penseur qui représente la période de l'« immanentisation » triomphante, c'est-à-dire le « retrait de la transcendance »[1058] ou le déclin de l'ensemble de la culture pour Voegelin.

372. On comprend mieux, ainsi, le contexte particulier dans lequel Voegelin recourt à Weber. Il le situe dans un tableau de son époque, et il le perçoit aussi à travers le prisme de George, présent dans les trois textes et qui représente peut-être pour Voegelin le pôle positif, c'est-à-dire la solution des tensions que Weber n'a pas su résoudre. Ainsi, contrairement à George, Weber n'a pas pu ou

---

1054 Pierre Bouretz, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, Paris, 1996, p. 517.

1055 Eric Voegelin, « Max Weber » (1930), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 134.

1056 Sandro Chignola, « « Fetishism with the Norm » and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and « Rechtswissenschaft » (1924-1938) », *in Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv,* Ludwig-Maximilians-Universität München, X, 1999, p. 32.

1057 Eric Voegelin, « Max Weber » (1930), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 134.

1058 Eric Voegelin, « Grandeur de Max Weber », *in Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 285-286.

voulu être le chef charismatique ni le véritable homme d'action qu'il aurait dû être, empêché par « l'hypertrophie de l'entendement »[1059].

373. Dans l'article de 1925 intitulé « Über Max Weber », Voegelin s'attache à la « personnalité » du sociologue allemand, sa vision du monde, davantage qu'au contenu de ses développements théoriques. Plus précisément, il cherche à savoir pourquoi Weber s'est attaché aussi farouchement à défendre le modèle d'une science rationnelle libérée de tout jugement de valeur et épurée de toute croyance religieuse. En fait, Voegelin essaye de comprendre ce qui faisait que dans la *psyché* de Weber celui-ci voyait dans le « désenchantement du monde » (*Entzauberung*) ou dans la « dédivinisation » (*Entgöttlichung*), un phénomène inévitable dont la science est l'un des agents et contre lequel il ne sert à rien de lutter, et non pas une menace pour la science comme lui le perçoit. En d'autres termes, il se demande pour quelles raisons Weber avait fait de la science rationnelle sa vocation en se mettant au service du processus de « rationalisation intellectuelle »[1060].

374. À cette interrogation, Voegelin apporte plusieurs éléments de réponse qui, selon lui, doivent être compris cumulativement. D'abord, le contexte historique dans lequel Weber est né et a évolué était en Occident – et en Allemagne plus encore qu'ailleurs – celui de la science libérée des jugements de valeur. En cela, il n'est rien d'autre qu'un représentant typique de la conception rationnelle de la science allemande de son temps, c'est-à-dire d'un environnement intellectuel et culturel dépourvu de valeur transcendante[1061]. Outre cet élément d'explication lié au contexte historique, Voegelin prend aussi en compte l'orientation spirituelle personnelle de Weber qu'il considère comme étant en proie à son propre « démon »[1062]. On peut rappeler ici que le « *daimon* » chez Weber, notion empruntée à Platon, renvoie aux choix de valeur que les hommes doivent faire de façon totalement responsable en décidant « ce qui est bien et ce qui mal » sans pouvoir les justifier par la raison[1063]. Pour Voegelin, le caractère démonique exacerbé de Weber l'aurait empêché de prendre part à la vie politique. Concernant son orientation spirituelle, Voegelin considère que Weber se situe dans « une tension non résolue vers la transcendance »[1064], qu'il est un « mystique intellectuel »[1065], c'est-à-dire « un homme pleinement conscient de la transcendance », mais que « par une incapacité ultime », il n'est pas parvenu « à briser l'enfermement et à faire retour vers l'ouverture à la transcendance »[1066]. En d'autres termes, le démon de Weber correspond à son enfermement

---

1059 Eric Voegelin, « Max Weber » (1930), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 141.

1060 William Petropulos, « Eric Voegelin's Untimely Thoughts on the Idea of Race », *art. cit.*, p. 4.

1061 Eric Voegelin, « On Max Weber » (1925), *in* Coll. Works, Volume 7, *op. cit.*, p. 112.

1062 *Ibid*, p. 116.

1063 « Chaque individu a à décider, *de son propre point de vue*, qui est dieu et qui est diable » *in* Max Weber, « La vocation de savant », *in Le savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 94.

1064 Eric Voegelin, « Grandeur de Max Weber », *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 289.

1065 *Ibid*, p. 296.

1066 Eric Voegelin, « Grandeur de Max Weber », *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 298.

intramondain qui le place dans une situation d'isolement spirituel. C'est là d'ailleurs que se trouve pour Voegelin « la limite irrationnelle de la formulation objective rationnelle »[1067] de son travail. Ici, on comprend que pour Voegelin, son aveuglement à la réalité transcendante et, par voie de conséquence, son ignorance dans son œuvre théorique est le signe même de son irrationalité. Comme l'explique Sylvie Courtine-Denamy, nous sommes confrontés chez Weber à « un déplacement de la réalité : le domaine des choses de la raison et de l'esprit, les symboles de la philosophie et de la révélation à l'aide desquels sont interprétés les expériences de la transcendance, devient une non-réalité au profit de l'expérience du monde des choses dans l'existence spatio-temporelle, les termes de « science » et d'« expérience » s'appliquant désormais exclusivement à la sphère intramondaine »[1068]. À la fin de cet article, Voegelin a recours à une citation d'un verset de George (sans mentionner son nom) pour comprendre la solitude spirituelle de Weber : *« So ring ich bis ans end allein ?* » (« Dois-je lutter seul jusqu'à la fin ? »). Par cette référence, Voegelin cherche à mettre sur le même plan l'un et l'autre, puisqu'il perçoit en eux un tiraillement analogue, une tension identique entre d'un côté l'enferment immanent et l'isolement spirituel qui l'accompagne, et de l'autre la difficile ouverture à la transcendance.

375. Le 14 juin 1930, Voegelin a fait une intervention intitulée « Max Weber » lors de la conférence qu'il a organisée avec Hans Kelsen pour la commémoration du dixième anniversaire de la mort du célèbre sociologue allemand. Dans celle-ci, il réaffirme l'idée selon laquelle l'âme allemande, plus spécifiquement celle de Weber, est en détresse, c'est-à-dire dans une situation d'isolement spirituel ; et cela en raison du fait que sa rationalité scientifique lui a rendu imperceptible la réalité transcendante et l'idée de « bien » qui lui est associée. En d'autres termes, le rationalisme wébérien est en fait irrationnel – dans le lexique de Voegelin – car il ne tient pas compte de la réalité transcendante. En ce sens, et pour reprendre le vocabulaire impudent qu'il emploie parfois, Weber serait une sorte d'« eunuque spirituel » et symboliserait le « pathos scientifique » du monde moderne[1069]. Contre le monde dédivinisé de Weber, Voegelin oppose dans cette intervention le monde toujours divinement enchanté du cercle de Stefan George qui serait, selon lui, capable de sortir l'Allemagne de son isolement spirituel grâce à la création d'un nouveau langage[1070]. Voegelin semble laisser entendre que George serait en mesure de restaurer l'unité politique allemande en reconnectant les jeunes Allemands avec leurs dirigeants politiques à l'intérieur d'une communauté unifiée par le partage des mêmes valeurs spirituelles. Ce que l'on observe, c'est qu'à la différence de son article de 1925, Voegelin n'essaye plus de comprendre Weber à partir de George en les mettant sur un même pied d'égalité. Il les oppose désormais radicalement et, dans le cas présent, la rationalité « mondaine » de Weber lui paraît nettement inférieure par rapport à l'expérience de la

[1067] Eric Voegelin, « On Max Weber » (1925), *in* Coll. Works, Volume 7, *op. cit.*, p. 116.

[1068] Sylvie Courtine-Denamy, *De la bonne société. L. Strauss, E. Voegelin, H. Arendt : le retour du politique en philosophie*, Cerf, La nuit surveillée, Paris, 2014, p. 258.

[1069] Eric Voegelin, « The Origins of Scientism » (1948), *in* Coll. Works, Volume 10*, op. cit.*, p. 194.

[1070] Eric Voegelin, « Max Weber » (1930), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 133.

transcendance et la recherche du divin de George[1071]. D'ailleurs, Voegelin poursuit en adressant une série de reproches à Weber : il a refusé ou n'a pas su devenir un chef charismatique, le « renouveau de l'Eros de l'esprit de l'Antiquité classique lui était inaccessible », il n'était pas ouvert à « la renaissance du divin dans l'homme » et il rejetait « la nouvelle incarnation de Dieu »[1072]. Même si Voegelin ne fait pas ici directement référence à George, on voit bien qu'en formulant ces reproches, il continue à le comparer à lui et que ce dernier en représente même l'envers symétrique. En effet, à la différence de Weber, George était conscient de sa vocation en tant que leader charismatique, il souhaitait aussi réveiller l'Eros de l'Antiquité classique en prenant pour modèle Platon (voir *supra*), et enfin, par opposition au monde désenchanté de Weber, George ne cessait d'affirmer la présence divine dans le monde.

376. Dans une lettre envoyée à Marianne Weber le 30 juin 1930, Voegelin lui adresse une copie du texte de son intervention sur son mari afin de recueillir son avis. Il lui explique qu'il souhaite publier ce texte dans la revue *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, mais que le rédacteur en chef, Leopold von Wiese, a refusé de le publier en l'état[1073]. En effet, Leopold von Wiese écrivait à Voegelin le 21 juin 1930 : « je vois dans vos propos un grand danger. C'est la lamentation romantique sur les effets destructeurs et dissolvants de l'entendement. Justement, Weber vous aurait totalement contredit. […]. Si cette mise en accusation de l'entendement et l'exaltation de la simple croyance n'étaient qu'une apparence, je ne vous contredirais pas. […]. Pour ma part, je ne peux pas prêter la main à cet enterrement de la pensée »[1074]. On peut supposer que cette « lamentation romantique » correspondait probablement pour Wiese à l'influence du cercle de Stefan George qui avait pour conséquence néfaste de l'éloigner de la recherche scientifique et, *a contrario*, de le rapprocher de la foi ou du sentiment religieux. Dans une lettre du 24 juin 1930, Voegelin tente de répondre à ces reproches qui, selon lui, reposent sur une mauvaise interprétation de ce qu'il a voulu exprimer. Au lieu d'une lamentation romantique et d'un éloignement vis-à-vis de la recherche scientifique, il explique avoir seulement voulu révéler les limites à l'interprétation rationnelle de Weber en mettant en lumière le caractère irrationnel de son orientation psychique ultime. Pour dire les choses autrement, Voegelin voulait prouver que la science rationnelle de Weber n'était pas si rationnelle que cela, qu'elle ne s'était pas véritablement débarrassée des jugements de valeur, et même qu'au contraire, elle reposait entièrement sur une disposition psychologique irrationnelle de son auteur qu'on pourrait qualifier de « protestante ». Dans cette lettre, Voegelin essaye aussi de justifier sa référence à Stefan George. Il cherche à montrer que, dans cet article, il ne prend pas position en faveur de George et au détriment de Weber, qu'il considère même « l'attitude de Weber comme la seule possible et désirable pour un chercheur »,

[1071] William Petropulos, « Stefan George und Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 12.

[1072] Eric Voegelin, « Max Weber » (1930), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p 141.

[1073] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Marianne Weber du 30 juin 1930 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 75.

[1074] Leopold von Wiese, « Lettre adressée à Eric Voegelin du 21 juin 1930 », *in Die Größe Max Webers*, *op. cit.*, p. 49.

mais qu'il s'est senti obligé de présenter d'une façon neutre cette autre position (celle de George) dans la mesure où « Weber lui-même était profondément affecté et troublé par elle »[1075].

377. Marianne Weber a répondu à Voegelin le 3 juillet 1930 dans une lettre où elle lui renvoie ses corrections sur le texte tout en lui adressant un certain nombre de critiques[1076]. Elle trouve que Voegelin reprend au sujet de son mari les idées que Friedrich Wolters avait développées dans son livre intitulé *Stefan George und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890* (1930). Or, elle avait trouvé l'interprétation de Wolters « très déformée » et confesse avoir été particulièrement agacée par celle-ci. Comme le souligne William Petropulos, la critique de Marianne Weber se concentre essentiellement sur la comparaison que fait Voegelin entre Weber et George et qui tourne à l'avantage du dernier[1077]. En effet, elle constate que Voegelin est manifestement sous l'« influence forte » de George et des valeurs qu'il défend[1078]. Elle considère qu'il n'est pas pertinent de parler de « perte de croyance » (*Glaubenslosigkeit*) concernant son mari et termine sa lettre en conseillant à Voegelin de lire encore une fois les dernières pages de la « vocation du savant » et « la vocation de politique »[1079]. Dans une lettre du 10 juillet 1930, Voegelin remercie Marianne Weber pour ses corrections dont il dit avoir dans l'ensemble tenu compte en corrigeant certains passages pour les rendre plus clairs et en supprimant certains autres[1080]. Le même jour, il renvoie à Leopold von Wiese son article réécrit en fonction des remarques qu'il lui avait faites ainsi que celles de Marianne Weber. Voegelin explique que ses critiques étaient très proches de celles de Marianne Weber. Il termine sa lettre en le remerciant d'avoir accepté, dans un courrier datant du 2 juillet, de publier son article une fois les modifications effectuées[1081]. Le texte de cette intervention, publié dans le volume 8 des *Collected Works* de Voegelin, correspond à la traduction de la version publiée en 1930 dans la *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*. Il s'agit donc du texte amendé suite aux critiques de Leopold von Wiese et de Marianne Weber. Cela signifie que dans sa version initiale, c'est-à-dire celle de son intervention orale, Voegelin devait probablement insister plus nettement encore sur la supériorité spirituelle de George par rapport à Weber.

378. On peut supposer que Kelsen a assisté à l'intervention de Voegelin sur Max Weber le 14 juin 1930 et qu'il a été lui aussi très irrité par celle-ci. En effet, on observe dans les courriers que Kelsen a adressés à William Rappard entre mai et décembre 1930[1082], une détérioration dans le

---

1075 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Leopold von Wiese le 24 juin 1930 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 73-74 ; ou *in Die Größe Max Webers*, *op. cit.*, p. 50-52.

1076 Marianne Weber, « Lettre adressée à Eric Voegelin le 3 juillet 1930 », *in Die Größe Max Webers*, *op. cit.*, p. 56-58.

1077 William Petropulos, « Stefan George und Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 14.

1078 Marianne Weber, « Lettre adressée à Eric Voegelin le 3 juillet 1930 », *in Die Größe Max Webers*, *op. cit.,* p. 57.

1079 *Ibid*, p. 58.

1080 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Marianne Weber le 10 juillet 1930 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 75-76.

1081 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Leopold von Wiese le 10 juillet 1930 », *Ibid*, p. 76-77.

1082 Hans Kelsen, « Lettre adressée à William Rappard le 10 mai 1930 » ; William Rappard, « Lettre adressée à Hans Kelsen le 16 mai 1930 » ; William Rappard, « Lettre adressée à Hans Kelsen le 8 décembre 1930 » ; Hans Kelsen,

jugement qu'il porte sur les qualités scientifiques de son ancien doctorant. Dans sa lettre du 10 mai 1930, Kelsen recommande Voegelin auprès de Rappard pour qu'il soit recruté sur un poste de sociologie à l'Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales de Genève que Rappard a fondé en 1927. Il insiste notamment sur le parcours universitaire international de Voegelin et sur sa maitrise des langues étrangères : « il parle et écrit un anglais excellent et un bon français ». Toutefois, dans sa lettre du 16 mai 1930, Rappard explique à Kelsen qu'il est pour lui impossible de recruter Voegelin compte tenu de son intervention[1083] devant l'Institut dans le cadre du processus de candidature. Le 16 décembre 1930, Kelsen adresse à Rappard une lettre dans laquelle il critique sévèrement son ancien assistant. Il commence par expliquer qu'il n'est pas complétement surpris que l'intervention de Voegelin n'ait pas plu aux membres de l'Institut car « ces derniers temps, le Dr. Voegelin a pris une orientation scientifique que [lui] non plus n'arrive plus à comprendre correctement ». Kelsen estime que « la direction de ses pensées perd de sa clarté et que sa phraséologie met ses lecteurs et auditeurs devant des exigences qu'on ne peut plus vraiment se sentir obligé de satisfaire ». Il poursuit en écrivant que : « Malheureusement, le Dr. Voegelin se trouve de plus en plus sous l'influence de certains courants intellectuels en Allemagne, qui, je crois, sont préjudiciables à la science, et dans lesquels il est possible de remplacer les définitions conceptuelles précises et la recherche empirique par des constructions romantiques orientées simplement par les émotions ». Il considère qu'il s'agit là d'une « mode intellectuelle » en Allemagne qui séduit de nombreux étudiants et, même s'il ne le dit pas explicitement, Kelsen vise probablement le courant intellectuel du cercle de Stefan George. Cette dernière lettre montre bien le changement de point de vue de Kelsen sur Voegelin, et on peut légitiment supposer que ce changement est en partie dû à l'intervention de Voegelin sur Max Weber le 14 juin 1930. En effet, et comme le souligne William Petropulos, lorsque Kelsen parle des « constructions romantiques orientées par les émotions », il a sûrement en tête les multiples expressions employées par Voegelin durant cette intervention. Les expressions telles, que « le renouveau de l'Eros de l'esprit de l'Antiquité » ou encore « la naissance du divin dans l'homme », ne sont pas pour lui scientifiquement pertinentes. Pourtant, aux yeux de George, elles constituaient des « symboles appropriés pour exprimer les expériences de la transcendance qui sont au centre de la communauté »[1084].

379. Voegelin semble avoir considéré Weber comme une illustration de ses propres thèses sur la critique de la modernité et sur la situation spirituelle de l'Occident qu'il développera plus tard. On peut parfois en tirer l'impression qu'il assimile Weber à ses propres préoccupations, qu'il les projette sur lui et qu'il fait donc de Weber une reconstruction arbitraire. C'est particulièrement le

« Lettre adressée à Rappard le 16 décembre 1930 » ; William Rappard, « Lettre adressée à Hans Kelsen le 18 décembre 1930 ». Ces lettres sont disponibles à Genève, aux archives de l'Institut de hautes études internationales et du développement. Je remercie tout particulièrement l'archiviste Isabelle Cramer pour me les avoir communiquées.

1083 Eric Voegelin, « National Types of Mind and the Limits to interstate Relations » (1930), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 430-482.

1084 William Petropulos, « Eric Voegelin's Untimely Thoughts on the Idea of Race », *art. cit.*, p. 9.

cas en ce qui concerne le « manque de foi » qu'il diagnostique chez Weber non seulement sur le plan religieux mais aussi sur le plan politique – montrant que Weber était aussi sceptique envers les valeurs de la démocratie[1085]. En disant cela dans son article de 1925, il semble déjà anticiper le concept de « religion politique » qu'il élaborera en 1938. Cette façon de tirer Weber du côté de la nostalgie de la religion et des croyances perdues est fort discutable. Dans les dernières pages de « La vocation de savant » que Marianne Weber lui conseillait de relire, Weber écrivait : « À celui qui ne peut supporter avec virilité ce destin de notre époque, on ne peut que donner le conseil suivant : retourne en silence, sans donner à ton geste la publicité habituelle des renégats, mais simplement et sans façons, dans les bras largement ouverts et pleins de miséricorde des vielles Eglises »[1086]. Loin d'exprimer une nostalgie à l'égard de la foi qu'il n'a pas, Weber, proche de Nietzsche, semble la considérer comme une faiblesse dont certains esprits sont assez grands pour se passer. Le ton est plutôt méprisant à l'égard des intellectuels qui éprouvent ce besoin religieux et surtout à l'égard de la publicité dont ils l'entourent. Mais dans une lettre à Ferdinand Tönnies du 19 février 1909, Weber est encore bien plus explicite : « il est certain que je n'ai absolument pas le sens « musical » de la religion et que je n'ai ni le besoin ni la capacité d'ériger en moi de quelconques édifices spirituels à caractère religieux. Ce n'est tout simplement pas possible ou plutôt je le refuse »[1087]. Weber n'avait pas la nostalgie de la foi. Il l'a refusé de tout son être.

6°) L'influence de la *Lebensphilosophie* et le rejet de la modernité

380. Dans le *Nachwort* à la réplique à la *Nouvelle science du politique* (1952) que Kelsen a écrite en 1954, Eckhart Arnold repère chez Voegelin l'influence durant sa formation intellectuelle d'un « irrationalisme inspiré de la *Lebensphilosophie* »[1088]. Ce mouvement philosophique, courant de la fin du XIXe siècle jusqu'à la seconde guerre mondiale, a aujourd'hui été presque entièrement oublié[1089]. De culture spécifiquement allemande, les concepts qu'il mobilise sont relativement restés inconnus des cultures anglaise et française[1090]. Etant donné sa méconnaissance, la *Lebensphilosophie* mérite d'être présentée dans les grandes lignes, d'autant plus que les commentateurs de Voegelin n'évoquent que rarement l'influence qu'elle a eue sur lui. La philosophie de la vie vient avant tout s'opposer au rationalisme et au désenchantement du monde wébériens. Elle s'inscrit dans le prolongement de l'après-Lumières de Herder, Novalis, Goethe, Schelling, et connait comme

---

1085 Eric Voegelin, « On Max Weber » (1925), *in* Coll. Works, Volume 7, *op. cit.*, p. 109.

1086 Max Weber, « La vocation de savant », *in Le savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 106.

1087 Max Weber, « Lettre adressée à Ferdinand Tönnies le 19 février 1909 », *in* Isabelle Kalinowski, « Introduction », *in* Max Weber, *Sociologie de la religion*, Flammarion, Paris, 2006, p. 6.

1088 Eckhart Arnold, « Nachwort », *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 113.

1089 Christian Machek, *Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie. Die katholische Soziallehre, Leo Strauss und Eric Voegelin als Repräsentanten des klassischen Naturrechts in der Auseinandersetzung mit dem modernen Denken*, Dissertation soutenue à l'Université de Vienne, sous la direction du Professeur Erwin Bader, Ferdinand Schöningh, 2012, p. 170.

1090 Nitzan Lebovic, « The Beauty and Terror of « Lebensphilosophie » : Ludwig Klages, Walter Benjamin, and Alfred Baeumler », *in South Central Review*, Volume 23, n°1, Fascism, Nazism : Cultural Legacies of Reaction, 2006, p. 25.

précurseurs Schopenhauer, Nietzsche, Bergson et Dilthey. On range souvent dans ce courant des auteurs comme Max Scheler, Georg Simmel, José Ortega y Gasset, Oswald Spengler et Martin Heidegger, ainsi que certains membres du cercle de Stefan George, comme Ludwig Klages. Très souvent, la *Lebensphilosophie* est stigmatisée et critiquée pour son irrationalisme et son subjectivisme[1091].

381. Jacques Bouveresse caractérise ce courant comme un type de philosophie qui fait de la vie le principe et le référent essentiel, en utilisant le concept de vie de façon normative, et non pas au sens de la vie biologique[1092]. Ce courant porte un jugement négatif sur tout ce qui est supposé faire du tort à la vie dans ce qu'elle a de fondamentalement irrationnel, imprévisible et incontrôlable : l'intellect, la raison, les concepts, les idées et les idéaux abstraits (feraient tort à la vie). Dans un texte sur la philosophie de la vie dans l'œuvre de Bergson, le pasteur suisse Adolf Keller note que, du point de vue de la *Lebensphilosophie*, « toute personne qui s'est perdue dans les déserts glacés de l'abstraction devra toujours rechercher le contact avec la vie si elle ne veut pas s'égarer à long terme »[1093]. La philosophie de la vie célèbre donc la spontanéité, l'émergence, le dynamisme et s'oppose à tout ce qui est figé, répétitif, abstrait et mort. C'est une métaphysique du prérationnel qui met en question le rationalisme occidental dans son ensemble[1094]. « Contre les complications et les falsifications de l'intellect, la philosophie de la vie invoque le concret, l'intuition, l'expérience et la certitude immédiate »[1095]. La philosophie de la vie prend parti pour « l'authenticité, la créativité, l'immédiateté, la jeunesse »[1096]. La vie est aussi à cette époque le mot de ralliement du néoromantisme, des réformateurs en pédagogie et de la critique de la culture. Robert Musil ironise sur ce concept de « vie » et sur ce qu'il a de vague et d'obscur[1097]. Selon Musil, ce concept est significatif de ce qu'il appelle « l'autre état » (*der anderen Zustand*)[1098], qui exalte l'âme (*Seele*) par opposition à l'esprit (*Geist*). Bref, ce qui est valorisé chez les partisans de la *Lebensphilosophie*, c'est un état de sympathie et de communion avec la réalité qui s'exprime, dans son opposition avec la modernité, sous une forme irrationaliste et mystico-religieuse très poussée[1099]. Comme le note Christian Machek, « la philosophie de la vie veut expliquer le phénomène de la vie

---

1091 Brockhaus (ed.), « Lebensphilosophie », *in Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden*, volume 13, 19e édition, Mannheim, 1990, p. 179-180.

1092 Jacques Bouveresse, *La voie de l'âme et les chemins de l'esprit, 10 études sur Robert Musil*, Seuil, Paris, 2001, p. 192 et s.

1093 Adolf Keller, *Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson)*, Eugen Diederichs, Jena, 1914, p. 4.

1094 Sur ce courant, Bouveresse se réfère au livre de Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*, Volume 401 de Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1983, 337p.

1095 Jacques Bouveresse, *La voie de l'âme et les chemins de l'esprit, 10 études sur Robert Musil*, *op. cit.*, p. 192.

1096 *Ibid*, p. 193.

1097 *Ibid*, p. 194.

1098 *Ibid*, p. 199.

1099 « Le subjectivisme de la philosophie de la vie dépasse le rationalisme (Aufklärung) ; non pas le subjectivisme relatif à l'individu mais relatif à une unité totale de vie », c'est-à-dire « la communauté ». « Ludwig Klages est le grand pontife de la religion anti-spirituelle du vitalisme ». « La tendance de la pensée humaine, explique Klages, est divisée entre les grands principes du « logocentrisme » et du « biocentrisme » selon que c'est l'intellect ou la vie qui est considéré comme le point cardinal de la conduite humaine et des valeurs », *in* Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 197-198.

elle-même et le comprendre comme un principe métaphysique », elle « peut donc être interprétée comme un « correctif » aux réductionnismes de la pensée moderne »[1100].

382. Bouveresse évoque également Ludwig Klages[1101], qui était l'un des principaux représentants de la *Lebensphilosophie*, et auquel Voegelin se référait parfois et conseillait même la lecture dans son livre *Race et Etat* (1933)[1102]. Klages était également un proche collaborateur de Stefan George. Il a même écrit un livre laudatif sur sa poésie en 1902[1103]. Les deux hommes ont ensuite pris leurs distances l'un de l'autre. Notons qu'on trouve chez Klages l'idée d'un complot juif, nocif à l'égard de la vie, et qui serait à l'origine de la première guerre mondiale. Klages présente en effet les juifs comme l'incarnation de l'esprit, par opposition à l'âme ou à la vie du peuple allemand[1104]. Dans un recueil d'articles pour le 125e anniversaire de la naissance de Klages en 1872[1105], la préface de l'éditeur, Michael Großheim, intitulée « de l'actualité de la philosophie de la vie », observe ces dernières années un nouvel intérêt pour ce type de philosophie. La critique actuelle de la modernité tombe en effet parfois dans un registre proche de l'irrationalisme romantique tel qu'on le trouvait au début du XXe siècle, sous l'angle notamment de l'exaltation de la nature ou de la vie par opposition à la froide raison et aux calculs rationnels.

383. La philosophie de la vie a également fait l'objet d'une réponse critique, dès le début des années 1920. C'est le cas par exemple du néokantien Heinrich Rickert, dans *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer zeit* (1920)[1106], et du marxiste Georg Lukacs, dans *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* (1954)[1107]. Ces derniers reprochaient aux philosophes de la vie leur irrationalisme et leur mysticisme et, pour ce qui est spécifiquement de Klages, sa « haine de l'esprit ». Le livre le plus connu de Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929)[1108], *L'esprit comme adversaire de l'âme*, est en effet un véritable réquisitoire contre l'intellect et son activité parasitaire. Dans bien des cas, la philosophie de la vie peut en fait se comprendre comme une réponse néoromantique à la raison théorique kantienne, et plus spécifiquement comme une réaction au positivisme et au néokantisme. Pour la

---

1100 Christian Machek, *Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie. Die katholische Soziallehre, Leo Strauss und Eric Voegelin als Repräsentanten des klassischen Naturrechts in der Auseinandersetzung mit dem modernen Denken*, *op. cit.*, p. 171.

1101 Jacques Bouveresse, *La voie de l'âme et les chemins de l'esprit, 10 études sur Robert Musil*, *op. cit.*, p. 86.

1102 « À ceux qui discutent si volontiers de l'esprit et de l'âme nous conseillons, entre autres lectures celle de quelques ouvrages de Klages, non pas afin qu'ils adoptent les théories de ce penseur, mais tout simplement afin qu'ils sachent de quoi il est question », *in* Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.*, p. 181.

1103 Ludwig Klages, *Stefan George*, Georg Bondi, Berlin, 1902, 77p.

1104 Ernst Nolte, *Nietzsche. Le champ de bataille*, Bartillat, Paris, 2000, p. 270.

1105 Michael Großheim (ed.), *Perspektiven der Lebensphilosophie : zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages*, Bouvier, Bonn, 1999, 240p.

1106 Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer zeit*, Mohr, Tübingen, 1920, 206p.

1107 Georg Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* (1954), Aufbau, Berlin, 1988, 692p.

1108 Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929), Bouvier, Bonn, 1981, 1479p.

Lebensphilosophie, « la vie comprend également des éléments non-rationnels, créatifs et dynamiques sans lesquels l'homme ne pourrait pas exister »[1109]. Schmitt, Spann, George ou encore Voegelin, dans leur opposition au rationalisme wébérien et dans leur réhabilitation des concepts métaphysico-théologiques, partagent certains traits de cette vision du monde prégnante en Allemagne et en Autriche dans les années 1920-1930.

384. L'influence de la *Lebensphilosophie* sur Voegelin a été repérée par quelques spécialistes de cet auteur, c'est le cas notamment de Jürgen Gebhardt et Barry Cooper qui observent que, dans son premier livre sur *La forme de l'esprit américain* (1928), « Voegelin a intégré les approches de la *Lebensphilosophie* » qu'on trouvait à l'époque « dans le discours de la *Geisteswissenschaften* »[1110]. Mais Voegelin se revendique dans cet ouvrage, écrit suite à son séjour aux Etats-Unis, de la *Lebensphilosophie* de George Santayana et de John R. Commons, et non de celle présente sur le vieux continent. Dans les dernières pages de son livre, il explique que la philosophie de la vie est en Europe encore trop enfermée dans des systèmes, trop intellectualisée et, en un sens, insuffisamment ouverte aux expériences de la transcendance (comme chez Simmel et Bergson), soit tout le contraire de la philosophie de la vie qu'il pense avoir trouvée chez ces deux auteurs américains, Santayana et Commons, pourtant très rarement rattachés à ce courant de pensée[1111]. Comme l'écrit Jürgen Gebhardt, « la rencontre [de Voegelin] avec la métaphysique ouverte, la *Lebensphilosophie* concrète de Commons et le « scepticisme presque mystique » de Santayana, a eu une influence formatrice et durable sur lui »[1112]. Quoi qu'il en soit des différences que Voegelin perçoit entre ces deux formes de *Lebensphilosophie*, elles partagent de toute évidence un même irrationalisme mystico-religieux dont la philosophie voegelinienne porte clairement les traces.

385. Avant de découvrir les rapports de Voegelin avec le néoromantisme et la *Lebensphilosophie* du début du XXe siècle, on pouvait difficilement imaginer une opposition aussi franche et radicale avec les présupposés philosophiques de Kelsen. Comme nous l'avons précédemment montré, Kelsen a une pensée rationaliste et rigoureusement areligieuse, voire antireligieuse, c'est-à-dire positiviste dans tous ses aspects. La pensée de Voegelin s'écarte en revanche des critères de la rationalité, est proche du romantisme, d'un certain mysticisme religieux, et rejette avec force la modernité. Les positions des deux auteurs sont tellement antagonistes et leurs styles intellectuels si éloignés, qu'on a pu se demander si un véritable débat était possible entre eux. Il a pourtant bien

---

1109 Christian Machek, *Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie. Die katholische Soziallehre, Leo Strauss und Eric Voegelin als Repräsentanten des klassischen Naturrechts in der Auseinandersetzung mit dem modernen Denken*, *op. cit.*, p. 173.

1110 Jürgen Gebhardt et Barry Cooper, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), Coll. Works, Volume 1, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1995, p. xxxiii.

1111 Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), *op. cit.*, p. 280-281.

1112 Jürgen Gebhardt, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 9.

eu lieu, d'abord en théorie du droit, puis en théorie politique, comme nous le verrons ultérieurement.

C. *Order and History* : la théologie de l'histoire de Voegelin

386. L'œuvre à laquelle Voegelin a consacré une grande partie de sa vie – depuis *La nouvelle science du politique* de 1952 jusqu'à sa mort en 1985 – est *Ordre et Histoire*, composé de cinq volumes : *Israël et la Révélation*, *Le monde de la Cité*, *Platon et Aristote*, *L'âge œcuménique* et *À la recherche de l'ordre*[1113]. Le premier volume a été publié en 1956, les deux suivants en 1957, le quatrième en 1974, et le dernier, de façon posthume, en 1987. Cette œuvre a l'allure d'une philosophie de l'histoire, ou plutôt d'une théologie de l'histoire, tant les expériences religieuses y occupent une place prépondérante. De nombreux commentateurs l'ont comparée à la philosophie de l'histoire en douze volumes de Toynbee, *A Study of History* (1934-1961)[1114]. Certains mettaient en parallèle leur aspect monumental, la variété des sources archéologiques et historiques mobilisées, et la diversité des sociétés et cultures étudiées. D'autres insistaient sur le rôle primordial qu'ils accordaient l'un et l'autre à la religion[1115].

387. Dans la correspondance de Voegelin, on apprend qu'avant de choisir comme titre « Ordre et Histoire », il avait pensé à « Ordre et symboles »[1116]. Il semble important, en premier lieu, de présenter le sens spécifique que Voegelin attribue à ces trois termes. Cela n'est pas chose aisée car, comme certains commentateurs l'ont noté, Voegelin mobilise de façon persistante un

---

1113 Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 1, *Israel and Revelation* (1956), ed. et introduit par Maurice P. Hogan, Coll. Works, Volume 14, University of Missouri Press, Columbia and London, 2001, 616p. ; Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 2, *The World of Polis* (1957), ed. et introduit par Athanasios Moulakis, Coll. Works, Volume 15, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, 477p. ; Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 3, *Plato and Aristotle* (1957), ed. et introduit par Dante Germino, Coll. Works, Volume 16, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, 448p. ; Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 4, *The Ecumenic Age* (1974), ed. et introduit par Michael Franz, Coll. Works, Volume 17, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, 456p. ; Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 5, *In Search of Order* (1987), ed. et introduit par Ellis Sandoz, Coll. Works, Volume 18, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, 150p. ; Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Volume 1, *Hellenism, Rome, and Early Christianity*, ed. et introduit par Athanasios Moulakis, Coll. Works, Volume 19, University of Missouri Press, Columbia and London, 1997, 309p. Seuls deux volumes ont pour le moment été traduits en français : Eric Voegelin, *Israël et la révélation*, Volume 1, *Ordre et Histoire* (1956), trad. et introduit par Sylvie Courtine-Denamy, Cerf, Paris, 2012, 896p. ; Eric Voegelin, *Platon et Aristote,* Volume 3, *Ordre et Histoire* (1957), trad. et introduit par Thierry Gontier, Cerf, Paris, 2015, 529p.

1114 Stanley Rosen, « Order and History », *in The Review of Metaphysics*, Volume 12, n°2, 1958, p. 258. ; Paul Ramsey, recension de « *Order and History, Vol. I : Israel and Revelation* », *in Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, Volume 18, n°3, 1958, p. 407. ; William F. Albright, « Eric Voegelin's Order and History », *in Theological Studies*, Volume 1, n°12, 1961, p. 270-273.

1115 William F. Albright considérait d'ailleurs que « Voegelin est supérieur à Toynbee » car sa « sympathie envers la tradition judéo-chrétienne [est] bien plus profonde », *in* William F. Albright, « Eric Voegelin's Order and History », *art. cit.*, p. 273.

1116 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Bertrand de Jouvenel [non datée] » et « Lettre adressée à Richard C. Cornuelle du 15 décembre 1954 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 225 et p. 234.

« vocabulaire technique qui n'est ni clair par lui-même, ni suffisamment élucidé par l'auteur »[1117]. Ce qui en tout cas ne fait aucun doute, c'est que ces trois termes, qu'on retrouve dans les cinq volumes, font l'objet d'une acception strictement métaphysico-religieuse. Par « ordre », Voegelin désigne « l'être transcendant en tant que source de l'ordre »[1118]. Quant aux « symboles », ils naissent selon lui de la rencontre du divin et de l'humain et correspondent aux moyens par lesquels la « transcendance invisible », c'est-à-dire la réalité divine elle-même, peut être appréhendée[1119]. Enfin, dans le lexique voegelinien, l'« histoire » correspond au processus de révélation de la divinité[1120].

388. Même si Voegelin a préféré intituler son travail « Ordre et histoire », les symboles conservent une place de premier plan dans son analyse. Son objectif est de montrer qu'une symbolisation plus adéquate au sujet de la vérité de l'ordre a émergé au fil des expériences de la transcendance, mais qu'elle a depuis été perdue de vue. L'homme moderne, dans son aveuglement spirituel, ne serait en effet plus capable d'expérimenter la transcendance, et aurait opté pour une nouvelle symbolisation de l'ordre d'où proviendraient les mouvements totalitaires du XXe siècle. Ainsi, l'ordre ou le désordre politique résulte de l'ordre ou du désordre de l'âme humaine. Pour Voegelin, « tout ordre social s'enracine dans l'être transcendant », et « derrière l'ordre politique, se trouve la réalité des expériences fondamentales de la vie humaine qui s'expriment sous forme de symboles »[1121]. Son travail consiste donc à regagner les expériences passées de la transcendance et les symboles qui leur sont associés. « L'ordre de l'histoire, [écrit-il], se dégage à partir de l'histoire de l'ordre »[1122]. En analysant l'histoire des symbolisations, Voegelin entend redécouvrir la source métaphysique de l'ordre, c'est-à-dire l'ordre véritable, en tant que remède à la crise moderne[1123]. Ce n'est donc pas par abus de langage que nous nous autorisons à qualifier le travail de Voegelin de théologie de l'histoire puisque son travail consiste à rechercher la vérité religieuse au sujet de l'ordre. Et cette recherche l'amène à retracer les transformations existentielles par lesquelles cette vérité religieuse a été perdue puis retrouvée. On peut noter ici le caractère hégélien de cette idée : la vérité se manifeste dans le temps et finit par se révéler[1124]. Ce que Voegelin reprochait en fait à Hegel, c'est que sa philosophie de l'histoire n'était pas assez orientée vers la transcendance, ou pour reprendre son vocable, qu'elle était une déformation immanentiste de l'expérience de la

---

1117 Robert Ammerman, « recension de *The World of the Polis* et *Plato and Aristotle* », *in Journal of Philosophy and Phenomenological Research*, Volume 19, n°4, 1959, p. 540. Dans le même sens, Whitney J. Oates accuse Voegelin d'écrire « dans un langage qui est, c'est le moins qu'on puisse dire, difficile à comprendre », *in* « recension de *Plato and Aristotle* », *in Classical Journal*, Volume 56, n°2, 1960, p. 92.

1118 Eric Voegelin, *Israël et la révélation* (1956), *op. cit.*, p. 273.

1119 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 112.

1120 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 115. Voir aussi, Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 216 : « Notez, je vous prie, cette définition ; elle est mûrement réfléchie. C'est ici que se situe le problème de l'histoire, et nulle part ailleurs. Il y a histoire dans la mesure où la présence sous Dieu et le savoir de cette présence sous Dieu passent par des phases de compacité [*Kompaktheit*] et de différenciation [*Differenzierung*] ».

1121 Maurice P. Hogan, « Introduction à l'édition américaine », *in* Eric Voegelin, *Israël et la révélation* (1956), *op. cit.*, p. 73.

1122 Eric Voegelin, « Avant-Propos » (1956), *Israël et la révélation* (1956), *op. cit.*, p. 77.

1123 Maurice P. Hogan, « Introduction à l'édition américaine », *in* Eric Voegelin, *Israël et la révélation* (1956), *op. cit.*, p. 57.

1124 Sur la dimension hégélienne de *Order and History*, voir : William F. Albright, « Eric Voegelin's Order and History », *art. cit.*, p. 271.

transcendance[1125]. Alors que le reproche habituel, celui de Kelsen notamment, était de dire qu'il s'agissait d'une théologie à peine déguisée[1126]. En un sens, pour Voegelin, Hegel est coupable de ne pas avoir écrit une véritable théologie de l'histoire, alors que pour Kelsen, il est coupable justement parce qu'il a écrit une véritable théologie de l'histoire.

389. Dans le premier volume, *Israël et la révélation*, Voegelin s'intéresse au symbole de la Révélation faite à Israël, et cherche à montrer sa supériorité par rapport au symbolisme cosmologique des empires proche-orientaux. À ses yeux, il faut dans l'histoire de la pensée ne pas faire l'impasse sur la révélation israélite et chrétienne, et l'étudier aussi sérieusement que la philosophie de l'Antiquité. C'est en tout cas ce qu'il propose de faire dans *Order and History*. Dans les trois premiers volumes, Voegelin explique que la représentation de la transcendance s'est faite sous des formes successives dans l'histoire des civilisations. Elle s'est d'abord manifestée sous une forme *cosmologique* en Mésopotamie, dans l'Empire Achéménide et en Egypte. L'ordre humain était symbolisé par analogie avec l'ordre cosmique. Sous cette forme cosmologique, la communauté politique était un microcosmos. La représentation de la transcendance s'est ensuite exprimée sous une forme *anthropologique*, principalement en Grèce chez les philosophes et les poètes tragiques. L'ordre humain était symbolisé par analogie avec l'âme humaine et s'accomplissait par rapport à une mesure transcendante. Sous cette forme anthropologique, la société était conçue comme un macroanthropos (conception de Platon dans la *République*). La représentation de la transcendance s'est enfin traduite sous une forme *sotériologique* avec le judaïsme et le christianisme qui développèrent l'expérience d'une révélation transcendante touchant toute l'humanité. Sous cette forme sotériologique, l'ordre spirituel a été différencié de l'ordre temporel. Un tel schéma évolutif de la représentation de la transcendance à travers l'histoire accorde de toute évidence un privilège particulier au christianisme puisque Voegelin en fait le point culminant de l'histoire de la pensée. Lee Trepanier semble partager cet avis lorsqu'il écrit que, dans les trois premiers volumes, Voegelin fait du christianisme l'expérience différenciée ultime et le symbole de l'ordre[1127].

- [1125] Voegelin offre cette interprétation de Hegel dans sa *Nouvelle science du politique*, dans les volumes de *Order and History*, ou encore dans « The Eclipse of Reality » (1969), *in* Eric Voegelin, *What is History ? And Other Late Unpublished Writings*, ed. et introduit par Thomas A. Hollweck et Paul Caringella, Coll. Works, Volume 28, University of Missouri Press, Baton Rouge and London, 1990, p. 119. Mais c'est dans « On Hegel : A Study of Sorcery » (1972) qu'il se montre le plus virulent : Hegel est décrit comme un immanentiste, un « sorcier » diabolique, un « mégalomane », un meurtrier de Dieu, un faux prophète, un « gnostique » à la recherche de l'auto-salvation, un « mystique manqué », un « homme existentiellement déficient », etc. Voir : Eric Voegelin, « On Hegel : A Study of Sorcery » (1972), *in* Coll. Works, Volume 12, p. 213-255.

[1126] « La fameuse philosophie de l'histoire de Hegel est le mythe de l'Esprit du monde ; elle n'est pas une philosophie, mais une théologie de l'histoire. C'est un élément essentiel d'une interprétation théologique des phénomènes de supposer que Dieu non seulement est transcendant au monde mais aussi immanent à lui, ce qui est la manifestation de sa volonté », *in* Hans Kelsen, « The Natural-Law Doctrine Before the Tribunal of Science » (1949), *art. cit.*, p. 167.

[1127] Lee Trepanier, « A Critique of Eric Voegelin's Christianity », *in Voegelinview.com*, 2015, p. 1. [Consulté le 18 avril 2019].

390. Ces trois formes de représentation de la transcendance sont pour Voegelin des symbolisations de la fonction gouvernementale en tant qu'elles représentent l'ordre divin. Dans cette histoire des symbolisations de la transcendance, Voegelin repère un passage de la « compacité » à la « différenciation ». Le sens de ces termes n'est pas évident à saisir. Selon Voegelin, le maximum de différenciation est atteint dans la philosophie grecque et le christianisme, de sorte que sa théorie entend se situer principalement à l'intérieur de l'horizon historique des expériences antique et chrétienne[1128]. Ne pas tenir compte de cet horizon conduirait à ses yeux à une « régression théorique » typique des modernes[1129]. Voegelin explique que le passage de la compacité à la différenciation a été obtenu par un « saut dans l'être »[1130] (*leap in being*) dans lequel la transcendance fut découverte en tant que source de l'ordre pour l'homme et la société. Dans ses *Réflexions autobiographiques*, il dit avoir construit ce concept en référence au « *Sprung* kierkegaardien »[1131]. Voegelin n'est jamais très précis sur la signification des termes qu'il emploie, en particulier celui-ci. Ce que l'on comprend, c'est que ce « saut dans l'être » n'est pas le fruit d'un raisonnement logique, mais le produit d'une « imagination » supérieure, d'une certaine forme de « génie », d'« une intuition qui transcende l'expérience ordinaire : par un moyen, *in fine*, que nous ne pouvons pas adéquatement décrire avec ces instruments imparfaits qu'on appelle mots »[1132]. Dans l'indétermination des concepts de Voegelin et l'analyse qu'en propose Russell Kirk, on retrouve ici le pathos de l'ineffable et de la profondeur et une certaine forme d'élitisme spirituel, caractéristiques des penseurs romantiques et mystiques. Bref, ce « saut dans l'être » représente aux yeux de Voegelin une « grande avancée dans la vie intellectuelle et spirituelle de l'homme »[1133], et aurait été réalisé aussi bien par les philosophes antiques que par les prophètes israélites et chrétiens. Comme l'écrit Thierry Gontier, « Le *Platon et Aristote* (ainsi que *Le monde de la Polis*, qui en forme l'introduction) doit, de ce point de vue, être lu comme le pendant noétique d'*Israël et la Révélation*, les deux ouvrages faisant le récit d'un même « saut dans l'être »[1134].

391. Les civilisations ont donc d'abord adhéré au « mythe cosmologique » où leur représentation de la transcendance s'exprimait de façon compacte. Dieu était compris de façon immanente, sans être différencié du reste du monde. L'homme se concevait comme faisant partie du cosmos et pensait vivre aux côtés de nombreux dieux qui étaient censés se comporter comme lui. Dans une telle expérience mythique, les distinctions entre le naturel et le surnaturel, l'immanent et le transcendant, n'étaient pas encore disponibles. Il y aurait donc « une relation entre la compacité

1128 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique, une introduction* (1952), *op. cit.*, p. 127.

1129 Harald Bergbauer, « Eric Voegelin on Early Christianity », *in voegelinview.com*, 2010, p. 2. [Consulté le 17 avril 2019].

1130 Eric Voegelin, *Israël et la Révélation* (1956), *op. cit.*, p. 149 et p. 164.

1131 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 118.

1132 Russell Kirk, « Philosophers and Philodoxers. The World of the Polis. Plato and Aristotle by Eric Voegelin », *in The Sewanee Review*, Volume 66, n°3, The University of the South 1858-1958: The Centennial Symposia, 1958, p. 498.

1133 William F. Albright, « Eric Voegelin's Order and History », *art. cit.*, p. 272.

1134 Thierry Gontier, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 22.

du langage et la compacité de l'expérience de la symbolisation »[1135]. Un « saut dans l'être » a ensuite permis de rompre avec le mythe et la stagnation historique qu'il implique. Grâce à ce *leap in being*, les civilisations seraient passées d'une expérience grossière et compacte de l'ordre cosmique divin, à une expérience plus subtile et différenciée de l'ordre divin transcendant, soit l'idée d'un progrès réalisé dans la perception de notre rapport à la transcendance. En d'autres termes, le complexe de symboles chez Platon et Paul en vue d'exprimer l'expérience de la transcendance est considéré par Voegelin comme étant plus perfectionné que celui disponible, par exemple, à l'époque de l'Egypte ancienne. Le passage de la compacité à la différenciation peut donc être interprété comme le passage de l'opacité (ou de la confusion) à la clarté dans la perception que l'homme fait de son existence par rapport au transcendant[1136]. En somme, « l'âme humaine s'est progressivement ouverte à la transcendance » jusqu'à atteindre « son point culminant dans la révélation »[1137].

392. On voit ici que, pour Voegelin, les religions sont des sortes de réservoirs de symboles vivants qui permettent à l'homme de se comprendre dans le monde et dans la société. Il n'écrit pas une histoire conventionnelle qui s'intéresse aux faits empiriques, mais une histoire « spirituelle » intéressée uniquement par les expériences de la transcendance, car, *in fine*, « la signification réelle de l'histoire n'est pas immanente mais transcendante »[1138]. Pour lui, « l'expérience de Dieu et de l'ordre est un « fait » que seuls [les non-croyants] peuvent contester », et à l'égard desquels il ne fait d'ailleurs preuve d'« aucune patience »[1139]. C'est ainsi que Stanley Rosen estime que « l'étude [voegelinienne] de l'histoire se transforme en une propagande religieuse, qui reçoit sa lumière de l'au-delà »[1140], ce à quoi il semble tout à fait possible de souscrire, tout comme lorsqu'il ajoute que « la philosophie en son ensemble est transformée en une théologie mystique »[1141]. Le travail de Voegelin est aussi caractérisé par une forte tendance à l'anachronisme qui se révèle tout particulièrement dans la façon qu'il a, en particulier dans le troisième volume, *Platon et Aristote*, de christianiser les philosophes grecs de l'Antiquité. La philosophie de Platon est ainsi présentée comme contenant déjà partiellement la révélation chrétienne[1142].

393. Même si Voegelin reconnaissait l'influence sur son travail d'écrivains catholiques tels que Maritain et Lubac, il a toujours refusé les étiquettes religieuses que ses lecteurs lui ont assignées. Toutefois, ce refus ne signifie pas pour autant que sa pensée est areligieuse. Il ne suffit pas d'affirmer que le fait de s'occuper du christianisme n'a rien à voir avec une quelconque raison

---

1135 Anders Schinkel, *Conscience and Conscientious Objections*, Pallas Publications, Amsterdam, 2007, p. 125.
1136 Sylvie Courtine-Denamy, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Israël et la Révélation* (1956), *op. cit.*, p. 36.
1137 Harald Bergbauer, « Eric Voegelin on Early Christianity », *art. cit.*, p. 2.
1138 Russell Kirk, « Philosophers and Philodoxers. *The World of the Polis. Plato and Aristotle* by Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 496.
1139 Stanley Rosen, « Order and History » (1958), *art. cit.*, p. 260.
1140 *Ibid*, p. 261.
1141 *Ibid*, p. 265-266.
1142 Comme le note Stanley Rosen, « le Platon de Voegelin n'est pas seulement religieux, il subordonne aussi la philosophie à la foi », *Ibid*, p. 269.

religieuse[1143], ou de rétorquer lorsqu'on le qualifiait de catholique ou de protestant qu'il est « un chrétien d'avant la Réforme », ou lorsqu'on le cataloguait de thomiste ou d'augustinien qu'il est « un chrétien d'avant Nicée », ou lorsqu'on essayait de le situer plus tôt encore de répondre que « même la vierge Marie n'était pas membre de l'Eglise catholique »[1144], pour le croire inconditionnellement, comme cela semble parfois le cas chez les commentateurs autorisés de cet auteur. Il semblerait plutôt que Voegelin a toujours cherché à être un penseur original, inclassable, et que c'est la raison pour laquelle il a systématiquement refusé de se placer sur l'échiquier religieux, comme d'ailleurs sur l'échiquier politique. Selon nous, ce rejet de toute étiquette religieuse exprime davantage l'orgueil d'un intellectuel qui aime se dire n'appartenir à aucune paroisse, sinon pour camoufler une certaine forme de prosélytisme chrétien, du moins pour préserver l'image d'un savant non militant.

394. Suivant Björn Thomassen, « on peut affirmer que la position de Voegelin exige la foi : que la philosophie de l'histoire de Voegelin et sa théorie politique entière ne sont acceptables que si la foi est reconnue comme un fait – ce que beaucoup de modernes ne peuvent pas faire »[1145]. La question que soulève Thomas L. Pangle nous semble aussi tout à fait pertinente : « Si la conception chrétienne de Voegelin présuppose la foi de manière non démontrée et indémontrable, qu'est-ce qui peut la rendre convaincante pour ceux qui ne partagent pas cette foi, à supposer que quelque chose puisse le faire ? »[1146]. Dans sa philosophie de l'histoire, ou plutôt dans sa théologie de l'histoire, tout semble orienté par l'apparition du Christ : les civilisations anciennes sont préchrétiennes et les civilisations gnostiques modernes sont postchrétiennes. Ici, on peut observer que Voegelin retombe dans l'un des défauts majeurs qu'il reprochait aux philosophies de l'histoire du passé : l'européocentrisme, puisque toute l'histoire est orientée à partir du christianisme qui en représente l'apogée. Il s'autorise même à faire des analogies aventureuses entre l'expérience religieuse de Platon et celle de Moïse[1147]. Voegelin réinterprète tout, même les dieux d'Homère, comme des anticipations des monothéismes juif et chrétien[1148].

1143 Eric Voegelin, « Lettre à A. Schütz du 1er janvier 1953, cité *in* Sylvie Courtine-Denamy, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Israël et la Révélation* (1956), *op. cit.*, p. 31, note 5.

1144 Eric Voegelin, « Lettre adressée à John East le 18 juillet 1977 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 825.

1145 Björn Thomassen, « Reason and Religion in Rawls : Voegelin's Challenge », *in Philosophia*, Volume 42, n°9, 2012, p. 244.

1146 Thomas L. Pangle, « La science politique platonicienne chez Strauss et Voegelin », *in Foi et philosophie politique. La correspondance Strauss-Voegelin. 1934-1964*, ed. par P. Emberley et B. Cooper, trad. en français par Sylvie Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, p. 359.

1147 Athanasios Moulakis, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 2, *The World of the Polis* (1957), ed. et introduit par Athanasios Moulakis, Coll. Works, Volume 15, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, p. 24.

1148 *Ibid*, p. 30.

395. Le volume quatre, *The Ecumenic Age*, a suscité la « surprise » et aussi la « déception » chez nombre de ses lecteurs (en particulier chrétiens)[1149]. En effet, les trois premiers volumes laissaient présager que le prochain mènerait en apothéose aux symbolisations chrétiennes de l'ordre, qui correspondraient en quelque sorte au stade le plus abouti du processus de différenciation. C'est par exemple ce qu'exceptait Carl J. Friedrich en 1958 dans sa recension des trois premiers volumes[1150]. Or, dans *The Ecumenic Age*, le christianisme n'est pas présenté comme le « *telos* ultime de la différenciation qui courrait du mythe, en passant par la révélation et la philosophie, jusqu'au Christ »[1151]. Son quatrième volume concerne l'âge des empires œcuméniques et réunit sous une même période la révélation chrétienne et la raison grecque, et les place donc sur un pied d'égalité.

396. Dans ce volume, Voegelin emprunte à Jaspers le concept de « période axiale ». Ce dernier l'avait introduit dans son livre *Origine et sens de l'histoire* (1949)[1152] pour décrire un laps de temps s'étendant sur plusieurs siècles (plus ou moins 800 ans avant Jésus-Christ à 200 ans après Jésus-Christ), durant lequel de nouvelles manières de penser seraient apparues indépendamment et simultanément aux quatre coins de la planète : en Perse avec Zarathoustra, en Chine avec Confucius et Lao Tse, en Inde avec Bouddha, en Palestine avec Élie, Isaïe, Jérémie et Jésus, en Grèce avec Homère, Héraclite, Parménide, Platon, etc. C'est durant cette période axiale que, pour Voegelin, les expériences de l'ordre auraient commencé à se « différencier » au moyen de « sauts dans l'être ». À cet âge pivot, des « explosions spirituelles », venant aussi bien de philosophes que de prophètes, auraient provoqué des événements hiérophaniques grâce auxquels l'homme serait parvenu à une connaissance plus sophistiquée de sa relation avec le divin[1153]. Dans *Platon et Aristote*, on peut lire que « le saut dans l'être, vers la source transcendante de l'ordre, est authentique chez Platon ; et dans les époques plus tardives, on a à juste titre reconnu […] une préfiguration de la conception de la *civitas Dei* de saint Augustin »[1154]. Voegelin n'hésite pas non plus à mettre sur le même plan des révélations religieuses comme celles d'Isaïe et de Lao Tse, et des expressions philosophiques comme celles d'Héraclite, Pythagore et Socrate[1155].

397. Dans l'introduction de *The Ecumenic Age*, Voegelin explique avoir opéré une « rupture » avec le programme qu'il avait jusqu'alors suivi dans les trois premiers volumes[1156]. Initialement, sa

---

1149 Klaus Vondung, « Rereading Eric Voegelin's « Order and History » », *in International Journal of the Classical Tradition*, Volume 11, n°1, 2004, p. 88.

1150 « L'ère chrétienne est liée à ces études d'Israël et de la Grèce en tant que dernier mot prononcé sur le sens de l'existence de l'homme, de son ordre et de son histoire », *in* Carl J. Friedrich, « Symbols of Order and History », *in Jewish Frontier*, Volume 25, n°12, 1958, p. 11.

1151 Klaus Vondung, « Rereading Eric Voegelin's « Order and History » », *art. cit.*, p. 88.

1152 Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire* (1949), trad. de l'allemand par Hélène Naef avec la collaboration de Wolfgang Achterberg, Plon, Paris ; 1954, 359p.

1153 Eric Voegelin, *The Ecumenic Age* (1974), *in* Coll. Works, Volume 17, *op. cit.*, p. 50.

1154 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 167.

1155 Eric Voegelin, *The World of the Polis* (1957), *op. cit.*, p. 86.

1156 Eric Voegelin, *The Ecumenic Age* (1974), *op. cit.*, p. 45.

conception de l'histoire était celle d'« un processus de connaissance de plus en plus différencié de l'ordre de l'être auquel l'homme participe par son existence »[1157]. C'est dans un tel cadre que les trois premiers volumes ont été écrits. Ils concernaient « (1) les organisations impériales de l'ancien Proche-Orient ainsi que leur existence sous la forme du mythe cosmologique ; (2) la forme de la révélation de l'existence dans l'histoire, développée par Moïse et les prophètes du peuple élu ; (3) la Cité et le mythe grec, et le développement de la philosophie comme symbolisme de l'ordre »[1158]. Dans les prochains volumes, Voegelin entendait à l'origine analyser « (4) les empires multi-civilisationnels depuis Alexandre, et l'émergence du christianisme » ainsi que « (5) l'Etat national moderne, et l'émergence du gnosticisme moderne comme forme symbolique de l'ordre »[1159]. Ces deux derniers types d'ordre (et symbolisations correspondantes) devaient être répartis en trois volumes qui se seraient respectivement intitulés *Empire et christianisme* (volume 4), *Les siècles protestants* (volume 5) et *La crise de la civilisation occidentale* (volume 6)[1160]. Toutefois, Voegelin dit s'être aperçu que ces cinq types d'ordre et de symbolisation étaient trop limités, et qu'ils donnaient l'impression de pouvoir aligner dans le temps une série de types empiriques qui traduirait une sorte de sens ou de cours de l'histoire[1161]. Cela ne signifie pas pour autant, ajoute-t-il, que ses trois premiers volumes sont dans l'erreur. « Il y a vraiment eu un progrès dans le temps avec le passage des expériences compactes de la réalité aux expériences différenciées »[1162]. « Les analyses contenues dans les trois premiers volumes sont [donc] encore valides »[1163].

398. Il explique cependant ne plus souscrire à la « croyance conventionnelle » selon laquelle l'histoire serait « un enchaînement d'événements ayant du sens sur une ligne temporelle continue »[1164]. Cette « croyance conventionnelle », Voegelin dit l'avoir abandonnée au profit d'une « construction non-linéaire de l'histoire »[1165]. Le processus historique est désormais compris de façon plurielle et non de façon unilinéaire. « Le champ historique peut être caractérisé comme pluriel. Le progrès ou l'avancée générale d'une « humanité » imaginaire et abstraite s'est dissous en une multitude d'actes différenciants qui ont eu lieu à différents moments du temps et de façon autonome, aussi bien parmi les individus que dans les sociétés »[1166]. Cela implique pour lui que la pensée mythologique et la cosmologie n'ont en fait jamais été dépassées. C'est ce qu'il constate au sujet de l'expérience du commencement qui « reste immergé dans sa compacité »[1167]. Les philosophies de l'histoire des XVIIIe et XIXe siècles peuvent en ce sens être interprétées comme développant une forme nouvelle de symbolisation cosmologique qui ne fait que s'ajouter aux

1157 *Idem*.
1158 *Idem*.
1159 *Idem*.
1160 *Ibid*, p. 45-46.
1161 *Ibid*, p. 46.
1162 *Idem*.
1163 *Idem*.
1164 *Ibid*, p. 51.
1165 *Idem*.
1166 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 122.
1167 Eric Voegelin, *The Ecumenic Age* (1974), *op. cit.*, p. 57.

précédentes[1168]. Voegelin reconnaît par ailleurs que les récents progrès des sciences historiques, en particulier dans les domaines de la préhistoire et de l'archéologie, lui ont fait comprendre que c'était une erreur de ne faire commencer sa philosophie de l'histoire qu'aux empires proche-orientaux. « Sur la base des nouveaux développements de notre savoir préhistorique et archéologique, je peux désormais soutenir que presque tous les symboles qui sont apparus dans l'ancien Proche-Orient ont une histoire qui remonte du Néolithique au Paléolithique, soit une période qui recouvre quelque vingt mille ans avant les empires du Proche-Orient »[1169]. L'ancienne conception unilinéaire que Voegelin constate encore dans les philosophies de Condorcet, Comte, Hegel et Marx, doit en conséquence être définitivement abandonnée. Le processus historique s'interprète, non pas comme « une histoire qui pourrait être racontée de son commencement, heureux ou malheureux, à sa fin », mais comme « un mystère dans le processus de révélation »[1170].

399. Bien que le christianisme ne soit pas mis sur un piédestal comme certains s'y attendaient après la lecture des trois premiers volumes, la dimension religieuse de sa philosophie de l'histoire reste toujours aussi prégnante dans *The Ecumenic Age*. D'une certaine manière, Jésus est mis sur un pied d'égalité avec Platon puisque la révélation et la philosophie sont placées sous la même catégorie. C'est ce qui a provoqué la déception de certains chrétiens orthodoxes qui s'attendaient à une glorification du christianisme[1171]. Il ne faut donc pas être surpris lorsque Voegelin emploie la terminologie platonicienne au sujet de la révélation chrétienne (en parlant par exemple de *metaxy*), ou lorsqu'il présente la philosophie platonicienne comme s'il s'agissait d'une religion monothéiste, car, pour lui, la théologie et la philosophie ne sont en réalité qu'une seule et même chose[1172].

400. À l'origine, son dernier volume devait s'intituler *La crise de la civilisation occidentale*. Il était donc censé se concentrer sur la déformation moderne des symboles, ces derniers excluant de « la conscience le plus important domaine de la réalité, à savoir la relation de l'homme au fondement divin »[1173]. Mais Voegelin a préféré l'appeler *À la recherche de l'ordre*, ce qui révèle un changement d'accent. Son approche passe du négatif au positif, « de la présentation de l'analyse du désordre des temps modernes, à la quête existentielle de la vérité concernant l'ordre de l'être »[1174]. La méthodologie qu'il adopte change aussi. Désormais, sa philosophie de l'histoire s'apparente à une méditation philosophique où un certain nombre de thèmes et de concepts sont abordés : « le commencement et la fin de l'histoire ; le cours *de* l'histoire et le sens *dans* l'histoire ; l'existence

---

1168 Klaus Vondung, « Rereading Eric Voegelin's « Order and History » », *art. cit.*, p. 87.
1169 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 121.
1170 Eric Voegelin, *The Ecumenic Age* (1974), *op. cit.*, p. 51.
1171 Voir dans le même sens : Aaron D. Hoffman, « History and Faith : Eric Voegelin and Historical Jesus research », *in voegelinview.com*, 2000, p. 3. [Consulté le 17 avril 2019].
1172 Voir dans le même sens : Frederick Wagner, « Voegelin and Christianity », *in voegelinview.com*, 2002, p. 9. [Consulté le 17 avril 2019].
1173 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 149.
1174 Klaus Vondung, « Rereading Eric Voegelin's « Order and History » », *art. cit.*, p. 92.

participative de l'homme et la tension de la réalité existentielle ; l'expérience du mensonge et la recherche de la vérité au sujet de l'ordre de l'être aussi bien que de l'ordre de l'âme ; les expériences de la transcendance au cœur de la philosophie et les efforts pour trouver les expressions symboliques adéquates pour leur exégèse »[1175]. Dans ce livre, Voegelin fait également une interprétation de la Genèse biblique dans le cadre de son étude sur la structure de la conscience[1176], opère un dernier retour à Platon, et attaque toujours avec la même constance la philosophie des Lumières.

401. C'est donc à juste titre, nous semble-t-il, que l'on peut considérer, à la suite de Moulakis, que la philosophie de l'histoire de Voegelin possède beaucoup de caractéristiques communes avec la tradition néoplatonicienne-chrétienne[1177]. On peut même, sans prendre trop de risque, le qualifier de « philosophe mystique de tradition chrétienne », comme le fait l'un ses plus fidèles disciples, Ellis Sandoz[1178].

III. L'influence ou la nostalgie de l'Antiquité et de la période médiévale

402. Ce retour à la religion et au mysticisme est quant à lui le corollaire d'une certaine « fuite dans le passé »[1179] antique et médiéval propre au courant romantique. Selon Schmitt, « on pourrait définir le romantisme politique […] par l'exaltation d'états sociaux très anciens, par le retour passionné à la tradition »[1180]. Ce recours au passé s'est fait à la fois en direction de l'Antiquité et de la période médiévale. Mais le romantisme est beaucoup plus connu pour avoir redécouvert le Moyen-âge (avec son caractère religieux, ses cathédrales gothiques, ses contes populaires, ses romans de chevalerie, etc.), que pour ses liens avec l'Antiquité gréco-romaine. C'est que l'Antiquité servait depuis la Renaissance de référence et de modèle à l'art s'en inspirant, c'est-à-dire au classicisme, avec lequel les romantiques avaient justement voulu rompre en exaltant la spontanéité créatrice et l'authenticité.

1175 *Idem*.

1176 Eric Voegelin, *In Search of Order* (1987), *in* Coll. Works, Volume 18, *op. cit.*, p. 33-38.

1177 Athanasios Moulakis, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *The World of the Polis*, *in* Coll. Works, Volume 15, *op. cit.*, p. 24.

1178 Ellis Sandoz, « Medieval Rationalism or Mystic Philosophy ? Reflections on the Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin », *in Jewish Political Studies* Review, Volume 4, n°1, 1992, p. 120. Pour la traduction française, voir celle de Sylvie Courtine-Denamy : Ellis Sandoz, « Rationalisme médiéval ou philosophie mystique ? Réflexions sur la correspondance Strauss-Voegelin » (1992), *in Foi et philosophie politique. Correspondance Strauss-Voegelin*, *op. cit.*, p. 345. Dans le même sens, voir Ellis Sandoz, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *In Search of Order* (1987), *in* Coll. Works, Volume 18, *op. cit.*, p. 2.

1179 Carl Schmitt, *Le romantisme politique* (1919), *op. cit., p.* 19.

1180 *Idem*.

403. Cependant, l'Antiquité est aussi pour les romantiques allemands une référence essentielle. L'importance accordée à la période antique s'explique surtout par le rôle de la mythologie consacrée dans la poétique romantique. Friedrich Schlegel, dans son « Discours sur la mythologie » publié en 1800 dans la revue l'*Athenaeum*, écrivait : « j'affirme que notre poésie manque de ce centre qu'était la mythologie pour les Anciens, et que tout l'essentiel en quoi l'art poétique moderne le cède à l'antique tient dans ces mots : nous n'avons pas de mythologie »[1181]. L'Antiquité est aussi idéalisée, en particulier la Cité grecque, qui est considérée comme le symbole de l'unité et de l'harmonie entre l'individu et la communauté, idéal d'un équilibre et d'une perfection à jamais perdues. On trouve cette nostalgie de la Cité grecque, de l'harmonie et de la « belle totalité » chez Hegel ou encore Hölderlin. Par exemple, Hölderlin, dans ses principaux recueils poétiques, a exprimé un culte exacerbé de la Grèce antique et souhaitait le « retour des dieux » dans un Occident mythique. Dans le cercle de l'*Athenaeum*, les frères Schlegel exprimaient quant à eux le souhait de réconcilier l'Antiquité (c'est-à-dire le classicisme) et la modernité, et de dépasser (*aufheben*) l'opposition de l'Antique et du Moderne, comme d'ailleurs toutes les séparations jugées artificielles : entre poésie et philosophie, art et science, foi et raison, etc. Le courant romantique prend donc la forme « d'une modernisation de l'antique »[1182].

404. Voegelin présente très souvent son travail comme une réponse au désordre moderne. Sa réponse consiste essentiellement à recouvrer une conception non déformée ou authentique de la philosophie grecque et de la théologie chrétienne médiévale. Les hommes modernes ne seraient plus capables de comprendre ces textes et de mener un dialogue rationnel. Pour remédier à ce problème, Voegelin ne voit pas d'autre solution que « de revenir aux formulations de la philosophie classique et médiévale »[1183] et de tenter de les rendre à nouveau intelligibles. La philosophie antique occupe dans l'œuvre de Voegelin une place centrale, que nous nous proposons d'analyser sous l'angle de sa discussion avec Leo Strauss. Le choix de mener cette étude au moyen de sa correspondance avec Strauss présente l'intérêt de faire ressortir la spécificité de son interprétation de la philosophie antique. Ses échanges avec Strauss attestent en l'occurrence des dimensions antimoderne et religieuse de sa pensée. Et ces deux dimensions viennent à nos yeux confirmer le caractère néoromantique de sa *Weltanschauung*. À l'instar de Strauss, Voegelin entend restaurer la philosophie de Platon et Aristote face à la décadence de la modernité depuis les lumières. Toutefois, si leur intention est bien identique (restaurer la pensée antique) et que leurs cibles sont aussi les mêmes (Weber au premier chef), Voegelin entreprend une interprétation religieuse de la philosophie grecque à l'égard de laquelle Strauss s'oppose vivement. Outre ce désaccord, les deux hommes se rejoignent pour défendre l'honneur de Platon au lendemain de la seconde guerre lorsque Russell, Kelsen et surtout Popper voyaient en lui la source intellectuelle des totalitarismes

---

1181 André Stanguennec, *La philosophie romantique allemande*, *op. cit.,* p. 165-166.

1182 *Ibid*, p. 206.

1183 Eric Voegelin, « Conversations with Eric Voegelin at the Thomas More Institute for Adult Education in Montreal » (1967), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 245.

du XXe siècle (A). L'œuvre de Voegelin est également imprégnée d'une forme de nostalgie pour la chrétienté médiévale, c'est-à-dire pour un période durant laquelle l'Eglise jouait encore un rôle important. Contre la modernité sécularisée, il n'est en fait pas surprenant que Voegelin souhaite restaurer, comme tant d'autres romantiques allemands avant lui, l'unité et la grandeur de la chrétienté médiévale. Voegelin a notamment pris la défense de l'Eglise augustinienne contre ses déformations gnostiques. Son augustinisme radical le conduit même à se prononcer en faveur d'un régime théocratique puisqu'à ses yeux, l'ordre politique ne peut être obtenu que s'il est orienté vers la transcendance. Voegelin défend également le symbole du corps mystique du Christ tel qu'interprété par Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique*. Ce symbole aurait lui aussi été perverti par la modernité. Il aurait été immanentisé et se serait transformé dans le symbole de la race, c'est-à-dire dans un symbole purement biologique, déconnecté de tout rapport à la transcendance (B).

A. Restaurer la sagesse antique : la correspondance entre Eric Voegelin et Leo Strauss

405. Voegelin indique dans ses *Réflexions autobiographiques* que c'est dans le séminaire privé de Othmar Spann qu'il a découvert « les classiques de la philosophie (Platon et Aristote) ainsi que les systèmes idéalistes allemands de Fichte, Hegel et Schelling »[1184], c'est-à-dire la philosophie romantique. Il reconnaît d'ailleurs que « l'ambiance générale du groupe de Spann et des jeunes gens qui fréquentaient ce séminaire était imprégnée du romantisme et de l'idéalisme allemands, fortement teintés de nationalisme »[1185]. Spann, lui-même romantique, a donc été, comme nous l'avons précédemment montré, l'un des médiateurs entre Voegelin et la pensée antique. Mais nous avions vu que cette médiation s'était surtout faite à travers le cercle de Stefan George. Dans une lettre du 16 février 1977, Voegelin répond à Eugene Webb sur ses influences. À cette occasion, il écrit que « la plus forte influence provient de Stefan George et de ses disciples dans les disciplines académiques, et plus particulièrement de leurs travaux sur Platon »[1186]. Il s'agit en effet des travaux sur Platon de Heinrich Friedmann, Paul Friedländer et Kurt Hildebrandt dont il reconnaît l'ascendance sur son propre travail[1187].

406. Dans une lettre adressée à Leo Strauss le 22 avril 1951, Voegelin parle de son travail sur Platon et rend hommage aux membres du Cercle de Stefan George qui ont clairement perçu dans

[1184] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 26.

[1185] *Idem*.

[1186] Voegelin précise qu'il a étudié à Heidelberg avec l'un des disciples les plus importants de Stefan George : Friedrich Gundolf. Voir : Eric Voegelin, « Lettre adressée à Eugene Webb du 16 février 1977 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 822.

[1187] Eric Voegelin, « Lettre à Gregor Sebba du 31 mai 1971 », *Ibid*, p. 702.

les dialogues platoniciens l'idée de la formation de la communauté par l'*Eros*[1188]. Comme nous l'avons vu, Voegelin partage le point de vue de ce cercle et estime que c'est grâce à l'amour platonicien présent chez l'individu charismatique que l'ascension des hommes vers l'Idée de bien est rendue possible, soit le thème de l'ascension du monde sensible vers le monde intelligible qui est développé par Platon dans l'Allégorie de la Caverne, c'est-à-dire l'idée que c'est l'*Eros*, le désir amoureux qui est le moteur de la recherche de la vérité et du bien (*République*, livre 7)[1189]. La place qu'occupe Platon dans l'œuvre de Voegelin, et plus précisément la façon qu'il a de s'identifier à lui, doit beaucoup à ce cercle. Dans sa réponse du 4 juin 1951, Strauss exprime son accord avec Voegelin et écrit : « Vous avez tout à fait raison : George a davantage compris Platon que ne l'ont fait Wilamowitz, Jaeger et toute sa bande. Mais, [ajoute-t-il], n'est-ce pas la conséquence du fait qu'il ne pensait pas au moyen de concepts bibliques ou de concepts bibliques-sécularisés ? […] Pour le dire d'un mot, je pense que la philosophie au sens platonicien est possible et nécessaire – tandis que vous pensez que la philosophie, comprise en ce sens, est devenue périmée du fait de la révélation »[1190]. C'est notamment à partir de ce point de désaccord avec Strauss que nous ferons ressortir la spécificité de l'interprétation voegelinienne de la philosophie antique, en particulier de Platon, ainsi que l'importance qu'elle et lui ont dans sa manière de concevoir la philosophie et le rôle assigné au philosophe.

407. Les disciples de Voegelin ont accordé une attention toute particulière à sa correspondance, parfois très riche, comme avec le philosophe autrichien Alfred Schütz, le spécialiste de littérature américaine Robert Heilman et le sociologue américain Talcott Parsons. Toutes les trois ont d'ailleurs fait l'objet de publications spécifiques[1191]. D'autres de ces correspondances sont plus modestes mais non moins intéressantes, comme celles que Voegelin a eues avec Raymond Aron, Jacob Taubes, Arnold Brecht, Carl Schmitt ou encore Hans Kelsen. Deux volumes des *Collected Works* (volumes 29 et 30) regroupent une grande partie des lettres qu'il a envoyées entre 1924 et 1984 à plus de deux-cents destinataires différents, mais d'autres lettres non publiées se trouvent encore aux Archives de la *Hoover Institution on War, Revolution and Peace* à l'Université de Stanford où Voegelin a terminé sa carrière.

1188 Eric Voegelin, « Lettre à Leo Strauss du 22 avril 1951 », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique, op. cit.*, p. 116.

1189 Platon, *La République*, Platon Œuvres complètes, Tome 4, trad. et introduit par Robert Baccou, Garnier, Paris, 1963, p. 247-283.

1190 Leo Strauss, « Lettre à Eric Voegelin du 4 juin 1951 », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique, op. cit.*, p. 121.

1191 Gerhard Wagner et Gilbert Weiss (ed.), *A Friendship That Lasted a Lifetime. The Correspondence between Alfred Schütz and Eric Voegelin*, trad. en anglais par William Petropulos, University of Missouri Press, 2011, 256p. ; Charles R. Embry (ed.), *Robert B. Heilman and Eric Voegelin. A Friendship in Letters 1944-1984*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2004, 332p. ; Peter Brickley LeQuire et Daniel Silver (ed.), « Talcott Parsons and Eric Voegelin, « Correspondance, 1940-1944 » », *in European Journal of Sociology*, Volume 53, n°2, 2013, 64p.

408. La correspondance qu'il a entretenue avec Leo Strauss représente un corpus de cinquante-deux lettres échangées entre 1934 et 1964, dont seulement douze ont été écrites en anglais, les autres étant en allemand[1192]. Strauss et Voegelin ont été mis en contact en 1934 par Tracy Kittredge, l'assistant du directeur des sciences sociales de la *Rockefeller Foundation* [1193], car ce dernier trouvait « que [leurs] travaux scientifiques présentaient quelques points communs »[1194]. Mais leur correspondance a vraiment commencé en 1942, soit quelques années après leurs exils aux Etats-Unis. Hans-Georg Gadamer note d'ailleurs que les deux philosophes ne se sont rencontrés que rarement en personne, et que leur correspondance n'a jamais pris l'allure d'une correspondance politique[1195]. Il est vrai que « presque aucune allusion » aux événements politiques de leur époque ne peut être trouvée dans leurs lettres[1196]. Comme les deux hommes souhaitaient obtenir la citoyenneté américaine, on aurait pu penser qu'au début tout du moins, ils aient préféré ne pas se s'exprimer sur des sujets de politique contemporaine. Mais de tels sujets ne furent pas davantage abordés une fois qu'ils devinrent citoyens américains (en 1944 pour Strauss et en 1945 pour Voegelin). Leurs discussions tournaient en fait essentiellement autour de la querelle des anciens et des modernes et consistaient à s'interroger sur la façon dont il était possible de restaurer la sagesse antique face aux dérives de la modernité et de la philosophie contemporaine.

409. Parfois intense, comme entre 1949 et 1953 où les deux auteurs ont échangé de longues lettres, presque de courts essais pour Voegelin, leur correspondance a aussi connu des périodes d'interruption. C'est le cas par exemple lorsque Voegelin a décidé de quitter l'Université de Louisiane en 1958 et de revenir en Allemagne pour y occuper la chaire laissée vacante depuis Max Weber à l'Université de Munich. Dans une lettre du 24 janvier 1958, Voegelin annonce à Strauss son départ pour Munich, et dit espérer avoir l'occasion de le rencontrer là-bas[1197]. Mais Strauss n'est jamais retourné en Allemagne, hormis une fois en 1954, alors qu'il partait enseigner en Israël, « afin de s'incliner sur la tombe de son père »[1198]. Si l'on en croit Ernest J. Walters, un ancien étudiant des deux philosophes, Strauss lui aurait fait part de son étonnement au sujet du retour de Voegelin en

---

1192 Sylvie Courtine-Denamy, *De la bonne société*, *op. cit.*, note 1, p. 18. L'ensemble de ces lettres ont été publiées et commentées outre-Atlantique en 1993, puis, en 2004, Sylvie Courtine-Denamy a traduit en français cet ouvrage : Leo Strauss-Eric Voegelin, *Foi et philosophie politique. Correspondance Strauss-Voegelin 1934-1964*, *op. cit.*, 400p.

1193 Strauss et Voegelin ont bénéficié des bourses d'étude qu'accordait la *Rockefeller Foundation*. Grâce à la recommandation de Carl Schmitt, Strauss a pu étudier à Londres et à Paris au début des années 1930, notamment pour poursuivre son travail sur Hobbes. En raison de l'accession d'Hitler au pouvoir en 1933, il n'était pas possible pour lui de rentrer en Allemagne. Après plusieurs années de recherches infructueuses d'un poste universitaire en Europe, Strauss s'est exilé en 1937 aux Etats-Unis et a obtenu un poste permanent l'année suivante, à la *New School for Social Research*. Voegelin a quant à lui profité de cette bourse au milieu des années 1920 pour aller étudier aux Etats-Unis puis à Paris. De retour à Vienne en 1927, il a opéré une rupture définitive avec la méthodologie néokantienne de Kelsen dont il fut l'assistant jusqu'en 1930. Nous verrons ultérieurement l'importance que son séjour américain a eu dans sa rupture épistémologique avec la *Théorie pure du droit* de Kelsen.

1194 Eric Voegelin, « Lettre à Strauss du 2 octobre 1934 », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, *op. cit.*, p. 33.

1195 Hans-Georg Gadamer, « Philosopher en opposition Strauss et Voegelin sur la communication et la science », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, *Ibid*, p. 284.

1196 *Idem*.

1197 Eric Voegelin, « Lettre à Leo Strauss du 24 janvier 1958 », *Ibid*, p. 133-134.

1198 Sylvie Courtine-Denamy, *De la bonne société*, *op. cit.*, p. 19.

Allemagne, « sur un ton qui voulait dire : « Comment a-t-il pu aller dans un endroit où l'Holocauste a eu lieu ? »[1199]. Leur correspondance ne reprend pas vraiment après le retour de Voegelin en Europe. Les quatre lettres restantes entre 1960 et 1964 ne concernent que des rendez-vous manqués entre les deux hommes et des remerciements d'usage pour les envois respectifs de certains de leurs ouvrages. Pour Ellis Sandoz, si leur correspondance n'a pas repris, c'est parce que « la persuasion avait atteint ses limites et qu'ils n'avaient plus grand chose à se dire compte tenu de leur désaccord fondamental »[1200].

410. À la lecture de ces lettres, on s'aperçoit que Strauss se montre beaucoup plus critique à l'endroit de Voegelin que l'inverse, même si le ton reste respectueux, chaleureux et courtois, bien qu'un peu compassé et formel[1201]. La longueur de certaines lettres de Voegelin révèle par ailleurs, comme le remarque Hans-Georg Gadamer, son besoin « de défendre ses propres intentions »[1202], face aux critiques, aux remarques dubitatives et parfois ironiques de Strauss. On constate également que Voegelin a tendance à insister sur sa proximité avec Strauss. Dans une lettre du 12 mars 1949, il écrit par exemple : « Nous sommes beaucoup plus proches que je ne le pensais au départ »[1203]. Strauss, de son côté, insiste rarement sur leurs points de convergence, et préfère se concentrer sur les aspects qui les séparent. C'est ainsi par exemple qu'il s'indigne de l'emploi que Voegelin fait du mot « existentiel »[1204], ce à quoi il répond : « Je vous jure que je ne me hasarde nullement sur les sentiers existentialistes ; nous sommes parfaitement d'accord en ce qui concerne la question de l'ontologie »[1205]. Voegelin se justifie auprès de Strauss et délaisse même par la suite ce concept. Leur relation ne semble donc pas tout à fait équilibrée. Voegelin apparait avoir beaucoup plus d'estime pour le travail de Strauss, que Strauss pour le travail de Voegelin. D'autres indices nous le montrent. Alors que Voegelin souhaite entamer une discussion avec lui au sujet de sa philosophie de l'histoire, en particulier sur le premier volume de son *Order and History*, Strauss n'en dit pas un mot – et, suivant Ellis Sandoz, il est peu probable qu'une telle discussion ait été perdue[1206]. D'autant plus que Strauss n'a jamais commenté par la suite ces ouvrages, tout comme il n'a jamais commenté *La nouvelle science du politique* (1952), pourtant issue des conférences Walgreen auxquelles il était présent lorsque Voegelin les a prononcées en 1951 à l'Université de Chicago[1207]. Les propos qui ont été

1199 Barry Cooper et Jody Bruhn (ed.), « Propos de Ernest J. Walters », *in Eric Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, University of Missouri Press, Columbia, 2008, p. 205.

1200 Ellis Sandoz, « Rationalisme médiéval ou philosophie mystique ? Réflexions sur la correspondance Strauss-Voegelin », *art. cit.*, p. 334.

1201 *Ibid*, p. 331.

1202 Hans-Georg Gadamer, « Philosopher en opposition Strauss et Voegelin sur la communication et la science », *art. cit.*, p. 286.

1203 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Leo Strauss le 12 mars 1949 », *in in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, *op. cit.*, p. 88.

1204 Leo Strauss, « Lettre adressée à Eric Voegelin le 17 décembre 1949 », *op. cit.*, p. 92.

1205 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Leo Strauss le 2 janvier 1950 », *in op. cit.*, p. 93.

1206 Ellis Sandoz, « Rationalisme médiéval ou philosophie mystique ? Réflexions sur la correspondance Strauss-Voegelin », *art. cit.*, p. 332.

1207 Sylvie Courtine-Denamy, *De la bonne société*, *op. cit.*, p. 20. L'auteur mentionne tout de même l'existence d'un texte de Strauss intitulé « Loose Notes on Eric Voegelin's The New Science of Politics », mais qui n'a jamais été publié de son vivant.

recueillis de leurs étudiants montrent enfin que si Voegelin était très élogieux à l'égard de Leo Strauss et conseillait même à ceux désireux d'approfondir leurs connaissances en philosophie politique d'aller étudier avec lui à l'Université de Chicago[1208]. Strauss, de son côté, se livrait dans ses cours à une « attaque frontale » de sa pensée[1209]. Ellis Sandoz affirme même que Leo Strauss aurait fait obstacle à la candidature de Voegelin à l'Université John Hopkins en faisant savoir qu'il était un penseur « trop controversé »[1210].

411. Nonobstant ces éléments, leur discussion exprime malgré tout ce qu'ils ont en commun, à savoir, le souhait de restaurer la théorie politique classique, et de lutter contre la pensée moderne des lumières et des positivistes. D'ailleurs, un certain nombre de leurs essais se recoupent. Par exemple, dans *La nouvelle science du politique* (1952) de Voegelin et dans *Droit naturel et histoire* (1953) de Strauss, Max Weber est la cible principale de leurs attaques (1). D'autres de leurs essais se répondent. Voegelin a par exemple écrit en 1949 une recension dans la *Review of Politics* du livre de Strauss *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's Hiero* (1948) à laquelle Strauss a répondu. C'est aussi le cas dans les articles de Voegelin sur l'« Immortalité : expérience et symbole » (1965) et « L'évangile et la culture » (1971), et de ceux de Strauss sur « Jérusalem et Athènes : Quelques réflexions préliminaires » (1967) et sur « L'influence réciproque de la théologie et de la philosophie » (1979). Ces articles, en complément de leurs échanges épistolaires, permettent de mieux dessiner les contours de leurs divergences d'interprétation au sujet des rapports – d'inconciliabilité pour Strauss et de conciliabilité pour Voegelin – entre la raison et la révélation, la philosophie et la religion, ou comme le dit Strauss, entre Athènes et Jérusalem (2). Enfin, en dépit de ce profond désaccord, Strauss et Voegelin parlent d'une seule voix lorsqu'il s'agit de condamner les interprétations faisant de Platon l'ancêtre des régimes totalitaires du XXe siècle, comme c'est le cas de Bertrand Russell, Hans Kelsen et Karl Popper (3).

1°) Une lutte commune contre les dérives de la modernité

412. L'intérêt pour la philosophie antique dont Strauss et Voegelin témoignent, va de pair avec leur rejet de la philosophie moderne. L'un et l'autre veulent « vacciner leurs étudiants »[1211] contre la décadence de la modernité, et dans cette entreprise à visée thérapeutique, leurs adversaires se trouvent être les mêmes. Il s'agit des philosophes des lumières, des positivistes, des relativistes, des historicistes et des scientistes. D'une manière générale, comme le note Ellis Sandoz, Strauss et Voegelin s'accordent sur « la déficience de la philosophie moderne et de la science de l'homme »,

---

1208 Barry Cooper et Jody Bruhn (ed.), « Propos de Ernest J. Walters », « Propos de Steintrager », *in Eric Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, *op. cit.*, p. 204-205, p. 207.
1209 *Ibid*, p. 205.
1210 Barry Cooper et Jody Bruhn (ed.), « Propos de Ellis Sandoz », *Ibid*, p. 182.
1211 Stanley Rosen, « Politique ou transcendance ? Réponse à l'historicisme », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, *op. cit.*, p. 296.

et « estiment qu'y pallier nécessite un retour aux Grecs »[1212]. Chez les deux penseurs, la philosophie des lumières porte une responsabilité de premier ordre dans le déclin philosophique de l'Occident. C'est même en réaction à la « prétention » de la philosophie des lumières selon laquelle « la science mathématique et expérimentale fournit le paradigme de la rationalité, et plus particulièrement, le paradigme pour comprendre l'être humain »[1213], que Strauss et Voegelin ont fait le choix de revenir à la tradition antique.

413. En identifiant les « difformités de la pensée moderne », ils en sont venus « à étudier les Anciens »[1214], ou pour le dire autrement, après avoir établi leurs diagnostics au sujet de « l'aliénation morale et philosophique de l'homme moderne », ils ont tous les deux cherché à exhumer « les sources spirituelles authentiques, perdues ou oubliées ou mal comprises de l'Occident »[1215]. Toutefois, leur retour à la philosophie antique ne se fait pas exactement dans les mêmes termes. On peut même dire qu'ils la comprennent très différemment. Strauss défend la *science* platonico-aristotélicienne, alors que Voegelin défend la *métaphysique* issue de la tradition judéo-chrétienne, mais qu'il détecte aussi en germes dans la philosophie antique. Strauss propose une *lecture païenne* de la philosophie antique. Ce qu'il apprécie chez elle c'est la distinction qu'elle établit entre le domaine théorique (de l'éternel et du nécessaire) et le domaine pratique (de l'éphémère et du contingent). Et ce qu'il dénonce dans la philosophie moderne, c'est d'oublier l'éternel et de se tourner vers le contingent (comme le fait l'historicisme), ou de considérer le domaine pratique comme s'il était capable d'engendrer une idée théorique (comme le fait le rationalisme des lumières)[1216]. Dans une conférence au sujet de la philosophie politique classique, Strauss déplore les dérives historicistes et relativistes de la science politique de son temps, et propose à la place de restaurer la philosophie politique classique qui avait le mérite de se préoccuper de ce qui est « bon » et « juste » : « [La philosophie politique classique], à l'inverse de la science politique d'aujourd'hui […], poursuivait des objectifs pratiques, étant guidée et s'accomplissant grâce à des « jugements de valeurs ». La tentative de remplacer la quête du meilleur ordre politique par une science politique purement descriptive ou analytique qui se garde de tout « jugement de valeur » est, du point de vue des classiques, aussi absurde que la tentative de remplacer l'art de la cordonnerie, c'est-à-dire de bonnes chaussures adaptées, par un musée des chaussures faites par des apprentis, aussi absurde qu'une médecine qui refuserait de distinguer entre la maladie et la santé »[1217]. Voegelin, comme nous le verrons par la suite, adopte une *lecture chrétienne* de la

---

1212 Ellis Sandoz, « Rationalisme médiéval ou philosophie mystique ? Réflexions sur la correspondance Strauss-Voegelin », *art. cit.*, p. 334-335.

1213 Stanley Rosen, « Politique ou transcendance ? Réponse à l'historicisme », *art. cit*, p. 299.

1214 Timothy Fuller, « Philosophie, foi et la question du progrès », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, *op. cit.*, p. 322.

1215 Thomas L. Pangle, « La science politique platonicienne chez Strauss et Voegelin », *art. cit.*, p. 356.

1216 James L. Wiser, « Raison et révélation en tant que quête et réponse : une comparaison entre Eric Voegelin et Leo Strauss », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, *op. cit.*, p. 279.

1217 Leo Strauss, « De la philosophie politique classique », *in La renaissance du rationalisme politique classique*, Conférences et essais réunis et présentés par Thomas L. Pangle, trad. de l'anglais par Pierre Guglielmina, Gallimard, Tell, Paris, 1993, p. 138.

philosophie antique au sens où son interprétation de Platon et Aristote est « éclairée par sa compréhension de la Bible »[1218]. C'est ce qui distingue le plus fondamentalement leurs deux interprétations de la philosophie grecque. Dès lors, compte tenu de cette différence, si Voegelin se bat également contre l'historicisme et le relativisme ambiants de son époque, c'est davantage la sécularisation qu'il a en tête lorsqu'il s'oppose à la pensée moderne.

414. Voegelin n'hésite pas à s'identifier à Platon dans sa lutte contre les dérives de la modernité, et à identifier les sophistes de l'Antiquité avec les lumières du XVIIIe siècle, les positivistes du XIXe siècle et les idéologues du XXe siècle. Pour lui, la philosophie de Platon doit s'interpréter comme « une résistance […] au désordre de la société environnante et à ses efforts pour restaurer l'ordre de la civilisation hellénique grâce à l'amour de la sagesse »[1219]. Son identification à Platon est visible tout au long de son œuvre, mais c'est dans le troisième volume de *Order and History*, *Plato and Aristotle*, que cela apparaît le plus explicitement. Dans ce livre, il se place clairement « dans la position de Platon »[1220]. « La situation est passionnante, [écrit Voegelin], pour ceux d'entre nous qui se trouvent dans la position de Platon et reconnaissent dans les hommes auxquels nous nous associons aujourd'hui les proxénètes intellectuels du pouvoir qui seront demain les complices de notre meurtre »[1221]. À l'instar du maitre de l'Académie qui résistait au désordre de son temps et aux théories des sophistes, Voegelin entend « restaurer la vérité de l'ordre contre le désordre engendré par la rationalité autonomisée des lumières et du positivisme »[1222], et craint, dans le climat de son époque où la *doxa* est dominante, de se retrouver victime comme Socrate[1223].

415. Pour lui, les sophistes, antiques comme modernes, ont le même défaut, celui de succomber à la *doxa*, c'est-à-dire à l'opinion, et de s'éloigner de la *sophia*, la sagesse. Mais la distinction entre les philodoxes et les philosophes revêt chez Voegelin une signification bien spécifique. Les *philodoxes* (les amoureux de l'opinion) rendent immanents les symboles de l'ordre qui, normalement, lorsqu'ils ne sont pas déformés, devraient être transcendants. À l'inverse, les *philosophes* (les amoureux de la sagesse), tels que Platon et Aristote, symbolisent de manière authentique la réalité de l'ordre transcendant, et ne se rendent donc pas coupables d'immanentiser la transcendance. Ils ne cherchent pas à réaliser le paradis sur terre en bâtissant des systèmes, ou pour reprendre les termes de Russell Kirk, ils n'annexent pas « le royaume des cieux au domaine

---

1218 Stanley Rosen, « Politique ou transcendance ? Réponse à l'historicisme », *art. cit*, p. 300.

1219 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 72.

1220 Dante Germino, « Introduction à l'édition américaine des Collected Works », *in* Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), trad. par Thierry Gontier, *op. cit.*, p. 485.

1221 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 109.

1222 Thierry Gontier, « Platonism and Augustinism. Two Sources of Voegelin's Vision of History », *in voegelinview.com*, 2015, p. 4. [Consulté le 30 mai 2019].

1223 « Me sentant moi-même une victime potentielle […] je suis, semble-t-il, allergique aux individus dans lesquels je vois mon meurtre potentiel. C'est, dans son principe, la situation qui a été magnifiquement décrite dans le *Gorgias* : lorsque le vernis du débat courtois se craque et que Socrate voit dans Calliclès sont meurtrier potentiel. En général, et aussi platoniquement, il y a le problème de la corruption des âmes par les sophistes », *in* Eric Voegelin, « Lettre adressée à Jacob Taubes le 15 mai 1953 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 162.

terrestre »[1224]. En regroupant sous la même catégorie la philosophie des lumières du XVIIIe siècle, le positivisme du XIXe siècle et les idéologies totalitaires du XXe siècle, la critique que Voegelin adresse à la modernité se montre bien plus radicale et violente que celle de Strauss qui, plus prudent dans son expression, n'en était pas moins un adversaire redoutable[1225].

2°) Une lecture chrétienne de la philosophie antique : le désaccord avec Leo Strauss

416. Voegelin et Strauss consacrent tous les deux une place privilégiée à la philosophie antique, mais leurs interprétations diffèrent très largement. L'origine de leurs divergences concerne la relation entre la raison des philosophes grecs et la foi des prophètes bibliques. Voegelin y voit deux ordres fondés pareillement sur une ouverture à l'expérience du sacré : « la société comprise sur le modèle de l'âme tendue vers son principe divin chez Platon, la société investie par le *pneuma* du Christ chez saint Paul »[1226]. Ainsi, il écrit à Strauss que « le noyau noétique est le même tant dans la philosophie classique que dans le mouvement de l'Évangile »[1227]. Voegelin tire en fait la philosophie antique vers la révélation chrétienne en les considérant l'une et l'autre comme des expériences religieuses de même nature. Dans « L'Évangile et la culture » (1971), il écrit que « tous les hommes qui ont vécu en fonction de la raison, fussent-ils Grecs (Héraclite, Socrate, Platon) ou barbares (Abraham, Élie), ont été en un sens chrétiens. Par conséquent, le christianisme n'est pas une alternative à la philosophie, il est la philosophie elle-même, parvenue à l'état de perfection ; l'histoire du Logos s'accomplit grâce à l'incarnation du Verbe dans le Christ »[1228]. Voegelin ne se contente donc pas d'affirmer que la philosophie grecque et la religion chrétienne sont d'une même nature (philosophique), il affirme aussi qu'elles ont atteint différents « degrés de différenciation », le christianisme étant à ses yeux philosophiquement supérieur à la philosophie classique.

417. Strauss voit dans la raison et la foi deux ordres irréconciliables, et estime que « toute synthèse est en fait un choix soit en faveur de Jérusalem soit en faveur d'Athènes »[1229]. Au regard de la synthèse que tente d'établir Voegelin, il est facile de constater que son choix se porte en fait sur Jérusalem. Comme nous l'avons vu, sa philosophie de l'histoire dans *Order and History* réalise cette synthèse et mériterait plutôt d'être qualifiée de théologie de l'histoire. En effet, même si Voegelin fait appartenir la philosophie grecque et la religion biblique à un même noyau noétique,

[1224] Russell Kirk, « Philosophers and Philodoxers. The World of the Polis. Plato and Aristotle by Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 497.

[1225] « L'opposition de Voegelin à la modernité témoigne d'une violence que l'on ne retrouve pas chez Strauss », *in* Thomas J.J. Altizer, « Le conflit théologique entre Strauss et Voegelin », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, *op. cit.*, p. 307.

[1226] Thierry Gontier, « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *in Noesis*, n°12, Corps et Sacré, 2007, p. 100-101.

[1227] Eric Voegelin, « L'Évangile et la culture » (1971), *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique, op. cit.*, p. 190.

[1228] *Ibid*, p. 172.

[1229] Leo Strauss, « Lettre adressée à Voegelin du 25 février 1951 », *Ibid*, p. 108.

l'anthropologie chrétienne prime à ses yeux sur l'anthropologie hellénique. C'est ce qu'il écrivait déjà explicitement à Leo Strauss en 1942[1230]. En 1950, Strauss résume son désaccord avec Voegelin : « *philosophari necesse est*, et la philosophie est radicalement indépendante de la foi – […] c'est dans cette […] thèse que réside sans doute *notre* désaccord »[1231]. Notons que, dans sa thèse de doctorat sur Jacobi (soutenue à Hambourg en 1922 sous la direction de Cassirer), Strauss établissait déjà cette distinction[1232].

418. Certes, la philosophie grecque et la tradition biblique sont pour Strauss les deux « racines de la civilisation occidentale » et renvoient toutes les deux « au bien suprême » ou à la « sagesse »[1233]. Mais, cela n'enlève rien au conflit qui existe entre elles. « La vie même de la civilisation occidentale est une vie qui se déroule entre deux codes [philosophique et biblique], dans une tension fondamentale »[1234]. Strauss cherche à rétablir les différences entre ces deux codes que des philosophes religieux comme Voegelin ont tendance à brouiller. La raison des philosophes grecs est une information humaine, au sens où la philosophie est une « quête non assistée »[1235] de la connaissance du bien, une quête qui n'est jamais séparée « du raisonnement fondé sur la perception sensible »[1236]. C'est donc une quête autonome de la vérité qui consiste à chercher de manière rationnelle. Dans la tradition philosophique, le sage est celui qui adopte un « mode de vie »[1237] dans lequel la quête des principes premiers est non seulement libre, mais aussi capable de produire une « certitude théorique »[1238]. La révélation renvoie en revanche à une information suprahumaine d'ordre mystique, transmise par l'autorité des prophètes, conservée par la foi, le respect d'un code divin particulier et la négation du caractère divin de tous les autres codes. La connaissance du bien n'a pas à être recherchée car elle a déjà été révélée par Dieu. Contrairement à la sagesse grecque qui s'appuie sur des perceptions sensibles, la sagesse biblique « s'enracine dans l'obéissance au message reçu du Dieu transcendant qui est tout puissant et inconnaissable si ce n'est par la révélation elle-même »[1239]. La sagesse biblique n'est donc pas un « mode de vie » dans lequel la quête de la connaissance est libre, mais s'apparente davantage à une stricte « discipline »[1240]. Ce n'est plus l'autorité indépendante de la raison humaine qui assure cette quête, mais « l'autorité transcendante du Dieu personnel qui se révèle aux êtres humains »[1241]. La quête de la vérité est en un sens mise

---

1230 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Strauss du 9 décembre 1942 », *Ibid*, p. 38.
1231 Leo Strauss, « Lettre adressée à Voegelin du 25 août 1950 », *Ibid*, 102.
1232 Hans-Georg Gadamer, « Philosopher en opposition Strauss et Voegelin sur la communication et la science », *art. cit.*, p. 286.
1233 Leo Strauss, « L'influence réciproque de la théologie et de la philosophie » (1979), *Ibid*, 251.
1234 *Idem*.
1235 James L. Wiser, « Raison et révélation en tant que quête et réponse : une comparaison entre Eric Voegelin et Leo Strauss », *Ibid*, p. 275.
1236 Leo Strauss, « L'influence réciproque de la théologie et de la philosophie » (1979), *art. cit.*, p. 254.
1237 *Ibid*, p. 257.
1238 *Ibid*, p. 254.
1239 David Walsh, « La tension entre raison et révélation chez Strauss et Voegelin », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique, op. cit.*, p. 384.
1240 Leo Strauss, « L'influence réciproque de la théologie et de la philosophie » (1979), *art. cit.*, p. 257.
1241 David Walsh, « La tension entre raison et révélation chez Strauss et Voegelin », *art. cit.*, p. 384.

au service de Dieu. Dès lors, dans la tradition biblique, le sage est celui qui préserve l'autorité du livre, qui craint le Seigneur et remplace la connaissance (*episteme*) par la foi (*pistis*) dans le mystère divin. « Ainsi, [conclut Strauss], la philosophie, au sens originaire et plein du terme, est-elle certainement incompatible avec le mode de vie biblique. La philosophie et la Bible sont les termes de l'alternative ou les forces antagonistes dans le drame de l'âme humaine »[1242].

419. Il n'est dès lors pas possible de soutenir, comme le fait Voegelin, qu'un philosophe peut (et même doit) être également un homme de foi. Une telle prétention est pour Strauss intenable et, celui qui la porte, doit être considéré soit comme hypocrite soit comme s'abusant lui-même[1243]. Il faut nécessairement faire un choix entre Athènes et Jérusalem, et la pseudo-synthèse de Voegelin cache mal en réalité sa préférence pour Jérusalem. Strauss affirme sans détour être un chercheur de sagesse de la classe des *philo-sophoi*, et donc d'avoir « choisi en faveur d'Athènes contre Jérusalem »[1244]. La philosophie a selon lui le mérite de « demeurer ouverte, interrogation et recherche non sectaire »[1245]. En revanche, dès que la « certitude subjective » de la vérité d'une solution n'est plus mise en doute ou interrogée, le sectaire vient remplacer le philosophe, et la foi la raison. Bref, par son engagement intégral en faveur de la philosophie grecque, Strauss s'oppose à ce que Thierry Gontier appelle « le pagano-christianisme au fondement de la méthodologie voegelinienne »[1246]. De son côté, Voegelin semble ne pas comprendre pourquoi Strauss refuse de reconnaître « la fondation prophétique (religieuse) de la philosophie » à laquelle lui adhère, car à ses yeux, il ne fait aucun doute que la raison grecque « prend sa source » dans les mêmes expériences religieuses que celles des prophètes bibliques[1247].

420. Face à l'incompréhension de Voegelin, Strauss affirme que sa « distinction entre la révélation et la connaissance humaine […] est en harmonie avec la doctrine catholique »[1248]. Mais pour Voegelin, cette dichotomie, même si elle se trouve aussi dans la théologie chrétienne, doit être considérée comme une déformation doctrinale héritée des stoïciens. C'est ce qu'il affirme dans *The Ecumenic Age* : « la déformation stoïcienne a eu une influence décisive sur la théologie chrétienne en entretenant une dichotomie entre la raison et la révélation »[1249]. Les pères de l'Eglise auraient repris à tort la distinction stoïcienne entre la « raison naturelle » des philosophes antiques et la « révélation divine » des prophètes bibliques. En procédant ainsi, la théologie chrétienne aurait « dénaturé le *Nous* platonicien en le dégradant avec imagination en une « raison naturelle », c'est-à-dire en une

1242 *Ibid*, p. 258.
1243 Timothy Fuller, « Philosophie, foi et la question du progrès », *art. cit.*, p. 325.
1244 Leo Strauss, « Jérusalem et Athènes : quelques réflexions préliminaires » (1967), *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique, op. cit.*, p. 142.
1245 Timothy Fuller, « Philosophie, foi et la question du progrès », *art. cit.*, p. 320.
1246 Thierry Gontier, « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 101.
1247 Eric Voegelin, « Lettre à Strauss du 21 février 1951 », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique, op. cit.*, p. 107.
1248 Leo Strauss, « Lettre à Voegelin du 4 juin 1951 », *Ibid*, p. 119.
1249 Eric Voegelin, *The Ecumenic Age* (1974), *op. cit.*, p. 96.

source de vérité subsidiaire par rapport à la source primordiale qu'est la révélation »[1250]. Voegelin ajoute que par cet « oubli imaginatif, la tension révélatrice dans la vision du *Nous* de Platon […] a été éclipsée, afin que l'Eglise monopolise la révélation »[1251]. La distinction a donc été récupérée de façon non critique par les pères de l'Eglise car elle leur permettait de garantir à la religion chrétienne l'exclusivité de la révélation divine. Mais en réalité, écrit Voegelin, « il n'y rien de « naturel » dans l'illumination noétique de la conscience chez Platon et Aristote ; les deux penseurs étaient clairs sur le caractère théophanique de l'événement »[1252]. En d'autres termes, il n'y a pas de différence de nature entre les expériences noétiques des philosophes et les expériences pneumatiques des prophètes, car Dieu se révèle de diverses manières[1253]. Les expériences théophaniques ne se limitent pas à la théologie, elles concernent aussi la philosophie. En l'occurrence, les deux types d'expérience que sont la philosophie classique et la révélation biblique permettent à ses yeux d'apprécier pareillement la théophanie, c'est-à-dire la manière dont le divin se manifeste dans la conscience humaine. C'est la raison pour laquelle il estime que le noyau noétique est le même tant dans la philosophie classique que dans le mouvement de l'Évangile : « on y trouve le même champ de traction et de traction opposée, […] la même conscience de l'existence dans un entre-deux de participation humaine et divine, et la même expérience de la réalité divine en tant que centre de l'action dans le mouvement qui va de la question à la réponse »[1254].

421. Bref, s'il y a une distinction entre la raison et la révélation, elle n'est pour Voegelin que de degré, et non de nature. Cela signifie que les expériences théophaniques du Christ ont donné lieu à une symbolisation de l'ordre transcendant qui est de meilleure facture que celle obtenue au moyen des expériences théophaniques de Platon. Même si Platon n'est pas loin d'anticiper la distinction entre les ordres temporel et spirituel qui fut ensuite au cœur de la chrétienté médiévale, « l'ordre de la *République* n'envisage pas une telle différenciation »[1255]. Toutefois, chez le Christ comme chez Platon, Voegelin ne perçoit aucune différence « en ce qui concerne la structure de la réalité symbolisée »[1256]. La structure reste identique, mais la « dynamique spirituelle » a radicalement changé avec la révélation chrétienne « grâce à l'irruption extraordinairement divine de Jésus »[1257]. Pour parler le langage utilisé dans sa philosophie de l'histoire, les expériences du Christ sont pour lui *plus différenciées*, ou *moins compactes*, que celles disponibles chez Platon, bien qu'elles appartiennent néanmoins au même complexe d'expériences théophaniques. Comme l'écrit Timothy Fuller, « le christianisme de Voegelin est philosophique dès le départ, c'est un prolongement de la spéculation

1250 Eric Voegelin, *In Search of Order* (1987), *in* Coll. Works, Volume 18, *op. cit.*, p. 58.
1251 *Idem*.
1252 Eric Voegelin, *The Ecumenic Age* (1974), *in* Coll. Works, Volume 17, *op. cit.*, p. 96.
1253 « Platon était parfaitement clair que ce qu'il faisait sous la forme d'un mythe est une révélation. Il ne l'a pas inventé par la raison naturelle ; le Dieu parle (vous pouvez trouver cela déjà chez Hésiode). Le Dieu parle comme au prophète ou à Jésus », *in* Eric Voegelin, « Conversations with Eric Voegelin at the Thomas More Institute for Adult Education in Montreal » (1967), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 301.
1254 Eric Voegelin, « L'Évangile et la culture » (1971), *art. cit.*, p. 190-191.
1255 Dante Germino, « Introduction à l'édition américaine des Collected Works », *art. cit.*, p. 473.
1256 Eric Voegelin, « Immortalité : expérience et symbole » (1965), *art. cit.* p. 235.
1257 Eric Voegelin, « L'Évangile et la culture » (1971), *art. cit.*, p. 191.

philosophico-théologique au sein de laquelle Socrate, Platon, Aristote, les Prophètes, et Paul jouent selon lui des rôles indispensables »[1258]. Voegelin tire donc la philosophie grecque vers la révélation chrétienne en l'interprétant comme une expérience théophanique, tout en maintenant la supériorité de la seconde sur la première. D'une certaine manière, en ne confondant pas la raison et la révélation, c'est-à-dire en conservant la distinction entre la philosophie et la religion, Strauss s'éloigne de la *Weltanschauung* romantique à tendance mystico-religieuse que semble en revanche épouser Voegelin. En assimilant comme le fait Voegelin la raison grecque avec la révélation biblique, on retrouve en effet le « refus de l'inconcilié » par lequel nous caractérisions la pensée romantique.

422. Comme le note Dominique Weber, les thèses voegeliniennes ont provoqué « quelques perplexités »[1259]. Les réserves émises par Strauss au sujet de son interprétation de la philosophie grecque, et en particulier de Platon, ne sont pas un cas isolé. Strauss reproche essentiellement à Voegelin de faire de Platon un penseur religieux, et dans le même sens, Hannah Arendt, lorsqu'elle le qualifie de « platonisant moderne » dans *La crise de la culture* (1967), vise sa façon d'interpréter Platon comme s'il avait anticipé intuitivement la révélation divine chrétienne[1260]. Toutefois, mis à part cet indépassable désaccord, Strauss et Voegelin sont à l'unisson lorsqu'il s'agit de défendre Platon contre tous ceux qui voyaient en lui l'ancêtre des totalitarismes.

3°) Contre la lecture de Platon comme ancêtre des totalitarismes : l'accord avec Leo Strauss

423. Dans une lettre envoyée en 1956 à Robert Heilman, Voegelin évoque l'état de délabrement dans lequel se trouve à ses yeux la philosophie et la science politique au lendemain de la seconde guerre mondiale : « je ne sais pas à quel point la situation est mauvaise dans votre champ [la littérature américaine] ; mais en philosophie et en science politique, nous sommes ensevelis sous le flot d'une littérature qui interprète par exemple Platon comme un fasciste, un socialiste ou un constitutionnaliste, sans même essayer d'analyser consciencieusement la structure d'un de ses dialogues »[1261]. L'année suivante, dans *Platon et Aristote*, Voegelin s'identifie à Platon et entreprend de le défendre (de se défendre ?) contre tous ceux qui interprètent *La République* comme le pendant philosophique des régimes totalitaires du XXe siècle (communisme et national-socialisme). Lorsqu'il écrit que l'œuvre de Platon est « en notre temps sujette à d'innombrables fautes d'interprétation ainsi qu'à des diffamations pures et simples »[1262], Voegelin pense très probablement aux travaux de Karl Popper, qui est sans doute l'auteur le plus connu pour avoir soutenu cette thèse en 1945 dans *The Open Society and Its enemies. The Spell of Plato* (Volume 1). Mais Popper n'était pas le

[1258] Timothy Fuller, « Philosophie, foi et la question du progrès », *art. cit.*, p. 318-319.
[1259] Dominique Weber, *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, PUPS, Paris, 2007, p. 15.
[1260] Hannah Arendt, *La crise de la culture* (1961), *op. cit.*, p. 167.
[1261] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Robert Heilman le 24 juillet 1956 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 288.
[1262] Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, note 1, p. 176.

seul philosophe à proposer une telle lecture rétrospective de Platon, ni même le premier. Bertrand Russell et Hans Kelsen avaient rapproché Platon des totalitarismes avant lui, bien que de façon plus éparse et moins systématique. Popper se réfère d'ailleurs à plusieurs écrits de Kelsen, dont « Platonic Love » (1942) qu'il qualifie de « brillant article » et d'« excellente analyse » d'ordre psychologique sur le désir de pouvoir chez Platon[1263].

424. Bertrand Russell a très tôt mis en rapport la philosophie platonicienne et les totalitarismes du XXe siècle. En 1920, dans *Pratique et théorie du bolchévisme*, il écrivait déjà : « Mais aucun précédent historique ne rappelle le régime bolchevik autant que la *République* de Platon. Le parti communiste correspond aux gardiens, les soldats jouent à peu près le même rôle dans l'un et dans l'autre ; on s'efforce, en Russie, d'organiser la vie de famille plus ou moins d'après les idées de Platon. […] le parallèle est extraordinairement frappant entre la République de Platon et le régime que les meilleurs d'entre les bolcheviks s'efforcent de créer »[1264]. Dans *Unpopular Essays* (1950), après une mention très élogieuse au sujet des livres de Popper[1265], Russell réitère son interprétation de Platon en élargissant au national-socialisme le parallèle qu'il avait établi entre *La République* et le bolchévisme. Sans craindre aucunement l'anachronisme, il affirme souhaiter « traiter [Platon] avec aussi peu de révérence que s'il était un avocat contemporain anglais ou américain du totalitarisme »[1266]. *La République* est une « utopie », « la première d'une longue série »[1267], que Platon a imaginée sur le modèle de la constitution de Sparte, et que Russell qualifie sans hésitation de « tract totalitaire »[1268]. Russell explique qu'au moyen d'un « brouillard métaphysique », Platon est parvenu à masquer la dimension idéologique de son travail en lui donnant « une apparence impersonnelle et désintéressée qui a trompé le monde durant des lustres »[1269]. Lénine et Hitler sont quant à eux décrits comme des « disciples » fournissant une « exégèse pratique »[1270] à *La République* de Platon.

425. Dans un article de Kelsen sur « la justice platonicienne » (1932), on trouve en creux l'interprétation faisant de Platon l'ancêtre des totalitarismes. Pour Kelsen, Platon est un métaphysicien en philosophie (à la recherche du salut individuel) et un autocrate en politique (avec la prétention à gouverner en maitre). Ces deux éléments, apparemment contradictoires, se combinent chez lui de la façon suivante : « le salut de l'homme élu qui a la grâce et qui réside dans la vision du Bien devient le secret du chef et par là le salut de tous les autres aussi qui sont sous sa

---

1263 Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Volume 1: Plato* (1945), Routledge and Kegan, London, 1974, p. 284 et p. 313.
1264 Bertrand Russell, *Pratique et théorie du bolchevisme* (1920), trad. en français par Pierre André, Éditions du Croquant, Paris, 2014, p. 44.
1265 Bertrand Russell, *Unpopular Essays*, Allen & Unwin, London, 1950, p. 16.
1266 *Ibid*, p. 125.
1267 *Idem*.
1268 *Ibid*, p. 16.
1269 *Ibid*, p. 18.
1270 *Ibid*, p. 16.

conduite »[1271]. Sa philosophie aboutit donc à la soumission absolue des hommes à l'autorité d'un chef charismatique, en l'occurrence le philosophe-roi tel que décrit dans *La République*, car lui seul connait le Bien. Dès lors, « la mystique de Platon, expression parfaite de l'irrationalisme, est [pour Kelsen] la justification de sa politique anti-démocratique, l'idéologie de toute autocratie »[1272]. L'absolutisme philosophique de Platon se répond dans son absolutisme politique, et vient s'opposer au relativisme des valeurs qui, pour Kelsen, va de pair avec le régime démocratique.

426. La conclusion de son article redouble d'intérêt lorsqu'on la situe dans le contexte historique de son écriture. D'un ton résigné, Kelsen note quelques mois avant l'accession d'Hitler au pouvoir, que la pensée absolutiste, irrationaliste et idéaliste de Platon structure encore les esprits, et les structurera probablement encore longtemps. Même si la philosophie de Platon a été réfutée par la pensée rationaliste des sophistes d'abord et des lumières ensuite, elle semble avoir résisté à toutes les attaques. Pour Kelsen, il n'existe pas de justice absolue que réaliserait un Etat idéal, mais uniquement des intérêts et des conflits d'intérêts, qui se résolvent soit par la lutte, soit par le compromis. Toutefois, l'histoire depuis ses débuts montre que l'homme n'est jamais parvenu à dépasser définitivement la croyance en une justice absolue. D'une façon très kantienne, cette croyance lui semble être une illusion indéfectible face à laquelle la science rationnelle ne peut rien faire. La science rationnelle ne pourra en effet jamais répondre positivement aux questions concernant l'essence de la justice que les hommes se poseront toujours. La philosophie que promeut Platon est donc pour Kelsen idéaliste et illusoire. « Si c'est une illusion, c'est alors une illusion plus forte que toute réalité. Pour la plupart des hommes, en effet, et peut-être pour l'humanité entière, la solution d'un tel problème ne réside pas nécessairement dans un concept, dans une réponse à une question posée par la raison. C'est pourquoi l'humanité ne se contentera probablement jamais de la réponse des sophistes et qu'elle cherchera toujours, malgré le sang qu'il lui faudra verser et les larmes qu'il lui faudra répandre, le chemin qu'a pris Platon, le chemin de la religion »[1273]. À la manière de Freud, Kelsen fait de la religion une illusion qui résiste à la connaissance, même si on sait qu'elle est irrationnelle. Notons aussi que, comme Voegelin, Kelsen fait de Platon un penseur religieux, ce qui aurait probablement dérangé un spécialiste de la philosophie antique tel que Strauss. Ce dernier avait par exemple fait observer à Voegelin que le terme de « religion » n'existait pas en grec à l'époque de Platon[1274]. Bien évidemment, Kelsen et Voegelin rapprochent la philosophie de Platon de la religion dans des intentions très différentes. En le qualifiant de penseur religieux, Kelsen entend disqualifier son travail en tant qu'irrationalisme, alors que pour Voegelin, le fait qu'il soit un penseur religieux participe à la grandeur de sa philosophie. Dès lors, il ne le disqualifie pas en tant qu'irrationaliste comme Kelsen, mais fait au contraire de lui un « réaliste spirituel »[1275]. On retrouve ici chez Voegelin ce qui se trouve au cœur

[1271] Hans Kelsen, « La justice platonicienne », *in Revue philosophie de la France et de l'étranger*, Tome 114, 1932, p. 395.
[1272] *Idem*.
[1273] *Ibid*, p. 396.
[1274] Leo Strauss, « Lettre de Strauss à Voegelin du 25 février 1951 », *op. cit.*, p. 108.
[1275] Dante Germino, « Introduction à l'édition américaine des Collected Works », *art. cit.*, p. 466.

de son désaccord avec Strauss : la confusion entre la foi et la raison, et l'interprétation chrétienne de Platon qui en découle.

427. Dans un article intitulé « Platonic Love » (1942), Kelsen refuse de considérer Platon comme un véritable théoricien ou comme un scientifique. À ses yeux, il s'agit plutôt d'un idéologue politique. Apporter une explication scientifique à la réalité empirique n'est pas du tout le problème de Platon. Ce qui l'intéresse, c'est « la valeur transcendante, le devoir-être éthico-politique qui implique la volonté, et non la connaissance »[1276]. Platon n'est pas un psychologue ou un sociologue attentif à la réalité sociale, mais un « prêcheur de justice »[1277]. Kelsen considère donc que, dans la philosophie platonicienne, la « volonté de puissance »[1278], c'est-à-dire la volonté de dominer les hommes, est plus forte que le besoin de connaître le monde. L'emploi de cette expression – *Will to Power* – est très probablement une référence à la formule nietzschéenne – *Wille zur Macht* – qui à l'époque avait été mise au service de la propagande nazie. C'est cette « volonté de puissance » qui, selon Kelsen, est l'attitude psychique prédominante chez Platon. C'est elle qui le conduit à faire primer le vouloir sur le savoir, la volonté sur la connaissance, et qui *in fine* fait de sa philosophie une œuvre de « propagande politique »[1279]. Pour Kelsen, Platon ne poursuit qu'un objectif, celui de justifier la domination politique du philosophe-roi[1280]. Ce long article d'une centaine de pages se termine par un portrait de Platon qui est loin d'être flatteur. « Ce qui est repoussant » dans la philosophie platonicienne, écrit Kelsen, c'est le « terrorisme intellectuel sans égal » qu'elle implique[1281]. Même s'il ne connecte pas explicitement la philosophie de Platon avec le totalitarisme national-socialiste qui l'avait contraint à s'exiler aux Etats-Unis deux ans plus tôt, Kelsen fait clairement apparaître son « caractère tyrannique »[1282] et avait très probablement en tête les événements politiques de son temps.

428. Au lendemain de la seconde guerre mondiale, Kelsen fait explicitement de Platon l'ancêtre des régimes totalitaires du XXe siècle. Dans « What is Justice ? » (1952), il s'oppose à l'interprétation du théologien protestant Emil Brunner pour qui l'Etat totalitaire est la « conséquence inéluctable » d'un « positivisme vide de foi et inamical vis-à-vis de la métaphysique et de la religion »[1283]. Afin de défendre la conception positiviste et relativiste du monde que Brunner, aux côtés de Strauss et de Voegelin, tenait pour responsable du totalitarisme, il invoque pour la première fois *The Open Society and its Enemies. The Spell of Plato* (1945) de Popper[1284]. En se fondant

---

1276 Hans Kelsen, « Platonic Love », *in American Imago*, Vol. 3, n°1/2, 1942, p. 86.
1277 *Idem*.
1278 *Ibid*, p. 76.
1279 *Ibid*, p. 88.
1280 *Ibid*, p. 85.
1281 *Ibid*, p. 105.
1282 *Idem*.
1283 Emil Brunner, *Justice and the Social Order* (1945), trad. par Mary Hottinger, The Lutterworth Press, Cambridge, 2002, p. 16.
1284 Hans Kelsen, « What is Justice ? » (1952), *art. cit.*, note 20, p. 376.

sur cet ouvrage, Kelsen fait de la « doctrine anti-relativiste des idées » qu'on trouve dans « l'Etat idéal » de Platon, et qui implique la croyance en une justice absolue, « le prototype de l'Etat totalitaire »[1285]. Trois ans plus tard, dans « Foundations of Democracy » (1955), il ne se réfère plus explicitement à Popper, mais continue à considérer l'Etat idéal de Platon comme l'archétype de toute autocratie totalitaire[1286].

429. Comme nous le verrons ultérieurement, Kelsen s'est radicalement opposé dans les années 1960 à l'emploi du concept de « religion politique » ou de « religion séculière » par lequel certains auteurs, tels que Voegelin ou Aron, tentaient d'interpréter les régimes totalitaires. Toutefois, dans cet article de 1955, même si Kelsen n'utilise pas explicitement ce concept, il s'autorise à faire l'analogie entre l'absolutisme des totalitarismes et l'absolutisme des religions : « Là où l'idéologie politique d'un gouvernement autocratique et totalitaire ne permet pas de recourir à l'absolu d'une religion historique, comme dans le national-socialisme ou le bolchévisme, elle présente une disposition non dissimulée à assumer elle-même un caractère religieux en absolutisant sa valeur fondamentale : l'idée de nation, l'idée de socialisme »[1287]. Dans ce passage, Kelsen interprète clairement le national-socialisme et le bolchévisme comme des ersatz de religions dans lesquels on retrouve le même absolutisme des valeurs. Dans les deux cas, l'existence de valeurs absolues est affirmée, soit ces valeurs sont « transcendantes » (pour les religions authentiques) soit « immanentes » (pour les religions politiques). C'est cet absolutisme des valeurs véhiculé par les religions qui, pour Kelsen, est à la racine des totalitarismes, et en aucun cas le relativisme des valeurs auquel lui adhère.

430. La critique la plus fréquente à l'égard de ceux qui analysent Platon comme le précurseur des régimes totalitaires du XXe siècle, est de les taxer d'anachronisme. Mais Kelsen ne tombe pas vraiment sous le coup de cette critique, tout du moins dans cet article. Il n'affirme pas que Platon était un nazi en puissance ou un idéologue totalitaire avant l'heure. En revanche, il explique que les idéologies totalitaires du XXe siècle se sont historiquement reconnues dans l'absolutisme philosophique de Platon. Le défaut d'anachronisme semble donc évité. Platon n'était pas un idéologue totalitaire, mais les idéologues totalitaires ont bien été inspirés par Platon. « Les idéologues totalitaires, [écrit Kelsen], se sont toujours référés à l'absolutisme philosophique de Platon et ont reconnu dans l'Etat platonicien le modèle pour leurs propres schémas politiques »[1288]. Notons que c'est aussi ce que nous avons constaté, à la suite de Johann Chapoutot, en particulier s'agissant des cercles néoromantiques de Stefan George et de Othmar Spann qu'a fréquentés

1285 *Ibid*, p. 377.
1286 Hans Kelsen, « Foundations of Democracy », *in Ethics*, Volume 66, n°1, 1955, p. 29, 42 et 43.
1287 *Ibid*, p. 27.
1288 *Ibid*, p. 42.

Voegelin durant sa jeunesse, dont les dimensions autocratique et platonicienne étaient, comme nous l'avons vu, exacerbées.

431. Enfin, dans une note de bas de page de ce long article sur les « Fondations de la démocratie », on trouve une critique adressée à Voegelin qui mérite d'être ici commentée. Kelsen note en premier lieu que, dans *La nouvelle science du politique* (1952), Voegelin suggère de se reposer, non pas sur le positivisme « destructeur » et sa neutralité axiologique, mais plutôt sur les méthodes de « spéculation métaphysique » et de « symbolisation théologique » qu'on trouve chez Platon, Aristote et Thomas d'Aquin. Or, ajoute-t-il, « cette suggestion ne devrait pas être acceptée sans prendre en considération les résultats des philosophies politiques de ces autorités »[1289]. On comprend ici que, pour Kelsen, le choix des auteurs auxquels Voegelin recourt dans son travail présente une certaine ambiguïté politique. Platon, Aristote et Thomas d'Aquin ont à ses yeux développé une conception absolutiste et métaphysico-religieuse du monde dont les régimes autocratiques et totalitaires sont le pendant politique. Bref, de telles références soulèvent de la part de Kelsen une forme de suspicion au sujet des intentions politiques réelles de Voegelin.

432. C'est Popper qui a proposé l'interprétation la plus aboutie de Platon comme ancêtre des totalitarismes du XXe siècle. C'est aussi lui qui a essuyé les critiques les plus violentes, notamment de la part de Voegelin et de Strauss. Popper s'est expliqué longuement sur l'assimilation qu'il fait entre *La République* de Platon et les régimes nazi et communiste. On peut remarquer d'ailleurs qu'il a anticipé le concept de « totalitarisme » qui était encore incertain avant son emploi rendu systématique par Arendt dans les années 1950[1290]. L'attaque contre Platon à laquelle il se livre a souvent paru injuste et anachronique, mais il faut comprendre que Popper considérait *The Open Society* comme son « effort de guerre »[1291]. Il a vu en Platon, mais aussi en Hegel qui est traité plus sévèrement encore que le philosophe grec, les deux philosophies « inspiratrices du romantisme totalitaire »[1292]. L'interprétation de Popper n'est d'ailleurs pas la première allant dans ce sens, et il mentionne à plusieurs reprises des historiens de la philosophie comme Crossman, Joad et Gomperz qui avaient pointé le caractère parfaitement réactionnaire des doctrines de *La République*.

433. Popper relie le totalitarisme de Platon à sa volonté d'arrêter tout changement social, à son holisme ou à son collectivisme ainsi qu'à son rejet de la démocratie. Il s'explique par ailleurs sur le choix du terme « totalitarisme ». Dans le chapitre 6, on trouve une liste des principaux éléments du programme politique de Platon qui justifient à ses yeux l'emploi du terme

---

1289 *Ibid*, note 69, p. 97.
1290 Dans le même sens, voir : Jean Baudouin, *Karl Popper*, PUF, que-sais-je, Paris, 1989, p. 60.
1291 Karl Popper, *La quête inachevée* (1974), trad. de l'anglais par Renée Bouveresse, Calmann-Lévy, Paris, 1981, p. 165.
1292 Renée Bouveresse, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Vrin, Paris, 1998, p. 154.

« totalitaire »[1293]. En premier lieu, on trouve la stricte division des classes ou des parties de la Cité, à savoir la classe des gouvernants et des gardiens qui doit être séparée du troupeau humain. En second lieu, le destin de la Cité est identifié avec celui de la classe gouvernante. Platon exprime un intérêt exclusif pour cette classe et pour son unité. Son souhait est d'éviter tout changement social et aussi toute division et tout conflit dans la Cité. Le holisme, c'est-à-dire l'idée que « l'individu doit se soumettre aux intérêts du tout, que ce soit l'univers, la Cité, la tribu, la race ou tout autre corps collectif »[1294], aboutit chez Platon à faire de l'intérêt de la Cité l'ultime critère de la moralité. On peut ajouter aussi les règles rigides pour l'éducation de cette classe, et la collectivisation des intérêts de ses membres (abolition des richesses privées et dissolution de la famille). On peut mentionner aussi un strict eugénisme, c'est-à-dire une politique raciale, de façon à éviter la dégénérescence des membres de la Cité. En troisième lieu, Platon prévoit un contrôle et une censure de toutes les activités intellectuelles et artistiques au sein de la Cité, couplés à une propagande continue visant à modeler et unifier leurs esprits. C'est dans ce cadre qu'intervient le « beau mensonge » de Platon. En quatrième lieu, la Cité doit être autosuffisante, elle doit viser à l'autarcie économique car, autrement, les gouvernants risqueraient d'être dépendants des marchands, ce qui saperait leur pouvoir et compromettrait l'unité et la stabilité de la Cité. Popper conclut cette présentation en affirmant : « ce programme peut, je pense, être décrit honnêtement comme totalitaire »[1295].

434. Notre attention se tourne essentiellement vers la politique raciale et le « beau mensonge » dans la mesure où ces éléments sont ceux qui ont été les plus critiqués comme anachroniques dans l'interprétation de Popper. Popper montre bien que Platon fait du mensonge et de la tromperie pour le bien de la Cité, un privilège exclusif des gouvernants. Platon écrit en effet : « Et s'il appartient à d'autres de mentir, c'est aux chefs de la Cité, pour tromper, dans l'intérêt de la Cité, les ennemis ou les citoyens ; à toute autre personne le mensonge est interdit »[1296]. Le mensonge est donc présenté comme une sorte de remède que le médecin doit avoir le courage d'administrer pour préserver le bien de la Cité. Platon conçoit sa mission politique comme celle d'un médecin et d'un sauveur du corps malade de la société[1297]. Ce « noble mensonge »[1298], comme le traduit Robert Baccou, se présente sous la forme d'un mythe qui est fabriqué par Platon pour servir sa Cité idéale. Ce mythe raconte que les hommes sont tous frères car tous autochtones nés de la même Terre. Il vise donc à créer l'unité sociale. Mais il dit aussi que les individus sont composés de mélanges de métaux de valeurs différentes (airain, argent et or), et que généralement, les individus composés en majorité de tel métal engendrent des enfants du même métal. Les métaux sont donc des caractéristiques héréditaires qu'il semble tout à fait possible d'interpréter comme étant de nature raciale. Cependant, il peut y avoir des exceptions. Si un enfant composé d'or ou d'argent nait dans

1293 Karl Popper, *The Open Society. The Spell of Plato* (1945), *op. cit.*, p. 86-87.
1294 *Ibid*, p. 100.
1295 *Ibid*, p. 87.
1296 Platon, *La République*, *op. cit.*, Livre III, 389b, p. 82.
1297 Karl Popper, *The Open Society. The Spell of Plato* (1945), *op. cit.*, p. 139.
1298 Platon, *La République*, *op. cit.*, Livre III, 414c, p. 117.

la classe inférieure, il recevra malgré tout l'éducation destinée aux futurs gouvernants. Ce mythe vise en fait à justifier et à rendre acceptables les inégalités de statut entre les membres de la Cité. Il a donc une fonction idéologique, celui de justifier les inégalités. Popper considère que ce mythe doit être raconté et qu'on doit le faire croire par tous les membres de la société, ce qui sera possible à long terme et au bout de plusieurs générations. C'est donc un instrument de « propagande » politique[1299]. Popper rapproche même ce mythe des métaux du « mythe de la terre et du sang » des nationaux-socialistes[1300]. Par ailleurs, Il insiste sur le fait que Platon fabrique des croyances de type mythique et religieux dans le but de soumettre le peuple. Il parle même de l'« opportunisme »[1301] de Platon et le rapproche de sophistes tels que Critias, pour qui les religions étaient des inventions humaines destinées à soumettre le peuple[1302].

435. Malgré la vivacité avec laquelle certains commentateurs ont condamné l'ouvrage de Popper, celui-ci n'a pas du tout eu l'intention d'écrire un livre polémique. Dans la préface de la première édition, il affirme que son intention n'est pas celle de diminuer les grands penseurs de l'humanité mais, ajoute-t-il, « si notre civilisation doit survivre, nous devons rompre l'attitude de déférence envers les grands hommes »[1303]. Dans la préface de la seconde édition, il juge nécessaire de critiquer Platon et de rompre avec « l'adoration générale dont était l'objet le divin philosophe »[1304]. Toutefois, cela n'empêche pas que, pour Popper, Platon est l'un des plus grands philosophes de l'histoire, même si son influence a été plutôt négative. Il explique par ailleurs dans son autobiographie qu'avant de rédiger *The Open Society*, il a fait une relecture attentive de tous les textes de Platon[1305], et le lecteur peut constater par lui-même la minutie du travail, le nombre et la précision des références ainsi que la longueur des notes rassemblées en fin de volume (116 pages pour un volume de 361 pages). Il semble donc difficile de le comprendre comme un pamphlet ou un livre d'humeur exprimant un rejet épidermique de l'auteur de *La République*.

436. Dans la correspondance entre Strauss et Voegelin, une anecdote au sujet de Popper est édifiante. Dans une lettre du 10 avril 1950, Strauss s'en prend très sévèrement à l'interprétation que Popper a fait de Platon. Il écrit à Voegelin que Popper, lors de la conférence qu'il a tenue à l'université de Chicago, « était en dessous de tout : du positivisme le plus édulcoré et sans vie essayant de se donner du courage, allié à une totale incapacité à penser « rationnellement » alors qu'il se fait passer pour du « rationalisme » – c'était vraiment mauvais ». Il poursuit son propos en affirmant : « Je ne peux pas croire qu'un tel homme ait jamais pu écrire quoi que ce soit de valable, alors même qu'il semble que ce soit un devoir professionnel que de se familiariser avec sa

1299 Karl Popper, *The Open Society. The Spell of Plato* (1945), *op. cit.*, p. 141.
1300 *Ibid*, p. 139.
1301 *Ibid*, p. 143.
1302 *Ibid*, p. 142.
1303 Karl Popper, « Préface à la première édition » (1943), *op. cit.*, p. vii.
1304 Karl Popper, « Préface à seconde édition » (1950), *op. cit.*, p. viii.
1305 Karl Popper, *La quête inachevée* (1974), *op. cit.*, p. 169.

production »[1306]. Voegelin répond rapidement. Sa lettre date du 18 avril 1950 et est surprenante par sa violence. Il qualifie son livre de « foutaise impudente et dilettante » dont « chacune de ses phrases constitue un scandale », et ajoute que son idée de société ouverte est « de la camelote idéologique »[1307]. Multipliant les attaques, Voegelin poursuit en déclarant que « Popper manque à ce point de culture philosophique, c'est un bagarreur idéologique si primitif, qu'il est incapable, même approximativement, de reproduire correctement le contenu d'une page de Platon »[1308]. La violence dans les propos de Voegelin ne s'arrête pas là, il termine sa lettre en désignant Popper de « produit typique de l'intellectuel raté ; sur le plan spirituel, les expressions qui le caractérisent sont celles de coquin, d'insolent, de voyou ; enfin, pour s'en tenir à la compétence technique, en tant que fragment de l'histoire de la pensée, c'est un dilettante et, comme tel, un bon à rien »[1309]. Le 8 août 1950, Strauss répond à Voegelin que grâce à sa lettre du 18 avril, son ami Kurt Riezler, à qui il l'a montrée, a usé de toute son influence pour s'opposer à la nomination de Popper à l'université de Chicago, et lui dit : « Vous avez ainsi contribué à éviter un scandale »[1310]. Il semble que le livre de Popper ait été perçu par l'un et l'autre comme un « sacrilège », tant est grande leur vénération des textes de Platon. D'ailleurs, ils ne sont pas les seuls, ce livre en avait choqué beaucoup d'autres. Dans tous les cas, Strauss et Voegelin ne sortent pas grandis de cet épisode.

437. Dans *Platon et Aristote*, Voegelin répond aux suspicions modernes de totalitarisme dont le philosophe grec fait l'objet. S'opposant principalement aux thèses de Popper sur l'eugénisme et le « beau mensonge », il prétend en proposer une interprétation plus authentique qui exempterait Platon de tout soupçon. À ses yeux, la lecture poppérienne de Platon est un produit typique de la philosophie moderne et un exemple parfait de l'incapacité des modernes à comprendre le maitre de l'Académie tel que lui-même se comprenait. « Nous modernes, semble nous dire Voegelin, sommes à ce point imprégnés d'un préjugé immanentiste et activiste qu'il nous est difficile de pénétrer dans l'univers du discours platonicien, avec le silence en son centre et son sentiment d'une harmonisation contemplative à la structure de l'ordre cosmique »[1311]. Contrairement aux interprétations modernes, *La République* de Platon ne fournit pas un « idéal » qu'auraient tenté ensuite de réaliser les comités d'action du XXe siècle, mais un « paradigme », au sens d'un modèle, ce qui est tout autre : « le modèle est vrai parce qu'il exprime la réalité de l'ordre dans l'âme du philosophe. Et l'existence de Platon, comme celle de l'ordre de son âme n'est pas un « idéal » mais un fait historique »[1312].

1306 Leo Strauss, « Lettre à Voegelin du 10 avril 1950 », *in L. Strauss – E. Voegelin. Correspondance 1934-1964. Foi et philosophie politique*, *op. cit.*, p. 97.

1307 Eric Voegelin, « Lettre à Strauss du 18 avril 1950 », *Ibid*, p. 98.

1308 *Idem*.

1309 *Ibid.*, p. 99.

1310 Leo Strauss, « Lettre à Voegelin du 8 août 1950 », *Ibid*, p. 99.

1311 Dante Germino, « Introduction à l'édition américaine des Collected Works », *art. cit.*, p. 475.

1312 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 179.

438. Popper aurait déformé le contenu symbolique des dialogues en les lisant de façon anachronique. Pour Voegelin, l'eugénisme chez Platon n'a rien à voir avec la politique d'épuration raciale menée par les nazis. Chez Platon, c'est un symbole cosmologique, et non un symbole biologique[1313]. Le « corps » avait pour lui « une importance suprême en tant que médium au sein duquel la mesure se réalisait sur un mode invisible »[1314]. Platon ne peut donc pas être taxé de « racisme » au sens moderne du terme, contrairement à l'accusation que même Toynbee avait osé formuler dans les volumes I et III de *A Study of History* (1934)[1315]. La langue du mythe, nous dit Voegelin, s'est opacifiée en transitant « dans l'esprit des fondamentalistes éclairés [*Enlightened Fundamentalists*] »[1316]. Nul doute que cette dénomination vise à connoter péjorativement la philosophie des lumières[1317]. Pour Voegelin, la pensée des lumières a eu pour effet de « détruire la philosophie, car la philosophie a par définition son centre dans les expériences de la transcendance »[1318]. Or, ces expériences de la transcendance échappent désormais complètement aux lecteurs modernes de Platon. Le livre de Popper en est à ses yeux une parfaite illustration.

439. L'interprétation de Voegelin ne change pas vraiment au sujet du « noble mensonge ». Il ne s'agit pas d'un prototype de propagande nazie, mais d'un mythe cosmologique, ce qui n'a rien à voir. Selon lui, le symbole platonicien du « beau mensonge » est comparable avec le symbole chrétien du « corps mystique du Christ ». Le « beau mensonge » signifie que « tous les hommes sont frères » malgré leurs différences[1319]. Et le « corps mystique du Christ » chez Saint Paul implique l'idée « qu'en dépit de la différence de talents dont ils ont été dotés, ils sont tous les membres du corps unique du Christ »[1320]. Platon est donc bien plus proche du Christ que d'un idéologue totalitaire. Voegelin fait même ici une défense « chrétienne » de Platon. Popper notait que « Platon était considéré par les chrétiens comme un chrétien avant le Christ »[1321], ce qui s'applique ici parfaitement à l'interprétation que propose Voegelin. Comme la philosophie platonicienne est ouverte à la transcendance, que Platon ne nie pas la réalité de Dieu comme les modernes le font, et qu'il reconnaît même la tension dans laquelle l'homme se trouve avec le divin, le modèle platonicien n'a rien en commun avec la société fermée dont parle Popper. Ce dernier a interverti les termes de Bergson, ce qui pour Voegelin est un grave contre-sens. Ce n'est pas la philosophie de Platon qui a rendu possible les totalitarismes du XXe siècle, mais tous ceux qui se sont fermés à la transcendance et qui ont cherché à l'immanentiser, c'est-à-dire à usurper la place de Dieu. Pour

---

1313 *Ibid*, p. 198.
1314 *Idem*.
1315 Arnold Toynbee, *A Study of History* (1934), Tome I, Oxford University Press, Oxford, 1946, p. 247-249, et Tome III (1934), p. 91-96.
1316 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 176.
1317 Thierry Gontier, « annotation », *in Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, note 3, p. 176.
1318 Eric Voegelin, *The World of the Polis* (1957), *op. cit.*, p. 349.
1319 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 181.
1320 *Ibid*, p. 182.
1321 Karl Popper, *The Open Society. The Spell of Plato* (1945), *op. cit.*, p. 88.

Voegelin, les types d'homme qui composaient les rangs des dirigeants fascistes et nationaux-socialistes, doivent davantage être compris comme des agnostiques : « bien plus dangereux est l'agnostique qui est de plus dévoré par une ambition intempérante, par un goût pour le luxe, qui est subtil, intelligeant et convaincant ; car il appartient à une classe d'homme qui fournit les prophètes et les fanatiques, les hommes qui sont à moitié sincères et à moitié faux, les dictateurs, les démagogues et généraux ambitieux, les fondateurs des associations nouvelles de sophistes initiés et intrigants »[1322]. Bref, des sophistes de l'Antiquité aux idéologues du XXe siècle, Voegelin en fait la généalogie, sans se demander une seule fois s'il ne succombe pas lui aussi au défaut d'anachronisme qu'il reproche à Popper[1323]. De manière générale, les anachronismes semblent même pouvoir être considérés comme la marque de fabrique de sa philosophie de l'histoire, étant donné qu'elle fait découler les totalitarismes du XXe siècle, du positivisme du XIXe siècle, du rationalisme des lumières du XVIIIe siècle, et même des sophistes de l'Antiquité.

440. On remarque que les disciples de Voegelin figurent, à sa suite, parmi les plus virulents contradicteurs de Popper et les plus ardents défenseurs de Platon. C'est le cas par exemple de Dante Germino et de John Hallowell. Dans le Que-sais-je ? sur Karl Popper, Jean Baudouin mentionne Germino pour qui l'auteur de *The Open Society* fait un « usage amorphe du terme totalitaire » en englobant « dans un genre unique Sparte et Nuremberg, Platon et Staline, Saint Augustin et Mussolini »[1324]. Germino est aussi l'auteur en 2000 de la préface américaine à la publication de *Plato and Aristotle* au sein des *Collected Works* de Eric Voegelin. Dans celle-ci, il souscrit entièrement à l'interprétation voegelinienne de *La République*, et rejette en bloc toute analogie entre le modèle promu par Platon dans ce livre et les régimes totalitaires du XXe siècle. L'interprétation de Popper est « fausse » car elle est anachronique et passe à côté de la dimension mythologique et cosmologique des dialogues platoniciens[1325]. Germino fait aussi une « recension des recensions » dans laquelle il prend la défense de Voegelin contre tous ceux qui ont vu dans son travail l'expression d'un irrationalisme philosophique et d'un autoritarisme politique hérités de Platon. John Hallowell, dans un article publié en 1965 intitulé « Plato and his Critics », adopte lui aussi la conception voegelinienne de Platon en opposition à celle de Popper. Le « beau mensonge » ne peut pas être compris comme une forme de propagande, car il s'agit en réalité d'un mythe insistant sur l'unité du genre humain, c'est-à-dire d'une « allégorie inoffensive »[1326]. Hallowell poursuit en affirmant que ce que les interprètes modernes trouvent en fait insupportable, c'est que Platon croit qu'on peut découvrir ce qui est juste par l'enquête dialectique, alors qu'à leurs yeux, ce qui est juste ne peut pas être démontré rationnellement, car ils sont des relativistes. Or, ces modernes présentent

[1322] Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 344.

[1323] Voegelin fait « des digressions hors de propos et discutables sur la politique contemporaine », *in* Truesdell S. Brown, « recension de *Order and History, Vol. II : The World of the Polis et Vol. III : Plato and Aristotle by Eric Voegelin* », *in Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Volume 319, 1958, p. 188.

[1324] Jean Baudouin, *Karl Popper*, *op. cit.*, p. 62.

[1325] Dante Germino, « Introduction à l'édition américaine des Collected Works », *art. cit.*, p. 473.

[1326] John H. Hallowell, « Plato and his Critics », *in The Journal of Politics*, University of Chicago Press on the behalf of the Southern Political Science Association, Volume 27, n°2, 1965, p. 277.

leur interprétation de Platon comme la vérité, bien qu'ils soient relativistes, de sorte qu'ils sont eux-mêmes dogmatiques dans leur relativisme[1327].

441. On trouve dans les écrits de Strauss la même défense de Platon que chez Voegelin et la même attaque des interprétations modernes de type poppérien. Dans son article intitulé « Plato 426-347 B.C. », même si Strauss reconnaît que Platon n'était pas un démocrate, il refuse d'en faire un communiste ou un fasciste et dénonce cette tendance interprétative « aujourd'hui très commune »[1328]. En revanche, Strauss ne fait pas remonter les origines du totalitarisme jusqu'aux sophistes, comme se permet de le faire Voegelin. Pour lui, le national-socialisme est un produit du nihilisme allemand[1329]. Même si Nietzsche n'était pas lui-même « fasciste », Strauss explique qu'il a malgré tout « influencé le fascisme » : « le fascisme a peut-être abusé des mots de Nietzsche, mais ses mots sont singulièrement faciles à abuser »[1330]. Une telle généalogie intellectuelle du totalitarisme semble plus réaliste, moins artificielle ou reconstruite, et surtout moins ambitieuse ou prétentieuse, que celle qu'on trouve dans l'œuvre de Voegelin.

B. La nostalgie de la chrétienté médiévale : la symbolisation augustinienne et thomiste de l'ordre face à ses dérives

442. L'importance de la période médiévale dans la pensée romantique allemande s'explique également par le rejet de la Révolution française. Comme l'écrit Carl Schmitt, « en Allemagne, le romantisme politique prend parti pour la Restauration et la féodalité, pour l'organisation de la nation en états et en corporations, contre la Révolution »[1331]. Il poursuit en écrivant que « le romantisme s'est dépensé avec amour pour une idée du Moyen Age, pour la chevalerie, pour l'aristocratie féodale et les châteaux-forts »[1332]. Ernst Cassirer observait quant à lui que les premiers romantiques avaient « tendance à considérer que la culture médiévale jouissait du grand privilège du Moyen Age d'avoir pu se rassembler autour d'un idéal religieux universel. À cette époque, le christianisme était encore représenté par les deux ordres corrélatifs de l'Eglise et de l'Empire universels. Les écrivains romantiques ont été animés par le désir de retourner à l'âge d'or de l'humanité »[1333]. Les romantiques ont en effet souhaité « restaurer l'unité du monde médiéval »

1327 *Ibid*, p. 283.

1328 Leo Strauss, « Plato 426-347 B.C. », *in An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, ed. et introduit par Hilail Gildin, Wayne State University Press, Detroit, 1989, p. 170.

1329 « Le nihilisme allemand est le genre dont le national-socialisme est l'espèce la plus connue », *in* Leo Strauss, « German Nihilism » (1941), *in Interpretation*, Volume 26, n°3, 1999, p. 355.

1330 Leo Strauss et Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy* (1963), 3e édition, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987, p. 849.

1331 Carl Schmitt, *Le romantisme politique* (1919), *op. cit.,* p. 18.

1332 *Ibid*, p. 20.

1333 Ernst Cassirer, chapitre 14 « La philosophie des lumières et ses critiques romantiques », *in Le mythe de l'Etat* (1946), *op. cit.*, p. 252.

détruite lors de la Réforme[1334]. Le but de Novalis dans *La Chrétienté ou l'Europe* (1799) était de « reconstituer une nouvelle Eglise » qui serait la « réplique de l'Eglise médiévale »[1335]. Les frères Schlegel avaient quant à eux comme thème favori « la reconstitution de l'unité européenne sous le signe de la Papauté et du Saint-Empire romain germanique »[1336]. Jacques Droz remarque que cette interprétation nostalgique de l'unité politique et spirituelle qui aurait été atteinte dans la société médiévale, a conduit les romantiques allemands à comparer la société à un organisme[1337]. Othmar Spann, par exemple, a défendu au XXe siècle une sociologie organique de l'Etat qui se fondait sur la philosophie romantique d'Adam Müller. Nous allons voir que tous ces aspects – de la nostalgie de l'unité religieuse sous la chrétienté médiévale à la conception organique de la politique – sont des traits caractéristiques de la philosophie voegelinienne.

443. Pour Voegelin, « le lieu où se noue le destin de la modernité politique se situe presque tout entier au Moyen Age »[1338]. C'est un élément que l'on peut considérer comme original dans son œuvre, car pendant longtemps on a accordé peu d'importance à cette période, y voyant un intervalle (d'environ 1000 ans !) sans grande valeur et profondément obscur, séparant *a contrario* deux périodes beaucoup plus intéressantes au niveau des idées : l'Antiquité et les Temps modernes. D'ailleurs, Voegelin ne cesse d'insister sur l'arbitraire de la périodisation traditionnelle de l'histoire en trois époques : Antiquité, Moyen Age et Temps modernes. Selon lui, elle porte la marque de l'eschatologie trinitaire de Joachim de Flore. Nous y reviendrons. Contentons-nous pour le moment de noter que déjà Herder critiquait cette périodisation dans un souci de réhabilitation de chaque période du passé[1339]. On trouve aussi chez Voegelin une nostalgie de l'unité de la chrétienté médiévale qui a été détruite par la réforme luthérienne, la montée de l'individualisme et la philosophie sécularisée des lumières[1340]. Nous rejoignons donc l'avis de Shadia B. Drury lorsqu'elle écrit que « Voegelin trahit plus qu'une petite nostalgie pour le Moyen Age, quand l'Eglise […] était politiquement puissante et théologiquement incontestée »[1341].

444. Voegelin a consacré une grande partie de sa vie à étudier les auteurs de la période médiévale. Les trois premiers volumes de son *History of Political Ideas* concernent cette période : *Hellenism, Rome and Early Christianity* (volume 1), *The Middle Age to Aquinas* (volume 2) et *The Later Middle Ages* (volume 3). Sa *Nouvelle science du politique* (1952) la plupart des volumes de *Order and History* (1956-1985), *Race et Etat* (1933) ou ses conférences sur *Hitler et les Allemands* (1964),

1334 Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne* (1963), *op. cit.*, p. 22-23.
1335 *Ibid*, p. 58.
1336 *Ibid*, p. 22.
1337 *Ibid*, p. 20-21.
1338 Thierry Gontier, « Le corps du Christ et la société politique », *art. cit.,* p. 95.
1339 Johann Gottfried Herder, *Une autre philosophie de l'histoire* (1774), *in* Introduction de M. Rouché, *op. cit.*, p. 9.
1340 Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op. cit*, p. 14.
1341 Shadia B. Drury, « Augustinian Radical Transcendence : The Source of Political Excess », *in Humanitas*, Volume 12, n°2, 1999, p. 43.

témoignent également d'un intérêt tout particulier (voire d'une fascination) pour l'unité politique et spirituelle réalisée sous la chrétienté médiévale, presque à chaque fois opposée au désordre politique et à la désorientation spirituelle de la modernité. Un très grand nombre d'auteurs sont passés en revue (John de Salisbury, Joachim de Flore, Saint François, Frederick II, Siger de Brabant, Gilles de Rome, Dante, Marsile de Padoue, William d'Ockham, Nicolas de Cues, etc.). Mais en raison de la place que Augustin et Thomas occupent dans son œuvre, ainsi que la récurrence avec laquelle Voegelin les mobilise, notre attention se tournera essentiellement sur l'interprétation qu'il en fait.

445. « Pour Voegelin, Augustin a sauvé le christianisme de ses penchants millénaristes en déclarant avec autorité que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde »[1342]. Selon lui, la distinction augustinienne entre la *Civitas Dei* et la *Civitas Terrena* a permis à l'Eglise de résister aux tendances gnostiques qui cherchaient à la transformer en « secte »[1343] dès les premiers siècles de la chrétienté. Les maux de la modernité sont en conséquence imputés au rejet de la transcendance radicale telle que formulée par Augustin. Tous les problèmes de la modernité sont considérés par Voegelin comme des tentatives d'immanentiser la transcendance ou d'essayer de réaliser la parousie sur terre, c'est-à-dire comme le résultat de la violation de la distinction augustinienne entre la cité de Dieu et la cité des hommes. Ce processus d'immanentisation aurait été enclenché par un moine franciscain du XIIème siècle, Joachim de Flore. Voegelin voit en lui le précurseur de la gnose moderne et des religions séculières du XXème siècle. Contre de telles déformations gnostiques, Voegelin en appelle à l'orthodoxie chrétienne, en l'occurrence, la théologie d'Augustin (1). En 1933, dans *Race et Etat*, le symbole du *Corpus mysticum Christi* (corps mystique du Christ), tel qu'on le trouve présenté chez Thomas, est opposé au symbole de la race qui en serait une version pervertie car immanentisée. Comme l'écrit Thierry Gontier, la philosophie politique de Voegelin peut être comprise comme « un large commentaire »[1344] de l'article 3 de la question 8 de la *Tertia Pars*, « *Utrum Christus sit caput omnium hominum* » [« Le Christ est-il la tête de tous les hommes ? »] de la *Somme Théologique* de Thomas. Il s'agira donc pour nous de montrer que, depuis la symbolisation de l'ordre transcendant par Augustin et par Thomas – sommet du processus de différenciation selon Voegelin – les modernes n'ont fait selon lui qu'opacifier leurs rapports à la transcendance. Ils se seraient coupés de la transcendance en immanentisant les symboles de l'ordre. Voegelin oppose constamment aux symboles politiques de la modernité, les symboles religieux antiques et médiévaux qui en seraient une version non déformée ou plus authentique. On retrouve ici nettement en toile de fond la thèse schmittienne selon laquelle tous les concepts prégnants de la théorie politique moderne, sont des concepts théologiques sécularisés (2).

1342 *Ibid*, p. 36.

1343 Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Volume 1, *Hellenism, Rome, and Early Christianity*, ed. et introduit par Athanasios Moulakis, Coll. Works, Volume 19, University of Missouri Press, Columbia and London, 1997, p. 214.

1344 Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.*, p. 66.

1°) La défense de l'Eglise augustinienne contre ses déformations gnostiques

446. Nous avons vu dans le cadre de la correspondance avec Strauss que Voegelin cherche à concilier la raison grecque avec la foi chrétienne, ou plus précisément, à fondre la première dans la seconde en l'interprétant comme une expérience théophanique. La philosophie de Platon devient alors une expérience religieuse de même type que la théologie d'Augustin. Si la philosophie et la théologie sont du même ordre, Voegelin estime néanmoins que les expériences et les symboles augustiniens sont mieux « différenciés » que les expériences et les symboles obtenus par Platon. C'est en effet grâce à Augustin que le domaine transcendant a été nettement distingué du domaine immanent, résolvant ainsi « l'aporie platonicienne en séparant les deux Cités, la Cité séculière sur cette terre et la Cité de Dieu dans l'au-delà »[1345]. À la place de la distinction platonicienne entre l'ordre (mauvais) dans la Cité historique et l'ordre (bon) dans l'âme du philosophe, Voegelin estime qu'Augustin a fait émerger une division plus pertinente, celle entre l'histoire mondaine d'un côté et le destin transcendant de l'humanité de l'autre[1346]. L'objectif de Voegelin est clair : défendre l'orthodoxie chrétienne d'Augustin qui a perduré du Ve au XIIe siècles, et tenter de la restaurer suite à son déclin provoqué d'abord par les spéculations millénaristes des moines au Moyen Age, puis par les philosophes des lumières au XVIIIe siècle.

447. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin explique que l'ordre de l'existence humaine est scindé entre la *civitas terrena* et la *civitas coelestis*, c'est-à-dire entre la Cité terrestre et la Cité céleste représentée par l'Eglise. Cette distinction a eu selon Voegelin un très grand mérite, celui de dédiviniser radicalement la sphère du pouvoir temporel. « Le destin spirituel de l'homme au sens chrétien, ne saurait être représenté sur terre par le pouvoir d'organisation d'une société politique, mais uniquement par l'Eglise »[1347]. Grâce à cette distinction qualifiée de véritable « tour de force d'interprétation »[1348], Augustin aurait sauvé l'Eglise qui courait à sa perte face au désir ardent des chrétiens vivant dans l'attente eschatologique, de politiser l'Eglise ou de sacraliser la politique, c'est-à-dire d'immanentiser la transcendance. En se fondant ainsi sur l'enseignement augustinien, Voegelin oppose la double représentation de l'homme dans la société à travers l'Eglise et l'Empire qui a perduré durant tout le Moyen Age, à la représentation moderne de l'homme qui procèderait à une redivinisation fallacieuse de la société[1349].

448. Voegelin rappelle qu'Augustin trouvait « ridicule » la conception de Varron qui consistait à aborder en premier les « choses humaines » et seulement ensuite les « choses divines »[1350]. Pour

[1345] Thierry Gontier, « Platonism and Augustinism. Two Sources of Voegelin's Vision of History », *art. cit.*, p. 6.
[1346] *Ibid*, p. 7.
[1347] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique, une introduction* (1952), *op. cit.* p. 159.
[1348] *Ibid*, 162.
[1349] *Ibid*, p. 159.
[1350] *Ibid*, p. 137.

Varron, « les dieux ont été institués par la société politique », alors que pour Augustin, « la vraie religion n'a pas été instituée par une Cité terrestre », « l'inspirateur de la véritable religion est le vrai Dieu, celui qui a institué la Cité céleste »[1351]. Voegelin s'inscrit ici sans équivoque dans les pas d'Augustin en prenant pour cibles toutes les tentatives d'immanentiser la transcendance qu'il détecte au sein de la modernité. Il explique par ailleurs que la conception augustinienne de l'Eglise s'est imposée jusqu'à la fin du Moyen Age sans connaître de changement important, c'est-à-dire qu'elle a réussi à résister à toutes les croyances millénaristes, qui n'étaient autres pour Augustin que des « fables ridicules »[1352]. L'Eglise, en tant que représentante de la Cité de Dieu, ou « de l'éclair d'éternité dans le temps » pour reprendre les formulations poétiques de Voegelin, était en charge de « l'organisation spirituelle des saints et des pécheurs qui étaient fidèles au Christ », et « le pouvoir d'organisation de la société » revenait quant à lui à « la représentation temporelle de l'homme »[1353]. On perçoit très aisément chez Voegelin son regret ou sa nostalgie de l'organisation de la société médiévale en fonction d'un ordre spirituel et d'un ordre temporel, avec un pape et un empereur.

449. Même si, comme l'observe Thierry Gontier, « l'augustinisme contemporain a parfois eu la tentation de l'apolitisme »[1354], ce n'est absolument pas le cas de la position d'Augustin que Voegelin reprend à son compte. Dans sa *Nouvelle science du politique* (1952), il souscrit à la « conception théocratique du gouvernement au sens strict, théocratie ne signifiant pas le gouvernement des prêtres, mais la reconnaissance par le souverain de la vérité de Dieu »[1355]. Cette conception, poursuit-il, s'est pleinement développée « dans l'image augustinienne de l'*imperator felix* dans la *Cité de Dieu* (V, 24-25) »[1356]. Dans le chapitre 24 intitulé « En quoi consiste le bonheur des princes chrétiens, et combien ce bonheur est véritable », Augustin explique que le bonheur de l'empereur ne se mesure pas à la durée de son règne ou au nombre de ses victoires militaires et politiques, « ces biens ou ces consolations d'une misérable vie ont été aussi le partage de plusieurs princes qui adoraient les démons »[1357]. Le bonheur de l'empereur dépend exclusivement de sa soumission « à la puissance souveraine de Dieu »[1358], ou comme le dit Voegelin, « le véritable bonheur de l'empereur ne peut se mesurer qu'en fonction de son comportement en tant que chrétien sur le trône »[1359]. Dans le chapitre 25 intitulé « Des prospérités que Dieu a répandues sur l'empereur chrétien Constantin », Augustin explique que le règne de Constantin fut prospère car, « loin d'avoir recours aux fausses divinités, [il] n'adorait que la véritable »[1360]. C'est parce qu'il s'est soumis à la puissance souveraine de Dieu que « son règne a été long ; [qu']il a soutenu, seul, le poids

1351 *Idem*.
1352 *Ibid*, p. 162.
1353 *Ibid*, p. 163.
1354 Thierry Gontier, « Platonism and Augustinism. Two Sources of Voegelin's Vision of History », *art. cit.*, p. 7.
1355 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique, une introduction* (1952), *op. cit.*, p. 134.
1356 *Idem*.
1357 Saint Augustin, *La cité de Dieu*, *in Œuvres philosophiques complètes*, Tome 2, trad. sous la direction de Jean-Joseph-François Poujoulat et Jean-Baptiste Raulx, Paris, Les belles lettres, 2018, p. 1084.
1358 *Idem*.
1359 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique, une introduction* (1952), *op. cit.*, p. 135.
1360 Saint Augustin, *La cité de Dieu*, *op. cit.*, p. 1084.

immense de tout l'empire, victorieux dans toutes ses guerres et fortuné dans sa lutte contre les tyrans »[1361].

450. C'est en adoptant cette conception augustinienne que Voegelin en vient à s'opposer à la philosophie politique de Hobbes, et à faire l'éloge de celle de Bodin. Voegelin considère que Hobbes est un immanentiste radical et interprète sa philosophie politique en termes augustiniens de la manière suivante : « Saint augustin distinguait l'*amor sui* et l'*amor Dei*, comme les deux foyers par rapport auxquels le vouloir s'organisait dans l'âme. Hobbes se débarrassa de l'*amor Dei*, sa psychologie reposant exclusivement sur l'*amor sui*, c'est-à-dire pour reprendre sa terminologie, sur l'amour propre, ou l'orgueil de l'individu »[1362]. Bref, ce qu'il reproche à la philosophie hobbesienne, c'est de ne pas soumettre le pouvoir temporel du souverain à la puissance divine éternelle. Voegelin fait en revanche l'éloge de Bodin car, dans sa philosophie, le souverain politique est le maitre absolu *après Dieu*. Dans *Les religions politiques* (1938), Voegelin écrivait que « Bodin, le plus grand théoricien de la monarchie française, a rationalisé vers la fin du XVIe siècle le symbole de la hiérarchie sacrée jusque dans les détails des ordres étatiques et juridiques. La plus haute puissance du monde est Dieu ; il est le Seigneur des princes, qui ne sont que ses vassaux. Le prince n'est pas souverain dans un sens absolu, mais seulement à l'égard de ses sujets ; lui-même reste lié à Dieu et à ses commandements de la même façon que le sujet est lié à ceux du souverain »[1363]. C'est parce que Bodin reste fidèle à la transcendance radicale d'Augustin selon laquelle le souverain politique se soumet à l'autorité de Dieu, que Voegelin refuse d'en faire à l'instar de Schmitt le « héraut de la sécularisation entendue comme confiscation des attributs du tout-puissant par une souveraineté intramondaine »[1364].

451. En son temps, Augustin s'était vivement opposé aux hérésies chrétiennes, et en particulier au gnosticisme des premiers siècles du christianisme. Les écrits gnostiques de cette période concurrençaient l'interprétation officielle de la bible, qui n'était autre que la conception augustinienne. Les gnostiques se demandaient par exemple pourquoi Dieu avait interdit à Adam et Eve de manger les fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. « Pourquoi la connaissance est un vice et l'ignorance une vertu ? »[1365]. Ils remettaient en fait en cause l'enveloppe mystérieuse et impénétrable de l'orthodoxie chrétienne. Pour eux, le salut n'était possible que par la connaissance (la gnose). En cela, les gnostiques sont « ceux qui savent », la « gnose est une connaissance », et c'est sur cette « connaissance et non sur la croyance et sur la foi [qu'ils] entendaient s'appuyer pour édifier leur image de l'univers »[1366]. À leurs yeux, l'orthodoxie

---

1361 *Idem*.
1362 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique, une introduction* (1952), *op. cit.*, p. 252.
1363 Eric Voegelin, *Les religion politiques* (1938), *op. cit.*, p. 57.
1364 Thierry Gontier, « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *art. cit.*, §31.
1365 Shadia B. Drury, « Augustinian Radical Transcendence : The Source of Political Excess », *art. cit.*, p. 38.
1366 Lawrence Durrell, « Préface », *in* Jacques Lacarrière, *Les gnostiques*, Albin Michel, Paris, 1994, p. 10.

augustinienne se réfugiait à tort dans l'ignorance et la superstition aveugle. Dieu n'est pas un autre impénétrable comme cela est soutenu par Augustin. Dieu peut au contraire être connu. Comme le divin est présent dans la nature humaine, il est tout à fait possible de le découvrir par un éveil spirituel. Pour empêcher la diffusion de ces lectures hérétiques, Augustin les a maintes fois tournées en ridicule et « l'Eglise a brûlé leurs écrits »[1367].

452. Ce qui est frappant dans la *Nouvelle science du politique* (1952), c'est la façon avec laquelle Voegelin cherche à poursuivre le travail d'Augustin. Lui aussi entend repérer et dénoncer les tendances gnostiques qui pervertissent la symbolisation authentique de l'ordre transcendant. C'est à partir de cet ouvrage que le « gnosticisme » est d'ailleurs devenu chez Voegelin un concept clé pour rendre compte de la destruction immanentiste de la substance sacrale du christianisme. C'est en réponse au déficit de sens immanent dans l'orthodoxie chrétienne que les gnostiques auraient sacralisé la communauté intramondaine. Le premier des gnostiques est à ses yeux un moine franciscain du XIIe siècle, Joachim de Flore. C'est lui qui a donné pour la première fois « un symbolisme déterminé et autonome » au « désir de redivinisation de la société »[1368]. Voegelin reproche donc à Joachim d'avoir rompu « avec la conception augustinienne d'une société chrétienne en appliquant le symbole de la Trinité au cours de l'histoire »[1369]. Sa conception de l'histoire de l'humanité se composait de trois périodes : l'âge du Père, l'âge du Fils, et un troisième âge, celui du Saint-Esprit qui, à la différence des deux premiers, devait prendre place dans l'histoire profane, c'est-à-dire sur un plan immanent. Joachim ne pouvait pas se satisfaire du « défaitisme augustinien en ce qui concerne la sphère mondaine de l'existence »[1370]. Il ne pouvait pas accepter la distinction augustinienne entre l'histoire profane et l'histoire sacrée, ou plutôt ce qu'elle implique, l'absence d'orientation eschatologique accordée à l'histoire profane. Pour Augustin, seule l'histoire transcendante, « qui comprend le pèlerinage terrestre de l'Eglise, était orientée vers son achèvement eschatologique »[1371]. Le troisième âge de Joachim devait donc « apporter un surcroît de plénitude spirituelle au sein de l'histoire, lequel ne serait pas dû à une éruption immanente, mais se produirait grâce à une nouvelle irruption transcendantale de l'Esprit »[1372]. Joachim n'était donc pas un « immanentiste radical » comparable à Hobbes. Mais c'est quand même lui qui, selon Voegelin, a inauguré toutes les tentatives gnostiques d'immanentiser la transcendance qui s'en sont suivies.

453. « L'idée d'une plénitude spirituelle radicalement immanente, [écrit Voegelin], ne se fit jour que lentement, au cours d'un long processus que nous pourrions approximativement baptiser « de l'humanisme aux Lumières » : ce n'est qu'au XVIIIe siècle, avec l'idée de progrès, que

---

1367 Shadia B. Drury, « Augustinian Radical Transcendence : The Source of Political Excess », *art. cit.*, p. 39.
1368 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique, une introduction* (1952), *op. cit.*, p. 164.
1369 *Idem*.
1370 *Ibid*, p. 174.
1371 *Idem*.
1372 *Ibid*, p. 174-175.

l'accroissement de signification dans l'histoire devint un phénomène complètement intramondain, sans irruptions transcendantales »[1373]. Dans un parallélisme évident, Voegelin s'en prend aux gnostiques, non pas aux gnostiques historiques contre lesquels Augustin résistait (Basilide, Marcion, Valentin, etc.), mais aux gnostiques modernes que sont à ses yeux les philosophes des lumières du XVIIIe siècle, les positivistes du XIXe siècle, et ceux qu'ils dénomment parfois les « eschatologues totalitaires » du XXe siècle. Suivant cette acception, Voltaire, Comte, Hitler et Staline sont tous, sans distinction, des gnostiques modernes. Bref, c'est toute la modernité qui est gnostique pour Voegelin. Selon lui, le dernier à avoir élaboré « une histoire du monde dans la tradition augustinienne »[1374] fut Bossuet dans son *Histoire universelle* publiée à la fin du XVIIe siècle. En un sens, son augustinisme revient à rejeter l'émancipation du politique par rapport au religieux réalisée par la philosophie des lumières du XVIIIe siècle, et à adhérer à l'idée augustinienne de la soumission du politique au religieux. Son combat contre les gnostiques modernes n'est donc pas bien différent de celui d'Augustin. C'est même en un sens le même, que Voegelin a simplement réactualisé ou étendu aux nouvelles formes de gnosticisme.

454. Si les maux du monde moderne trouvent peut-être leur source dans l'immanence radicale, ou dans la quête d'un paradis terrestre, il ne s'ensuit pas nécessairement que la transcendance radicale soutenue par Augustin soit la solution, comme semble le prétendre Voegelin[1375]. Shadia B. Drury montre bien que la transcendance radicale d'Augustin à laquelle souscrit Voegelin conduit à des « conclusions moralement obscènes » car elle revient à diviser le monde en deux, avec d'un côté les « diseurs de vérité en bonne santé », et de l'autre « les menteurs pathologiques », ce qui aboutit *in fine* à « une diabolisation de l'opposition »[1376]. En estimant que la politique doit être nourrie par la philosophie augustinienne de la transcendance radicale, la position de Voegelin tombe en fait très rapidement dans une forme de conservatisme religieux qui, comme nous le verrons ultérieurement, a connu un certain succès dans les cercles de théoconservateurs américains (voir *infra*).

455. Dans les *Religions politiques* (1938), Voegelin explique que le symbole augustinien établissant la distinction entre la *Civitas Dei* et la *Civitas Terrena*, a été redessiné « de manière plus étroite et plus précise au niveau de la scolastique […] dans la théorie de l'Etat de saint Thomas d'Aquin »[1377]. C'est grâce au symbole de *Corpus mysticum Christi* que Thomas est parvenu à déterminer plus précisément encore que Augustin « la place de la fonction ecclésiastique par rapport à la

[1373] *Ibid*, p. 175.
[1374] *Ibid*, p. 174.
[1375] Shadia B. Drury, « Augustinian Radical Transcendence : The Source of Political Excess », *art. cit.*, p. 41.
[1376] *Idem*.
[1377] Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 67.

fonction princière », ou pour être plus précis, la subordination de la fonction princière à la fonction ecclésiastique[1378].

2°) La défense du symbole thomiste du *Corpus mysticum Christi* contre ses déformations modernes

456. Voegelin a consacré une grande partie de sa vie à analyser les symboles à partir desquels les communautés sont présumées élaborer leurs ordres politiques. Selon Thierry Gontier, « il appartient à la science politique de repérer ces symboles, de les décrire et de les classer, bref d'en dresser une *historia* : on peut définir la science politique chez Voegelin comme une herméneutique comparatiste des symboles communautaires »[1379]. Il apparaît très rapidement que toutes ces symbolisations de l'ordre ne sont pas d'égale valeur. Certaines transcrivent mieux que d'autres la relation de l'homme à la transcendance, si bien que le degré d'ordre ou de désordre atteint au sein de la communauté politique se trouve être fonction de la qualité plus ou moins grande des symboles communautaires concernés. Dès le début des années 1930, Voegelin oppose le symbole thomiste du corps mystique du Christ au symbole moderne de la race qui en serait une version pervertie car amputée de sa dimension spirituelle. De toute évidence, le symbole du « corps mystique du Christ » représente pour Voegelin une expérience réelle de l'ordre. Comme le note Thierry Gontier, « peu importe ici que le corps mystique désigne ou non une réalité « objective » : pour Voegelin chrétien, le corps mystique est sans doute une réalité. Cependant, pour Voegelin philosophe, ce n'est pas de cela qu'il s'agit, mais exclusivement du symbole politiquement efficient »[1380].

457. La communauté politique ne naît pas d'un contrat ou d'un système de normes, elle naît de « l'expérience la plus fondamentale que les hommes font du mystère de leur existence. Cette expérience ineffable, les hommes tentent de l'interpréter au moyen de symboles »[1381]. Les symboles ont donc pour Voegelin une efficience politique. C'est à partir d'eux que la communauté déploie son ordre. En un sens, ce sont eux qui déterminent le caractère ordonné ou désordonné de l'ordre politique de la communauté. L'ordre politique sera obtenu au moyen d'une symbolisation authentique de la transcendance, tandis que le désordre politique sera le résultat d'une déformation de cette symbolisation. L'origine des crises politiques se situerait donc dans une symbolisation de l'ordre coupée de la réalité transcendante. On voit ici que la dimension spirituelle de l'homme n'est pas occultée dans la théorie politique voegelinienne comme elle peut l'être dans celle de Kelsen. Le religieux est au contraire un élément placé au fondement même de l'ordre politique. Pour Voegelin, une symbolisation authentique représente, quoique sous forme métaphorique, une expérience *réelle*

[1378] *Ibid*, p. 67-68.
[1379] Thierry Gontier, « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *art. cit.*, §8.
[1380] Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.*, p. 59.
[1381] Thierry Gontier, « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *art. cit.*, §8.

bien qu'ineffable de la vérité de l'ordre transcendant. C'est d'ailleurs ce qui conduit Thierry Gontier à qualifier Voegelin de « réaliste spirituel », par opposition à « l'idéalisme juridico-normatif de Kelsen » ou à « l'idéalisme politique et décisioniste » de Schmitt[1382]. Tout ceci, bien sûr, n'a de sens que si l'on considère que les expériences de la transcendance dont parle Voegelin peuvent, sans équivoque, être qualifiées de « réelles », comme on le fait d'habitude au sujet des expériences sensibles.

458. Parmi ces symboles politiques, ceux concernant les « idées de corps » occupent une place de premier plan dans son analyse. Dès *Race et Etat* (1933), Voegelin estime que les symboles de la corporéité ont joué et jouent encore un rôle fondamental dans l'organisation des communautés politiques[1383]. Ces symboles de la corporéité sont nés de la comparaison de la société à un organisme. Leur fonction est de « souligner la solidarité interne des membres et leur subordination à la totalité sociale »[1384]. C'est le cas du symbole moderne de la race, mais c'était aussi le cas des symboles de la corporéité sous l'Antiquité romaine (avec le *gens*) ou bien à l'époque de l'Empire chrétien (avec le *Corpus mysticum Christi*). Il existerait donc un symbolisme organique commun à la plupart des communautés à travers l'histoire, et celui-ci serait plus ou moins efficient politiquement selon son degré d'ouverture à la transcendance. Si le symbolisme organique chrétien du corps mystique du Christ est capable de produire de l'ordre au sein de la communauté, le symbolisme organique de la race en est en revanche incapable. Comme il est un symbole déficient en substance spirituelle, il ne peut que produire du désordre au sein de la communauté politique.

459. L'intérêt que Voegelin accorde aux « idées de corps », et plus spécifiquement au symbole du corps mystique du Christ, exprime sous un angle encore différent sa proximité avec la pensée romantique allemande. Même si peu de recherches ont été effectuées sur les rapports entre la théologie liturgique du corps mystique et le romantisme allemand, Louis Bouyer se demandait déjà en 1948 s'il n'existait pas entre les deux une « filiation inconsciente »[1385]. Joris Geldhof a plus récemment mis en évidence l'existence d'un lien significatif entre la théologie liturgique et le romantisme allemand, les deux ayant en partage le concept clé d'« organisme ». Toutefois, il est difficile de soutenir l'existence d'une influence directe du romantisme sur le mouvement liturgique, ou inversement, d'une dépendance explicite de la théologie liturgique du XXe siècle avec la pensée romantique du XIXe siècle. Geldhof ne parle donc pas de « filiation » comme pouvait le faire

1382 *Idem*.
1383 Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.*, p. 231.
1384 Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.*, p. 59.
1385 Louis Bouyer, « Où en est la théologie du Corps mystique ? », *in Revue des sciences religieuses*, tome 22, fascicule 3-4, 1948, p. 322.

Bouyer, mais voit des « correspondances théologiques »[1386] entre le romantisme allemand et la théologie liturgique semblables à celles que nous percevons chez Voegelin.

460. À la différence des symboles organiques qui structuraient les sociétés préchrétiennes, le symbole chrétien du corps « mystique » a l'immense avantage selon Voegelin d'y ajouter une dimension de transcendance qui permet de mieux distinguer et de mieux articuler l'ordre temporel par rapport l'ordre spirituel. Avec ce nouveau symbole, « la communauté est comprise non seulement comme un organisme animal, mais comme le champ de circulation d'une force pneumatique émanée de la plénitude de puissance (le *plérôma*) du Christ »[1387]. Voegelin note que, dans les épîtres de Paul, on pouvait déjà trouver l'« analogie organique » entre la communauté (l'*ecclesia* ou l'Eglise) et le corps mystique du Christ[1388]. Même si Paul n'employait pas directement l'expression de « corps mystique », il présentait souvent l'Eglise comme un corps dont le Christ est la tête[1389]. La formule la plus concise se trouve peut-être dans l'épître aux Colossiens (chapitre 1, §18) : « Et il [le Christ] est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise »[1390]. Mais selon Voegelin, c'est chez Thomas que la symbolisation du *Corpus mysticum* a reçu sa formulation optimale.

461. Ce qu'il admire en premier lieu dans le symbole thomiste du « corps mystique », c'est sa *dimension œcuménique*, c'est-à-dire universelle. À la question « Le Christ est-il la tête de tous les hommes ? », Thomas répond par l'affirmative : « Il faut […] regarder comme membres du corps mystique non seulement ceux qui le sont en acte, mais aussi ceux qui le sont en puissance. […] Les infidèles, bien qu'ils ne soient pas en acte membres de l'Eglise, lui appartiennent cependant en puissance »[1391]. Au soutien de cette interprétation très aristotélicienne, Thomas invoque le premier épître de Paul à Timothée (chapitre 4, §10) où est affirmé : « Il [le Christ] est le sauveur de tous les hommes, et spécialement des fidèles », et le premier épître de Jean (chapitre 2, §2) : « Il [le Christ] est lui-même victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier »[1392]. Si le Christ est le sauveur de tous les hommes et l'expiateur de tous leurs péchés, c'est bien qu'il est « la tête de tous les hommes »[1393]. Thomas offre donc une interprétation particulièrement large du corps mystique du Christ qui ne se limite pas aux seuls membres de l'Eglise, mais y inclut aussi ceux qui ne croient pas en Dieu ou qui ont une autre religion. En un sens, tout homme est un chrétien en puissance et, à ce titre, est inclus, qu'il le veuille

---

1386 Joris Geldhof, « German Romanticism and Liturgical Theology : Exploring the Potential of Organic Thinking », *in Horizons*, Volume 43, n°2, 2016, p. 283.
1387 Thierry Gontier, « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *art. cit.*, §11.
1388 Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p.
1389 Thierry Gontier, « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *art. cit.*, §5.
1390 Saint Paul, Epître aux Colossiens, chapitre 1, §18, *in La bible de Jérusalem. La sainte bible traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem*, ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1975, p. 2035.
1391 Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Tome 4, Les éditions du Cerf, Paris, 1986, article 3, question 8, troisième partie, p. 86-87.
1392 *Ibid*, p. 86.
1393 *Idem*.

ou non, au sein du corps mystique du Christ. « L'humanité [en déduit Voegelin] n'est pas désavouée par un penseur tel que saint Thomas. Ce qui arrive à un homme qui n'est pas membre de l'Eglise arrive donc à un membre du *corpus mysticum Christi*, comme si cela arrivait à un membre de l'Eglise »[1394]. Bref, le symbole thomiste du corps mystique est ouvert à l'humanité entière, il n'est pas clos sur lui-même comme le symbole de la race.

462. Ce que Voegelin retient en second lieu dans le symbole du « corps mystique », c'est sa dimension *hiérarchique*. Celle-ci se retrouve dans la distinction entre la tête du Christ dont émanent les « *charismata* » et son corps. Comme l'explique Thierry Gontier, « le symbole du *corpus mysticum* a pour corollaire une différenciation hiérarchique des membres non seulement selon un schéma (horizontal) organiciste naturaliste, celui de la solidarité organique, mais aussi selon la diffusion surnaturelle (verticale) des *charismata* (*charisma* signifiant « service, force vive, articulation des membres en un corps ») »[1395]. Paul limitait les *charismata* émanant du Christ aux fonctions ecclésiales : « c'est lui [le Christ] encore qui a « donné » aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes, ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs » (Epître aux éphésiens, chapitre 4, §11)[1396]. Mais Voegelin estime que « les *charismata* qui s'écoulent du pneuma du Christ et qui donnent aux membres du corps leur fonction, peuvent se développer au-delà du schéma paulinien des ordres de la communauté primitive et compléter les fonctions politico-souveraines »[1397]. Voegelin développe donc une compréhension élargie de ces *charismata* qui lui permet d'y intégrer les offices politiques. En l'occurrence, il incorpore l'office impérial au sein de la hiérarchie sacrée.

463. Pour Voegelin, le symbole du corps mystique du Christ n'implique aucune démarcation entre le domaine religieux et le domaine politique. Au contraire, le *Corpus mysticum Christi* représente « une unité articulée sur elle-même ; dans laquelle coexiste le sacrement de l'onction royale à côté du sacrement de l'ordination des prêtres »[1398]. L'office royal est donc également une fonction sacrale. Cette interprétation élargie des *charismata*, Voegelin l'élabore à partir de Thomas qui comprenait le « sacrement » au sens large : « les anciens Pères, en observant les sacrements de l'ancienne loi, étaient portés vers le Christ par la même foi et le même amour qui nous portent nous-mêmes vers lui »[1399]. Voegelin reprend à son compte cette conception. Dans *Hitler et les Allemands* (1964), il estime que le concept de sacrement est un « concept général constitutif de toute communauté » qui traduit « la présence du lien existant, dans la réalité spatio-temporelle, avec le monde divin »[1400]. Que ce soit les sacrements des tribus primitives ou les sacrements des chrétiens, il s'agit toujours de la même expérience de la transcendance dont la symbolisation est compacte

---

1394 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 213.
1395 Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.*, p. 61.
1396 Saint Paul, *La bible de Jérusalem*, *op. cit.*, Epître aux Ephésiens, Chapitre 4, §11, p. 2023.
1397 Eric Voegelin, *Les religions politique* (1938), *op. cit.*, p. 61.
1398 *Idem*.
1399 Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *op. cit.*, article 3, question 8, troisième partie, p. 87.
1400 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 224.

pour les premiers et différenciée pour les seconds. « Il y a toujours eu des sacrements, et il n'y a que les sacrements spécifiquement chrétiens qui ont exprimé le degré le plus élevé de différenciation, celui de l'Incarnation et de la compréhension intuitive (*Einsicht*) de la présence de tous les hommes sous Dieu »[1401]. Voegelin ne cantonne donc pas les notions de « *charismata* » et de « sacrement » à la sphère religieuse, mais les étend volontiers à la sphère politique. Cela implique chez lui la nécessité d'un pouvoir politique théocratique au sens où le souverain politique doit se soumettre à l'autorité divine – ce qui rejoint l'augustinisme radical que nous avons précédemment détecté chez lui. Comme l'écrit Thierry Gontier, « le transfert du *corpus mysticum Christi* au *Sacrum Imperium* ne trahit aucunement, selon Voegelin, le message de saint Paul […]. De ce point de vue, l'extension des *charismata* aux offices politiques est tout à fait légitimée […] – seul compte ici que le sens du *charisma* soit conservé, c'est-à-dire que la société s'organise autour d'un pôle de transcendance »[1402].

464. Depuis le sommet de différenciation qu'a atteint le symbole du *Corpus mysticum Christi* durant la chrétienté médiévale, et surtout grâce à Thomas qui a fait ressortir sa dimension œcuménique, ce symbole a selon Voegelin été gravement détérioré. Le processus d'immanentisation enclenché par Joachim de Flore l'aurait perverti en profondeur. C'est ce qu'explique Voegelin aussi bien dans *Race et Etat* (1933) que dans *Hitler et les Allemands* (1964). Dans *Race et Etat*, il considère que le symbole de la race est une version immanentisée du symbole du *Corpus mysticum Christi*. Au cours de cette immanentisation, les dimensions œcuménique et hiérarchique de ce symbole chrétien auraient été complètement perdues. Voegelin distingue deux causes historiques modernes qui seraient à l'origine de la perte de ces deux dimensions. En premier lieu, l'apparition des Etats-nations aurait mis fin à l'œcuménisme impliqué dans le symbole du *Corpus mysticum Christi*. Voegelin explique que ce n'était pas encore le cas à l'époque de Bodin car Louis XIV était encore redevable de sa fonction à Dieu. En revanche, « à la fin du XVIIIe siècle, le concept d'organisme naturel se développa au point de pouvoir être transposé à l'Etat, en sorte qu'à l'instar d'un être vivant, son principe de formation lui était inhérent, et qu'il fut ainsi complètement détaché de l'unité du corps mystique »[1403]. Il ne s'agit pas pour Voegelin d'une « émancipation » ou d'une autonomisation bénéfique du politique par rapport au religieux, mais d'une « perte » de la substance sacrale en politique traduisant une « fermeture » de la société sur elle-même. En second lieu, la domination de l'égalitarisme bourgeois aurait fait disparaître la hiérarchie des *charismata* qu'implique également le symbole chrétien du corps mystique. La bourgeoisie, explique-t-il, « vit une atmosphère de sécularisation » et a grandi dans « le nouvel Etat-nation » dont elle est devenue l'un des principaux soutiens financiers[1404]. En acquérant cette puissance économique, elle a pu développer « sa propre forme de vie autonome » et se sentir « égale

[1401] *Ibid*, p. 225.
[1402] Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.*, p. 63-64.
[1403] Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.*, p. 243.
[1404] *Ibid*, p. 244.

voire supérieure aux anciennes puissances » du clergé et de l'aristocratie qui, à l'époque, étaient les « principaux membres traditionnels du corps mystique »[1405]. Bref, à la place de la différenciation hiérarchique des *charismata*, l'égalitarisme bourgeois propose une vision sécularisée de l'organisme politique dans lequel les valeurs de solidarité nationale sont affirmées en dehors de tout fondement transcendant.

465. Dans *Hitler et les Allemands*, Voegelin explique que le symbole du *Corpus mysticum Christi* a également été détruit de l'intérieur, c'est-à-dire par l'Eglise catholique elle-même, comme en témoigne à ses yeux l'encyclique de Pie XII « *Mystici Corporis Christi* » du 23 juin 1943. L'Eglise catholique a progressivement prétendu être « le seul et unique *corpus mysticum*, comme si le reste de l'humanité ne faisait pas partie de ce dernier »[1406]. Cette tendance s'est dégagée parallèlement au développement des Etats-nations et a fait « prévaloir l'idée de *corpus mysticum* désignant l'Eglise comme institution sociale et juridique aux dépens de la conception universaliste du *corpus mysticum* telle que celle-ci a été formulée à un niveau philosophie très élevé par saint Thomas »[1407]. Par rapport à la dimension œcuménique du symbole chez Thomas, Voegelin constate un rétrécissement de cette notion provoqué par des « tentatives intérieures à l'Eglise pour limiter le christianisme ou réserver l'appartenance au Christ aux membres d'une Eglise historique »[1408]. Pie XII, observe Voegelin, définissait l'appartenance à l'Eglise « de la manière la plus restrictive qui fût jamais, dans la mesure où la communauté du *corpus mysticum* est exclusivement limitée aux membres de l'Eglise catholique ayant reçu les sacrements »[1409]. Tout comme le symbole de la race, ce rétrécissement conceptuel à l'intérieur même de l'Eglise traduit selon Voegelin une régression dans la capacité de l'homme moderne à symboliser son rapport à la transcendance.

1405 *Ibid*, p. 244-245.
1406 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 215.
1407 *Idem*.
1408 *Ibid*, p. 217.
1409 *Ibid*, 223.

*

* *

466. Nous avons essayé de dépeindre les présupposés philosophiques de Voegelin en montrant ce qu'ils avaient de commun avec la pensée romantique allemande. Le romantisme est un courant de pensée dont les bornes sont difficiles à établir, mais au terme de notre étude, nous pouvons dire qu'il est *historiquement* moderne puisqu'il est apparu à la fin du XVIIIe siècle, et *philosophiquement* antimoderne. Il se caractérise en effet à la fois par son rejet de la philosophie des lumières et du rationalisme, par son retour à la religion et au mysticisme contre la sécularisation du monde moderne, et par la nostalgie de l'Antiquité et de la période médiévale, de leur unité organique, contre la société moderne pluraliste, individualiste et démocratique. Comme nous venons de le voir, l'antimodernisme de Voegelin est étroitement lié à ces trois aspects. Pourtant, il ne s'est jamais explicitement revendiqué de la philosophie romantique, comme Kelsen a pu le faire avec la philosophie des lumières. On peut se demander pourquoi il n'a pas reconnu sa proximité avec la pensée romantique allemande de son temps.

467. En premier lieu, nous avons montré que Voegelin se voulait (et se pensait aussi probablement) inclassable. Il avait une prétention à transcender les clivages politiques et religieux et a systématiquement rejeté toutes les étiquettes que ses lecteurs (contradicteurs comme admirateurs) pensaient pouvoir lui attribuer. Aux Etats-Unis, il a toujours pris soin de taxer d'idéologues ou de gnostiques les libéraux et les conservateurs, les démocrates et les républicains. Pour lui, tous sans distinction doivent être combattus en raison de leur tendance à immanentiser la transcendance et, en conséquence, à déconnecter l'homme de la réalité divine. Concernant la religion, Voegelin est sans aucun doute un philosophe chrétien. Dans beaucoup de textes, le christianisme de l'époque médiéval est présenté comme le sommet philosophique que l'humanité a été en mesure d'atteindre. Toutefois, il refuse d'être qualifié de philosophe « chrétien » car, pour lui, le christianisme d'aujourd'hui a lui aussi été touché par la décadence de la modernité. C'est même à l'intérieur du christianisme, depuis le moine Joachim de Flore au XIIe siècle, que Voegelin détecte le début du processus de sécularisation, c'est-à-dire de l'« immanentisation de l'Eschaton » pour reprendre ses termes. Un peu à la manière de Gauchet, Voegelin interprète le christianisme comme la religion de la « sortie de la religion ». Toutefois, à la différence de Gauchet, c'est sur fond de regret ou de nostalgie de l'unité religieuse d'antan que Voegelin s'exprime. La situation s'est dégradée à l'intérieur du christianisme, dégradation qui s'est ensuite accélérée au XVIIIe siècle avec la philosophie des Lumières, au XIXe siècle avec le positivisme, pour aboutir enfin aux régimes totalitaires du XXe siècle. Voegelin est donc bien un philosophe chrétien, mais un chrétien non orthodoxe. D'un côté, il adopte une conception « large » du christianisme par sa tendance à y inclure aussi la philosophie antique (surtout celle de Platon). De l'autre, il adopte une conception « étroite »

du christianisme qui se serait en un sens déchristianisé, et donc perverti, très tôt au cours de son histoire.

468. Suivant Carl Schmitt, cette prétention de Voegelin à être « inclassable », peut s'analyser comme étant en réalité une caractéristique propre à la pensée romantique : « Nous ne devons pas être troublés des prétentions du romantisme à dépasser toute détermination accessible au langage. Il lui appartiendra alors, comme un caractère essentiel, d'être irréductible à une définition qui dépende des forces humaines, et de prétendre dépasser toujours n'importe quelle limitation conceptuelle qu'on voudrait lui imposer »[1410]. Les prétentions de Voegelin à transcender les distinctions et catégorisations de la pensée moderne peuvent en ce sens être comprises comme spécifiquement romantiques.

469. Un second aspect permet peut-être d'apporter un élément de réponse supplémentaire au sujet des rapports avec la pensée romantique que Voegelin semble avoir masqué ou tout du moins minimisé. On a pu par exemple constater que, durant l'entre-deux-guerres, Voegelin a été directement en contact avec des néoromantiques tels que Othmar Spann et Stefan George, et que ces derniers ont eu une influence considérable sur son orientation intellectuelle. On a vu également l'importance que Voegelin accorde à Schelling sans pour autant évoquer, ne serait-ce qu'une fois, le courant romantique auquel cet auteur appartient. Le silence de Voegelin au sujet du romantisme allemand traduit peut-être une forme de malaise. C'est en tout cas une hypothèse plausible car, au lendemain de la seconde guerre mondiale, le romantisme avait mauvaise réputation et il n'était pas bon pour un auteur, encore moins s'il était d'origine allemande, de s'en revendiquer. Comme l'écrit Alain Vaillant, « l'histoire du romantisme ne s'est pas arrêtée au XIXe siècle. Avec beaucoup de vraisemblance, on a pu considérer que les totalitarismes du XXe siècle, qui conjuguent une violence extrême et un esprit de système poussé jusqu'à l'horreur, étaient des formes perverties du romantisme, des dévoiements barbares et hideux de son rêve d'absolu »[1411]. C'est même devenu un lieu commun en histoire des idées que d'établir une connexion entre le romantisme allemand et l'avènement des totalitarismes. Certains s'y sont d'ailleurs opposés. C'est le cas par exemple de Cassirer pour qui, « s'agissant de son origine comme de son sens, le point de vue « totalitaire » des romantiques, a été avant tout *culturel* et non politique. Le monde auquel ils aspiraient était un monde de culture. Ils n'ont jamais songé à « politiser » celui-ci, mais plutôt à le « poétiser » »[1412]. Cassirer écrit cela au lendemain de la seconde guerre mondiale dans son dernier livre, *Le mythe de l'Etat* (1946). On peut imaginer que son intention était de sauver tout un pan de la philosophie allemande qui tendait à être discrédité sous l'effet de ces rapprochements avec les totalitarismes du XXe siècle. Toutefois, force est de constater que les cercles néoromantiques de l'entre-deux-guerres que nous

[1410] Carl Schmitt, *Romantisme politique* (1919), *op. cit.*, p. 16.
[1411] Alain Vaillant (dir.), « Introduction générale : pour une histoire globale du romantisme », *in Dictionnaire du romantisme*, CNRS Editions, Paris, 2012, p. xx.
[1412] Ernst Cassirer, *Le mythe de l'Etat* (1946), *op. cit.*, p. 250.

avons été amenés à étudier parce que Voegelin les fréquentait – que ce soit celui de Othmar Spann ou celui de Stefan George – témoignent d'une proximité manifeste avec les idéologies totalitaires. Même si Voegelin s'est opposé dans son livre sur *Les Religions politiques* (1938) au national-socialisme, ses deux livres sur l'idée de race publiés en 1933 démontrent, comme nous le verrons ultérieurement, une proximité avec la pensée totalitaire qui fut complètement occultée par les disciples de Voegelin. Mais en ce qui nous concerne, il ne s'agira pas de nier le fait que sa conception du monde est imprégnée d'une dose importante d'autoritarisme politique et de mysticisme religieux typique de la pensée néoromantique allemande du début du XXe siècle. Comme nous allons dès à présent le voir, ces aspects néoromantiques sont nettement perceptibles dans sa controverse avec Kelsen en théorie du droit.

Titre 2. La controverse en théorie du droit

470. Nous venons de présenter les présupposés philosophiques de Kelsen et de Voegelin à l'aide de l'opposition Lumières/romantisme. Notre attention porte désormais spécifiquement sur leur controverse en théorie du droit. Après une présentation succincte de la *Théorie pure du droit* de Kelsen, nous prendrons plus de temps à analyser la pensée juridique voegelinienne, moins connue du public français. Voegelin a d'abord développé une critique de la *Théorie pure du droit* de plus en plus étayée et dont nous nous proposons de retracer la généalogie du début des années 1920 au milieu des années 1940 (chapitre 1). Puis, dans les années 1950, lorsqu'il enseignait à l'Université de Louisiane, et dans les années 1960, lorsqu'il était à l'Université de Munich, Voegelin a tenté d'élaborer sa propre conception du droit qui, fondée principalement sur la philosophie aristotélicienne, a rapidement pris l'allure d'une théorie du droit naturel renouant avec les expériences de la transcendance (chapitre 2).

Chapitre 1. La théorie pure du droit de Kelsen et sa critique par Voegelin

471. En premier lieu, nous présenterons les caractéristiques fondamentales de la *Théorie pure du droit* de Kelsen. Le but n'est pas ici d'en faire une présentation exhaustive. Nombre d'auteurs l'ont déjà très bien fait avant nous. En revanche, il est utile de rappeler certains traits spécifiques à la théorie kelsénienne du droit, et d'insister en particulier sur ceux qui ont focalisé l'attention de Voegelin (I). En second lieu, nous exposerons la généalogie de la critique de la théorie pure du droit formulée par son ancien élève. Celle-ci sera plus développée que notre présentation de la théorie kelsénienne du droit, compte tenu à la fois de sa richesse et de son caractère inédit (II).

I. Les caractéristiques fondamentales de la *Théorie pure du droit* de Kelsen

472. Au fondement de sa théorie du droit, Kelsen place le dualisme *Sein/Sollen* et refuse ainsi de considérer le droit comme un fait. Cela rend difficile la distinction qu'il essaye d'établir entre la science du droit et son objet, mais traduit bien son intention de construire une Théorie *pure* du droit, c'est-à-dire une science du droit objective excluant tout jugement de valeur ou idéologie. Et comme un jugement moral est un jugement de valeur, Kelsen établit aussi la distinction entre le droit et la morale. Les multiples dualismes au cœur de sa théorie du droit révèlent une pensée séparatrice enracinée dans la tradition des Lumières (A). Sa distinction entre le droit et la morale le conduit par ailleurs à rejeter le droit naturel et à donner un statut particulier à la *Grundnorm*. D'abord qualifiée d'« hypothèse logico-transcendantale » en suivant la terminologie kantienne, Kelsen préfère à partir des années 1960 la terminologie vaihingerienne de « fiction » pour la désigner, sans que pour autant cela n'affecte l'épistémologie générale de sa théorie (B).

A. Une pensée juridique séparatrice : les dualismes kelséniens

473. Dans les années 1930, les tenants de la révolution conservatrice firent de la dimension séparatrice de la théorie du droit de Kelsen, le trait caractéristique de ce qu'ils considéraient être une science « juive » nuisible à l'Allemagne. La pensée séparatrice (*Trennungsdenken*) de Kelsen était à l'époque considérée, par Carl Schmitt notamment, comme étant spécifiquement « juive » et devait, sur ce fondement, être scientifiquement disqualifiée[1413]. Dans la rhétorique antisémite de l'époque, le fait de procéder à des distinctions, de séparer notamment l'être du devoir-être, était associé à l'« esprit juif », auquel on opposait bien souvent l'organicisme romantique. Comme l'écrit Olivier Jouanjan, il s'agissait d'une « réinterprétation délirante […] de l'histoire intellectuelle allemande du XIXe siècle : le positivisme serait une importation juive dans une pensée allemande qui, depuis son fonds propre, rejetterait les « séparations » […]. La lutte contre le *Trennungsdenken* est un *topos* alors répandu, particulièrement thématisé par Huber mais qui trainait déjà dans le discours de la « révolution conservatrice » »[1414].

474. En réalité, cette pensée séparatrice, consistant à séparer par la pensée ce qui s'avère mélangé dans la réalité, trouve son origine dans la philosophie des Lumières, d'où d'ailleurs la proximité des critiques formulées par les philosophes romantiques et celles de Voegelin, à l'encontre respectivement des philosophes des Lumières et de Kelsen. Ces derniers se rendraient coupables, par leur formalisme abstrait, d'une perte de contact avec la réalité. Leur pensée séparatrice ou catégorielle les aurait coupés de la substance sociale et spirituelle de la société et aurait, en conséquence, provoqué un appauvrissement et un desséchement de leurs pensées, les rendant incapables de saisir la réalité dans sa totalité. C'est pour cette raison que, en réponse à la théorie du droit formelle et abstraite de Kelsen, Voegelin développera dans les années 1950 une théorie du droit substantielle et concrète tenant compte de la dimension morale et spirituelle de l'homme. Comme nous le montrerons par la suite, sa critique de la pensée séparatrice de Kelsen, notamment de son dualisme *Sein/Sollen*, est très développée, mais il ne l'a qualifiée à aucun moment de science « juive ». Sa proximité avec la pensée conservatrice n'est jamais allée jusqu'à des prises de position antisémites ou en faveur du régime national-socialiste. Il n'en reste pas moins vrai que, dans *Der autoritäre Staat* (1936), Voegelin se range du côté de plusieurs auteurs nationaux-socialistes, dont Huber et Schmitt, pour critiquer la *Reine Rechtslehre* (1934), et dénonce de la même façon qu'eux, les dualismes réducteurs et appauvrissants de la réalité auquel aboutirait la pensée séparatrice, abstraite et formelle de Kelsen.

[1413] Car Schmitt, « La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif » (1936), *in Cités*, 2003, p. 173-180.

[1414] Olivier Jouanjan, « Justifier l'injustifiable », *in Astérion* [en ligne], 4, 2006, consulté le 14 janvier 2019, §14.

475. Par ces oppositions binaires, entre l'être et le devoir-être (1), entre la science du droit et son objet (2), entre la science et l'idéologie (3) et entre le droit et la morale (4), le positivisme juridique de Kelsen porte en lui l'héritage des Lumières et peut légitimement être appréhendé comme un produit intellectuel de la modernité.

1°) Le dualisme Sein/Sollen

476. Le dualisme entre l'être (*Sein*) et le devoir-être (*Sollen*) constitue la pierre angulaire du positivisme juridique de Kelsen[1415]. Il l'a repris à la philosophie kantienne, et plus précisément à la *Critique de la raison pure*, telle qu'elle a été comprise par les néokantiens, notamment Windelband et Cohen. Ce dualisme était déjà présent chez Hume, mais Kelsen n'en a pas eu tout de suite connaissance ; c'est pourquoi il a au départ attribué sa paternité à Kant. Mais dans son dernier ouvrage, la *Théorie générale des normes* (1979), il estime désormais qu'il est impossible de trouver le dualisme de l'être et du devoir-être dans la philosophie de Kant à cause de son concept de « raison pratique » qui désigne ultimement la « raison divine dans l'homme »[1416], et ajoute qu'« en ce qui concerne le rapport entre l'être et le devoir-être, Hume est plus conséquent que Kant » car « pour lui, il n'y a pas de raison pratique »[1417] (voir *infra*).

477. Pour Kelsen, cette « différence entre *Sein* et *Sollen*, « être » et « devoir » ou « devoir-être », ne peut pas être expliquée »[1418]. Elle « est donnée immédiatement à notre conscience »[1419], et ne peut donc pas être démontrée scientifiquement. Sur ce point, on constate une grande constance dans son analyse. De ses *Hauptprobleme* (1911) à sa *Théorie générale des normes* (1979), Kelsen a toujours défendu cette idée en s'appuyant de la même manière sur le néokantien Georg Simmel qui, lui aussi, dans son *Introduction aux sciences morales* (1892), estimait impossible de définir le « devoir-être ». Tout comme l'être, le devoir-être est pour eux une « catégorie première » qui, à ce titre, n'est pas susceptible d'être défini ou décrit[1420]. Carlos Miguel Herrera observe ainsi que Kelsen se contente de justifier ce dualisme « par une vision du monde dualiste qui ne peut pas être prouvée mais simplement vécue et sentie »[1421]. Pourtant, cela ne l'empêche pas de donner à cette intuition de

---

1415 Dans le même sens, voir Lukas Sosoë, « La distinction de l'*être* et du *devoir-être* dans la *Théorie pure du droit* », *in La philosophie du droit de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, CPUC, n°9, 1986, p. 81. : « on est en droit de voir dans la séparation formelle du *Sein* et du *Sollen* la « condition de possibilité » même de la *Théorie pure du droit* ».

1416 Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 99-100.

1417 *Ibid*, p. 109.

1418 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 7-8.

1419 *Ibid.,* note 1, p. 8. ; Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 79.

1420 Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze* (1911), *op. cit.*, p. 7 ; Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 3 et note 2 p. 366.

1421 Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen, op. cit.,* p. 17.

l'esprit « un caractère logico-formel absolu »[1422] auquel il restera fidèle jusqu'à la fin de sa vie. Kelsen n'a en effet jamais renoncé à son intuition de départ. Dans sa *Théorie générale des normes* (1979), il continue très clairement à défendre ce dualisme contre tous ceux qui le nient, que ce soit de façon « irrationnelle » comme Platon, Aristote et Thomas d'Aquin, ou de façon « rationaliste et empirique », comme Jérémy Bentham, Moritz Schlick, Fritz Mauthner et Félix Cohen, qui, eux aussi, ont essayé de réduire le devoir-être à l'être ou à la volonté[1423]. Kelsen a donc continuellement affirmé le caractère indéfinissable et irréductible des concepts d'être et de devoir-être en tant que catégories premières de notre pensée.

478. Toutefois, les formulations que Kelsen emploie peuvent paraître un peu égarantes ou ambiguës. Parler en effet de cette distinction comme si elle était « donnée immédiatement à notre conscience » semble en faire une dualité intemporelle et ayant toujours été reconnue et admise. Or, c'est loin d'être le cas. Le chapitre dix-sept de la *Théorie générale des normes* (« La négation du dualisme de l'être et du devoir-être ») énumère les principales théories refusant ou niant un tel dualisme, de Platon aux positivistes logiques. Toutefois, ce que Kelsen ne fait pas clairement apparaître dans ce livre, c'est que cette dualité a longtemps été empêchée ou occultée, et qu'en réalité, elle n'a été formulée explicitement que sous les temps modernes. La pensée théologico-métaphysique chez Platon, Aristote et Thomas d'Aquin montre bien que la dualité n'a rien de spontané ni de naturel et qu'elle est un acquis décisif, bien que tardif, de la modernité et de la pensée rationnelle des Lumières. Les normes et les valeurs ne sont plus considérées comme des propriétés observables et immanentes de la réalité. Elles relèvent désormais d'un autre ordre, celui de la volonté humaine dont elles sont le produit. Pour Kelsen, Platon identifiait les Idées principalement à des valeurs et faisait ainsi reposer toute sa philosophie sur « l'identification du bien avec le vrai »[1424]. Il relève donc chez Platon une confusion permanente entre l'être et le devoir-être, et constate que la pensée moderne ne s'en est pas encore complètement émancipée, comme le lui a notamment montré Voegelin. Kelsen explique par ailleurs qu'Aristote, dans sa conception téléologique ou finaliste de la nature, identifie la valeur à la fin immanente d'une chose, c'est-à-dire à ce qu'elle doit être, ce vers quoi elle tend de façon immanente. La réalité, en ce cas, est donc remplie de valeurs immanentes. Toutefois, Kelsen ne dit pas que cette conception finaliste a été rejetée avec la révolution scientifique du XVIIe siècle, qui est venue expulser de la nature toutes les fins et toutes les valeurs, en la réduisant à un ensemble de faits explicables mécaniquement.

479. Les analyses de Kelsen, bien que cela ne soit pas affirmé explicitement dans sa *Théorie générale des normes*, semblent reposer sur l'idée que la dualité *Sein/Sollen* n'est pas naturelle, mais qu'elle est un produit, un acquis et même un critère de la modernité. Si Kelsen ne s'interroge pas

---

1422 *Idem*.

1423 Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 79-97.

1424 *Ibid*, p. 82.

sur l'origine de cette dualité dans sa *Théorie pure du droit* et dans sa *Théorie générale des normes*, c'est que ces textes ne relevaient pas d'un travail en histoire des idées. En revanche, comme nous l'avons précédemment montré, dans *Société et Nature*, la dualité *Sein/Sollen* est bien présentée comme un acquis, et même comme un critère, permettant d'identifier les temps modernes (voir *supra*).

480. Ce dualisme *Sein/Sollen* coïncide aussi pour Kelsen avec le dualisme de la réalité et de la valeur, car « on ne peut inférer d'une réalité aucune valeur et de la valeur aucune réalité »[1425], soit l'idée d'une séparation entre les jugements de fait et les jugements de valeur. Les premiers sont susceptibles d'être vrais ou faux car correspondent ou non à la réalité. Les seconds ne sont ni vrais ni faux, et selon Kelsen expriment simplement l'état subjectif de celui qui les énonce. Pour lui, les valeurs ou le devoir-être sont donc posés par l'être humain qui en est la seule source. Les valeurs ne sont pas inscrites dans l'être. Elles n'ont pas de réalité ontologique, mais relèvent d'une autre sphère. Cette idée de la subjectivité des valeurs (éthiques, esthétiques, etc.) s'est imposée durant le siècle des Lumières dans la plupart des domaines et Kelsen en est manifestement l'un des dépositaires au XXe siècle.

481. En ce sens, la dualité *Sein/Sollen* peut être comprise comme le produit de la raison analytique, c'est-à-dire de la pensée séparatrice héritée des Lumières. Il n'est alors pas non plus surprenant que le romantisme politique, en abolissant ou en ignorant cette distinction qui semble nous définir en tant que « modernes », puisse être interprété comme l'expression d'un retour nostalgique à l'ordre prémoderne. Le romantisme, selon Robert Legros, se caractérise d'ailleurs par le refus de beaucoup d'autres séparations (de l'homme et de la nature, de l'homme et du divin, etc.) et par la recherche d'une communauté « à la fois naturelle, surnaturelle et normative »[1426]. Comme nous le verrons, Voegelin partage avec les romantiques la même volonté de dépasser les séparations établies par la pensée moderne et, pour y parvenir, il utilise massivement le concept de « tension » (voir *infra*).

482. De l'impossibilité de déduire ce qui *devrait être* à partir de ce qui *est*, découle aussi chez Kelsen la distinction entre les sciences de la nature dont l'objet est l'ordre du fait (le *Sein*), des sciences normatives qui ont pour objet l'ordre du devoir-être (le *Sollen*). D'un côté, les sciences de la nature décrivent leurs objets suivant le principe de causalité (si A est, B est). De l'autre, les sciences normatives décrivent leurs objets suivant le principe de l'imputation (si A est, B doit être). On peut lire dans sa *Théorie générale des normes* que « le dualisme de la causalité et de l'imputation fonde le dualisme des sciences causales de la nature (telles que la physique, la chimie, la biologie, la

[1425] *Ibid*, p. 75.

[1426] Robert Legros, « Le romantisme politique », *in Histoire de la philosophie politique*, Tome 3, *Lumières et romantisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1999, p. 281.

psychologie) et des sciences normatives de la société (telles que l'éthique et la science du droit). C'est le dualisme fondamental de la logique de l'être et du devoir-être qui s'exprime ici »[1427]. Ici, on s'aperçoit que Kelsen a tendance à superposer les dualismes qu'il dégage, en l'occurrence ceux entre l'être et le devoir-être, la causalité et l'imputation et les sciences de la nature et les sciences humaines.

483. Pour les sciences causales de la nature, la loi naturelle attache une cause à un effet qui se produira nécessairement. Pour les sciences normatives de la société, la proposition normative confère à une condition une conséquence précise qui résulte de l'intervention humaine (une sanction par exemple)[1428]. Kelsen fait de cette opposition le principe structurant de toute sa théorie. Il estime qu'aucune norme (autorisation, obligation, permission ou habilitation) ne peut être dérivée logiquement d'un état de fait, ou pour le dire autrement, que le devoir-être est l'« expression de toutes ces fonctions normatives »[1429]. Par conséquent, chaque norme ne peut tenir sa validité (être imputable) que d'une autre norme qui lui est supérieure[1430], et pour éviter la régression à l'infini, il fait l'hypothèse d'une norme première (la *Grundnorm*) qui fonde la validité de toutes celles qui lui sont inférieures. Dans le but également d'éviter que sa chaîne logique d'imputation ne tombe dans une régression à l'infini, Kelsen procède à une autre « opération mentale ». Celle-ci consiste à penser l'Etat, en tant que personnification « exprimant l'unité d'un ordre juridique »[1431], comme le « point focal de l'imputation de tous les actes étatiques »[1432], ce qui revient *in fine* à identifier le droit et l'Etat. Nous verrons que cet aspect a concentré l'attention des premières critiques de Voegelin qui y voyait un cercle vicieux[1433]. Kelsen aurait emprisonné son entreprise théorique dans un raisonnement paralogique consistant à dire que le contenu du droit positif serait déterminé par la qualité d'un organe de l'Etat, et qu'inversement, la qualité d'un organe de l'Etat serait déterminée par le contenu du droit positif (voir *infra*).

484. Kelsen a également rencontré des difficultés à distinguer la science du droit de son objet en raison de son attachement au dualisme *Sein/Sollen*. En effet, il a toujours refusé de considérer le droit comme un fait, c'est-à-dire de le rattacher à la sphère de l'être. D'où le problème de la

---

1427 Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 32.

1428 « Cette nécessité normative dans le rapport entre condition et conséquence figure […] dans la connexion opérée dans la norme juridique générale qui prescrit un acte de contrainte (ce qu'on appelle une sanction) comme *conséquence* de l'acte illicite », *Ibid*, p. 28. Nous soulignons en italique.

1429 *Ibid*, p. 126.

1430 Notons que certaines normes règlent la confection d'autres normes. La relation d'imputation existe donc non seulement *entre* les normes, mais aussi *dans* les normes.

1431 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit* (1934), *op. cit.*, p. 158.

1432 Hans Kelsen, « L'essence de l'Etat » (1926), *in La pensée politique de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, n°17, CPUC, 1990, p. 25.

1433 Eric Voegelin, *« Reine Rechtslehre und Staatslehre », in Zeitschrift für öffentliches Recht 4, nos. I, 2*, 1924, p. 80-131.

distinction entre la science du droit (les propositions de droit) et son objet (le droit positif) qu'il fait tous les deux appartenir à la sphère du devoir-être.

2°) Le dualisme science du droit/objet

485. La théorie pure du droit de Kelsen repose sur une distinction fondamentale entre la *science du droit* et son *objet*, et cet objet n'est ni la société, ni la morale, ni la politique. C'est une science « spécifique » au domaine juridique. Pour reprendre les mots de Kelsen, « la science du droit vise à comprendre son objet « juridiquement » c'est-à-dire du point de vue du droit »[1434]. Cette distinction repose avant tout sur la volonté de son auteur de construire une théorie *scientifique* du droit distincte des autres disciplines (sociologie, éthique, etc.). Pour qu'elle le soit, il est nécessaire que le sujet et l'objet de l'analyse ne soient pas confondus, c'est-à-dire que la science du droit soit extérieure à son objet d'étude et que cet objet d'étude ne soit pas le même que ceux des autres disciplines. L'idée majeure est que la science du droit porte sur un droit qui a une existence objective et indépendante de la science elle-même, que par conséquent elle ne produit pas ce droit, mais se limite à le connaître, c'est-à-dire à le décrire – « pour ainsi dire du dehors »[1435]. Cela revient à dire que « le juriste scientifique, qui décrit le droit, n'[a pas à] s'identifie[r] à l'autorité juridique qui pose les normes juridiques »[1436].

486. On a ainsi d'un côté le droit positif qui est composé de *normes juridiques* (R*echtsnormen*), c'est-à-dire de prescriptions ; et de l'autre, la science du droit qui ne peut pas contenir ni énoncer des normes juridiques, mais qui peut en revanche les décrire au moyen de *propositions de droit* (R*echtssätze*)[1437]. Comme le dit Michel Troper, « ce n'est jamais la norme qui est vraie ou fausse, mais seulement la proposition décrivant une norme. Elle est vraie si la norme existe, fausse si elle n'existe pas »[1438]. Si la norme existe, on dit qu'elle est valide. Cette validité de la norme signifie qu'elle a été adoptée par une autorité compétente conformément à une autre norme, et qu'elle est obligatoire vis-à-vis de celle-ci. Elle est donc valide ou non-valide à l'instar « des faits positifs du règne du *Sein* », pour lesquels on ne peut pas dire qu'ils sont vrais ou faux, « mais seulement qu'ils existent

[1434] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 95.

[1435] *Ibid*, p. 98.

[1436] *Ibid*, p. 111.

[1437] « Au lieu de dire que le devoir-être a une double signification (c'est-à-dire prescriptive et descriptive), on peut aussi parler d'un devoir-être « véritable » et d'un devoir-être inauthentique, celui-là étant le devoir être posé par les normes de l'autorité juridique ou morale, et celui-ci étant le devoir-être dans les énoncés de l'éthique et de la science du droit sur la validité des normes », *in* Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 204.

[1438] Michel Troper, *La philosophie du droit*, Que sais-je, PUF, Paris, 2003, p. 30.

ou qu'ils n'existent pas »[1439]. Autrement dit, la norme existe (ou est valide) lorsqu'« elle appartient à un certain système normatif »[1440].

487. La proposition de droit et la norme juridique ont « une identité de contenu sémantique » car elles portent toutes les deux sur ce qui doit être. Elles divergent en revanche dans « leurs fonctions pragmatiques » car la première *décrit* ce qui doit être tandis que la seconde *prescrit* une conduite comme devant être[1441]. En effet, la fonction pragmatique de la norme juridique est de contraindre, au sens où c'est une prescription créée par l'autorité juridique. Celle de la proposition de droit est en revanche de décrire objectivement ce que les normes juridiques prescrivent. On peut ainsi dire que la norme (*Sollnorme*) est un « *Sollen* prescriptif », et que la proposition de droit (*Sollsätze*) est – pour reprendre une formule chargée d'ambiguïté – un « *Sollen* descriptif ». La *Sollnorme* est prescriptive ou impérative tandis que la *Sollsätze* n'est que descriptive. La science du droit est donc « normative » par son objet, car elle décrit des normes juridiques existantes dans le droit positif, et « descriptive » par sa méthode, car elle se contente de les décrire. Ainsi, le positivisme juridique de Kelsen renvoie à la méthode employée et à l'objet d'étude ; « à la fois parce qu'il se réclame d'une épistémologie positiviste et parce qu'il a pour objet le seul droit positif »[1442].

488. Mais Kelsen s'est trouvé confronté à une difficulté qui l'a conduit à faire progressivement évoluer sa *conception*, selon certains, ou simplement la *présentation* de celle-ci, selon d'autres. Cette difficulté tient à la caractérisation du statut des propositions de la science du droit par rapport à celui des prescriptions du droit positif. On l'a déjà dit, pour Kelsen, les propositions de la science du droit sont du « *Sollen* descriptif », au sens où ces propositions permettant à la science du droit de décrire son objet (les normes juridiques) sont des énoncés qui décrivent un « devoir-être » et non un « être ». C'est justement là que le problème se pose. Kelsen refuse de considérer la science du droit comme décrivant ce qui est, c'est-à-dire comme décrivant des faits. En effet, selon lui, les normes juridiques ne sont pas des faits relevant de l'être, mais du droit relevant du devoir être. Les propositions les décrivant sont des *Sollsätze* et non des *Seinsätze*. Autrement dit, « la validité d'une prescription ne dépend en rien de la réalité d'un fait dans le monde extérieur »[1443]. Comme l'explique Carlos Miguel Herrera, le Kelsen de la *Théorie pure du droit* conçoit les normes comme donnant « aux faits une signification spécifique, séparée de leur matérialité que l'on aperçoit par le sens, et ne se confondant pas avec eux […], [si bien que] la science normative, telle qu'il la conçoit ne s'occupe pas des « faits » mais de leur « signification objective ». Les normes

[1439] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 100.
[1440] Michel Troper, *La philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 30-31.
[1441] Alexandre Viala, « Le positivisme juridique : Kelsen et l'héritage kantien », *art. cit.,* p. 109.
[1442] Michel Troper, « Science du droit », *in Dictionnaire de la culture juridique*, *op. cit.*, p. 1393.
[1443] Michel Troper, *La philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 31.

sont ainsi une sorte d'entité idéale, les significations étant pour lui observables »[1444]. C'est ce qui constitue, chez « le premier Kelsen », la spécificité de la science normative par rapport aux sciences de la nature : « les propositions de droit décrivent un *devoir être objectif* […], [son] objet est [donc] profondément différent de celui des sciences de la nature, mais aussi des autres sciences sociales, qui, elles, décrivent non le devoir être, mais l'être »[1445].

489. Kelsen cherche en fait à rester fidèle au dualisme *Sein/Sollen* qu'il a placé au fondement de sa *Théorie pure du droit*, ce qui l'empêche de distinguer clairement les *propositions de droit* (la science du droit) des *normes juridiques* (son objet) car toutes les deux semblent avoir exactement la même structure logique dans la mesure où elles relèvent du devoir être. De sorte que « les propositions de la science du droit ne sont pas logiquement discernables des normes juridiques elles-mêmes »[1446], ce qui revient à obscurcir la distinction entre la science du droit et son objet, distinction pourtant jugée fondamentale par son auteur pour fonder une théorie scientifique du droit. Cela pose également problème lorsqu'il s'agit de vérifier la vérité d'une proposition de droit, car la norme juridique, en tant qu'entité idéale, n'est pas directement perceptible dans le monde sensible. De sorte que, pour ne pas violer la loi de Hume, il fait le choix d'user de ce que l'on pourrait appeler un « artifice », affirmant – « sans aucune justification dans l'analyse logique »[1447] remarque Ross – que les propositions de devoir-être de la science du droit sont employées dans un sens strictement descriptif.

490. Dans le climat empiriste de son nouveau pays, Kelsen semble – pour certains commentateurs – s'être rapproché d'une conception empirique du positivisme en reconnaissant que sa conception de la norme juridique rendait problématique la distinction entre la science du droit et son objet. Dès les années 1950, l'évolution dans la pensée de Kelsen semble, pour eux, se traduire de la manière suivante : si l'on veut pouvoir vérifier les propositions de droit, il faut appréhender les normes, non plus comme des entités idéales ou des jugements hypothétiques, mais « comme des objets empiriques, c'est-à-dire comme l'expression de volontés humaines, comme une partie du monde de l'être »[1448]. De sorte que, la science du droit ne décrit plus la norme juridique dans sa relation logique avec une autre norme, mais décrit plutôt l'acte de volonté qui a posé la norme. C'est ce qui conduit Carlos Miguel Herrera à parler d'un « tournant subjectiviste »[1449] (ou volontariste) dans la pensée kelsénienne et Michel Troper de l'adoption d'« une ontologie

---

1444 Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen, une introduction*, *op. cit.*, p. 20.

1445 Michel Troper, « Science du droit », *art. cit.*, p. 1393.

1446 Alf Ross, « Qu'est-ce que la justice ? selon Kelsen » (1957), *in Introduction à l'empirisme juridique*, Bruylant, LGDJ, 2004, Paris, p. 120.

1447 *Idem.*

1448 Michel Troper, « Science du droit », *art cit.*, p. 1393.

1449 Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen, une introduction*, *op. cit.*, p. 21.

radicalement opposée »[1450]. Compte tenu du fait que la norme juridique suppose à présent de la part de son créateur « un vouloir conscient », Kelsen aurait établi un rapport nouveau entre le devoir (*Sollen*) et le vouloir (*Wollen*). Ainsi, selon Michel Troper, Kelsen aurait relativisé sa distinction entre les sciences de la nature et les sciences normatives en parlant dans les deux cas de « sciences empiriques », même si le droit n'est pas à proprement parler une réalité empirique[1451].

491. Toutefois, ce qui est difficile à comprendre, c'est que jusqu'à la fin de sa vie, et en dépit même de ce rapprochement de plus en plus appuyé vers une conception plus empirique du positivisme, Kelsen n'a pas abandonné son dualisme *Sein/Sollen* et n'a donc pas rejoint la position des réalistes. Il s'est au contraire toujours refusé à reconnaître le droit comme un fait[1452]. Concernant la *New Science of Politics* (1952) de Voegelin, et comme nous le verrons par la suite, il lui reprochait par exemple de confondre la « représentation » du pouvoir politique avec son « efficacité »[1453]. Au sujet des critiques de Ross, Kelsen lui répondait que l'« efficacité » dans sa théorie pure du droit n'est qu'une condition de la validité et ne fonde en rien la validité elle-même. Le fondement de la validité des normes juridiques se trouve dans la norme fondamentale[1454]. Dès lors, Kelsen estime que, contrairement à ce que soutient Ross, sa théorie pure du droit ne contient aucune contradiction logique puisqu'elle reste fidèle au dualisme de l'être et du devoir-être.

492. Procédant de la même manière dans sa *Théorie générale des normes*, Kelsen concilie sa nouvelle présentation de la norme avec le dualisme *Sein/Sollen*, en estimant que l'acte de volonté ne fonde pas la validité de la norme, mais en est seulement la condition : « la validité de la norme est conditionnée par l'acte de volonté, dont elle est la signification […], l'acte est la condition de la validité, mais n'est pas le fondement de la validité. Le fondement de validité d'une norme, d'un devoir-être, ne peut être qu'un devoir-être, la validité d'une autre norme »[1455]. Et lorsque Kelsen dit « pas d'impératif sans imperator, pas de normes sans autorité qui pose la norme, c'est-à-dire pas de norme sans un acte de volonté, dont elle est la signification »[1456], cela signifie bien que l'acte de volonté conditionne mais ne fonde pas la validité de la norme. Il ne suffit pas qu'il y ait un acte de commandement pour qualifier une norme, il faut que cet acte de commandement soit habilité par

---

[1450] Michel Troper, *Pour une théorie juridique de l'Etat,* PUF, Paris, 1994, p. 152.

[1451] Michel Troper, « Kelsen », *in Encyclopedia Universalis*, Tome 13, 2008, p. 810.

[1452] À la différence, par exemple, de Ross qui affirme que « le droit est un fait ; et qu'un fait est et demeure un fait, que vous l'aimiez ou que vous ne l'aimiez pas ; et que vous considériez qu'il s'accorde ou qu'il s'oppose à quelques principes de droit naturel que vous supposez vrais », *in* Alf Ross, « La validité et le conflit entre le positivisme juridique et le droit naturel » (1961), *in Introduction à l'empirisme juridique*, *op. cit.*, p. 152.

[1453] Hans Kelsen, *A new Science of Politics, Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 40.

[1454] Hans Kelsen, « A "Realistic" Theory of Law and the Pure Theory of Law : Remarks on Alf Ross's on Law and Justice » (1959), *in Kelsen Revisited. New Essays on the Pure Theory of Law*, édité par Luis Duarte d'Almeida, John Gardner et Leslie Green, Hart Publishing, Oxford and Portland, 2013, p. 205.

[1455] Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p 229-230.

[1456] *Ibid,* p. 315.

une norme. « Si un bandit m'enjoint de lui donner mon argent, la signification de son acte de volonté est bien que je dois lui donner mon argent ; mais son injonction ne sera pas interprétée comme un « commandement », une « prescription », une « norme » »[1457]. Il ne change donc pas le fondement de la norme juridique, mais en précise seulement la condition.

493. C'est ce qui conduit Paul Amselek à considérer qu'il n'y a pas dans le Kelsen de la *Théorie générale des normes* (1979), et contrairement à ce que pensent entre autres Michel Troper ou Stanley Paulson, une nouvelle conception des normes radicalement différente de celle de la *Théorie pure du droit*. En d'autres termes, Kelsen aurait certes changé sa présentation mais pas son épistémologie. Ce ne serait pas un « changement de cap de la pensée kelsénienne », mais uniquement un « changement superficiel dans l'habillage – ou, si l'on préfère, une qualification plus appropriée – d'un élément de sa théorie qui n'a finalement guère varié dans son principe même »[1458]. La norme reste en effet pour Kelsen une entité idéale qui a une existence particulière s'inscrivant toujours dans le dualisme indépassable de l'être et du devoir être. La seule différence est que, comme les normes sont posées par un acte de volonté pour pouvoir exister, il n'est plus possible de les déduire à partir d'autres normes uniquement au moyen de raisonnements logiques.

494. Toutes les analyses qui précédent se trouvent donc confirmées par la *Théorie générale des normes* où Kelsen introduit une nouvelle dualité entre « connaître » et « vouloir ». Cette nouvelle dualité lui sert avant tout à clarifier le rapport entre la « norme » et l'« énoncé sur la norme ». Kelsen le fait à l'aide de formulations limpides : l'énonce (descriptif) ou la proposition est la signification d'un acte de pensée, il a un contenu cognitif, nous fait connaître quelque chose, et est vrai ou faux ; la norme (prescriptive) est « la signification d'un acte de volonté réglant le comportement d'autrui »[1459], elle s'adresse à lui sous forme d'un commandement et n'est ni vrai ni faux. Kelsen précise que la pensée et la volonté sont « deux fonctions psychiques différentes l'une de l'autre »[1460]. L'énoncé a pour fonction de *faire connaître* quelque chose à quelqu'un, la norme a pour fonction de *faire faire* quelque chose à quelqu'un. La question a été de savoir si ce dualisme nouveau s'ajoutait simplement au dualisme de l'être ou du devoir-être, ou le remettait en cause parce qu'il serait plus fondamental. En ce cas, le dualisme être/devoir-être n'aurait rien d'originaire, mais en serait dérivé. À nos yeux, la distinction connaître/vouloir se surajoute à la dualité *Sein/Sollen* sans la modifier en

---

1457 *Ibid*, p. 34.

1458 Paul Amselek, « Le rôle de la volonté dans l'édiction des normes juridiques selon Hans Kelsen », *in Revue juridique Thémis*, Montréal, 2000, p. 213. Dans le même sens, voir Simone Goyard-Fabre, « De l'idée de norme à la science des normes : Kant et Kelsen », *in Théorie du droit et science*, dir. par Paul Amselek, PUF, Léviathan, Paris, 1994, p. 226. : « Depuis la parution posthume, en 1979, de la *Theorie der Normen*, divers commentaires ont souligné la « nouvelle orientation » de la pensée que, selon eux, manifesterait le dernier ouvrage de Kelsen. S'il est exact que l'on peut déceler dans ce texte une influence de l'empirisme des Anglo-Saxons, il nous semble surtout que, par ses propres gloses, l'auteur a voulu dissiper quelques difficultés ou obscurités de la *Théorie pure du droit* qui avaient donné lieu à nombre de malentendus ».

1459 Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 218.

1460 *Idem*.

profondeur. Ce n'en est qu'une présentation en termes psychologiques, c'est-à-dire en recourant à la psychologie des facultés. Mais, ce nouveau dualisme ne se substitue pas à l'ancien, il ne fait que le compléter et l'éclairer. Kelsen maintient la différence des deux sphères de l'être et du devoir-être sans rien y changer. La référence au « vouloir » à l'origine des normes, puisque les normes sont désormais considérées comme le produit d'actes de volonté, ne les fait pas basculer du côté de l'existence empirique. En effet, la volonté est seulement une condition psychologique qui permet de comprendre qu'il y a des normes d'un point de vue empirique, elle n'est pas un fondement de leur validité.

495. Cette tentative pour séparer la science du droit de son objet en se fondant sur le dualisme *Sein/Sollen* traduit la volonté de son auteur de construire une théorie *pure* du droit, c'est-à-dire une théorie du droit objective excluant les jugements de valeurs et les idéologies.

3°) Le dualisme science/idéologie

496. Kelsen explique dès le début de la *Théorie pure du droit*, ce qu'il entend par le terme « pureté » (*Reinheit*) : « C'est pour marquer qu'elle souhaiterait simplement assurer une connaissance du droit, du seul droit, en excluant de cette connaissance tout ce qui ne se rattache pas à l'exacte notion de cet objet. En d'autres termes, elle voudrait débarrasser la science du droit de tous les éléments qui lui sont étrangers »[1461]. Il souhaite ainsi marquer une rupture avec la science du droit traditionnelle des XIXe et XXe siècles qui mêlait la science du droit à la psychologie, la sociologie, l'éthique et la théorie politique, c'est-à-dire obscurcissait « l'essence propre de la science du droit » par le « syncrétisme des méthodes »[1462]. Le terme « pure » (*Rein*) a donc le sens de « non mélangé » et vise à éviter toute confusion entres les objets des différentes sciences. Comme il a été dit précédemment, eu égard à l'influence de Kant sur Kelsen, l'analogie entre la *Théorie pure du droit* et la *Critique de la raison pure* est tentante, mais trompeuse. En effet, pour Kant, « pure » signifie *a priori*, c'est-à-dire vise la faculté de connaitre indépendamment de l'expérience. Autrement dit, la « raison pure » que Kant critique désigne la *métaphysique*, alors que la théorie *pure* du droit que souhaite construire Kelsen se veut *scientifique* (voir *Supra*).

497. Cette exigence de « pureté » appliquée au droit est ambitieuse. Elle révèle la volonté de son auteur d'en faire une science. Toutefois, mises à part les sciences mathématiques, peu d'entre elles peuvent vraiment répondre à ce postulat. En effet, la « pureté » dans le travail du mathématicien est plus facilement atteinte que dans les autres sciences, car l'objet des

[1461] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 1.
[1462] *Ibid.,* p. 2.

mathématiques n'est pas un objet observable dans l'expérience, c'est un objet « idéal », posé par des définitions, tout comme le droit qui, selon Kelsen, est une entité idéale. Dans une perspective critique, on peut lire chez Chantal Delsol au sujet de Kelsen que « l'obsession du pur est un rêve toujours renaissant. Ni la philosophie ni les sciences n'y échappent. La fascination devant les mathématiques en témoigne. Voilà une science dont l'objet est pur. On peut tracer d'une main qui tremble un cercle sur le sable : mais la pensée travaille sur un autre cercle, sans bavure, lui. Si toute science, même humaine, pouvait en faire autant ! Ainsi rêve le philosophe »[1463]. Nous montrerons par la suite que les critiques de Voegelin vont bien souvent dans le même sens. Il accuse en effet les positivistes d'avoir été fascinés par le succès qu'ont rencontré les sciences de la nature depuis Newton, et d'avoir en conséquence cherché à transposer la méthode des sciences naturelles aux sciences humaines, en l'occurrence pour Kelsen à la science du droit. En formulant cette critique, Voegelin ne prend pas véritablement en compte la distinction à laquelle Kelsen reste pourtant fidèle entre la méthode causale, appliquée aux sciences de la nature, et la méthode d'imputation, appliquée aux sciences normatives. Pour lui, la philosophie positiviste, quelle qu'elle soit, est l'expression d'un « scientisme » qui, en perdant de vue la spécificité historique et métaphysique des sciences humaines, serait allé jusqu'à favoriser l'émergence des régimes totalitaires[1464].

498. Kelsen distingue par ailleurs la théorie pure du droit, qui est *générale*, de la science du droit, qui est *particulière*. Il assigne comme objet à la science du droit le droit positif, car lui seul est susceptible d'être étudié scientifiquement. Ce droit positif est propre à une société donnée et à une époque donnée alors que la théorie pure décrit les propriétés communes à tous les droits positifs dont les contenus sont variables. C'est en ce sens que la théorie pure du droit est une « théorie formelle » car elle se situe à un niveau supérieur de généralité. C'est une réflexion de « second ordre »[1465], c'est-à-dire une théorie sur la façon d'étudier le droit et d'en faire une science. En ce sens, « la *Théorie pure du droit* est une métathéorie qui prescrit de décrire »[1466] suivant certaines directives méthodologiques.

499. Comme le fait remarquer Alexandre Viala, « la théorie pure du droit est d'abord une réponse énergique au positivisme sociologique »[1467]. En effet, Kelsen refuse de prendre en compte dans la théorie pure les conditions sociales et historiques. Cette étude relève pour lui de la sociologie du droit, qu'il estime tout à fait utile et légitime, mais qui n'entre pas dans le cadre de sa théorie. Autrement dit, il refuse de réduire le droit au fait social (le devoir-être à l'être) car cela reviendrait

---

1463 Chantal Millon-Delsol, « A propos de Kelsen, critique du pur », *in La philosophie du droit de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, CPUC, n°9, 1986, p. 117.

1464 Eric Voegelin, « The Origins of Scientism » (1948), *in* Coll. Works, Volume 10*, op. cit.*, p. 168-169.

1465 Valentin Petev, « Hans Kelsen et le Cercle de Vienne. A quel point la théorie du droit est-elle scientifique ? », *art. cit.*, p. 243.

1466 Alexandre Viala, « Le positivisme juridique : Kelsen et l'héritage kantien », *art. cit.,* p. 108.

1467 *Ibid*, p. 100.

à lui faire perdre sa spécificité et son autonomie, et conduirait « à la ruine de la véritable science du droit »[1468]. En d'autres termes, Kelsen ne se préoccupe pas de la réalité des faits. Pour lui, la science du droit n'a pas à vérifier si les normes sont appliquées ou non dans la réalité. Si la sociologie s'intéresse à ce qui est (le *Sein*), la science du droit n'est concernée que par ce qui doit être (le *Sollen*). La théorie pure du droit postule donc l'extériorité de l'analyse des normes par rapport aux faits sociaux et en fait la condition *sine qua non* de son objectivité, et donc de sa scientificité. Kelsen fait clairement sien le principe de neutralité axiologique de Weber en excluant tout jugement de valeur de la science du droit. Ainsi, l'analyse des normes ne doit se faire que dans un sens purement descriptif, sans chercher à donner une appréciation de leur contenu. Les jugements de valeurs sur les normes sont donc relégués à l'extérieur de la science du droit.

500. On peut remarquer que, pour Kelsen, si la science du droit portait de tels jugements de valeur, elle se transformerait en idéologie venant justifier un ordre juridique donné. Dans la préface à la première édition, Kelsen explique que par *Théorie pure du droit*, il entend une « théorie du droit épurée de toute idéologie politique »[1469]. En d'autres termes, la science du droit décrit le droit, mais ne le justifie pas, elle n'a pas comme fonction de le légitimer : « la théorie pure du droit montre le droit tel qu'il est, sans le défendre en le déclarant juste, sans le condamner en le qualifiant d'injuste. Elle ne recherche pas le droit parfait, mais le droit réel et possible »[1470]. Il est intéressant de remarquer que Kelsen donne au terme « idéologie » un sens qui est très proche de celui des marxistes[1471]. Pour lui, une idéologie s'oppose à la science, elle est « une description non-objective d'un objet de connaissance, une description influencée par des jugements de valeur subjectifs, masquant cet objet, le transfigurant ou le défigurant »[1472]. C'est un ensemble d'idées, de croyances, dont la fonction pratique l'emporte sur la fonction théorique (ou cognitive). Il s'agit en effet davantage de justifier une réalité existante, de servir les intérêts d'un groupe particulier (ou de la classe dominante), de rassurer ou de faire espérer, etc. ; que de connaître la réalité telle qu'elle est. « L'idéologie, écrit Kelsen, dissimule la réalité, soit en la transfigurant dans l'intention de la conserver et de la défendre, soit en la défigurant, dans l'intention de l'attaquer, de la détruire, de lui en substituer une autre. Semblable idéologie a ses racines dans la volonté, et non dans la connaissance ; elle sourd de certains intérêts, plus exactement d'intérêts autres que celui de la vérité »[1473]. L'emploi du terme « idéologie » est donc, aussi bien pour Kelsen que pour Marx, toujours disqualifiant, au sens où il est compris comme donnant une vision falsifiée du réel.

1468 Hans Kelsen, « La méthode et la notion fondamentale de la théorie pure du droit », *in Revue de métaphysique et de morale*, Tome 41, n°2, PUF, Paris, 1934, p. 183.

1469 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. VII.

1470 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.,* p. 65.

1471 Dans le même sens, voir Chantal Millon-Delsol, « A propos de Kelsen, critique du pur », *art. cit.*, p. 122.

1472 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 147.

1473 *Ibid,* p. 148.

501. Mais l'analogie entre les deux auteurs s'arrête là. En effet, la conception marxiste se distingue ensuite de celle de Kelsen car elle fait du droit une superstructure idéologique reflétant les intérêts de la classe dominante. En réalité, Marx fait du *droit* et de l'*idéologie* des synonymes, ce qui revient à dévaluer complètement le droit en le réduisant à un reflet des rapports de force économiques et sociaux[1474]. Or, Kelsen ne veut pas dissoudre la sphère du droit en l'associant à des intérêts politiques. Il veut en sauvegarder la spécificité et « affranchir la science du droit de la politique »[1475]. Suivant la même idée, il affirme que « la science doit décrire son objet tel qu'il est effectivement, elle s'interdit de prescrire ce qu'il devrait ou ne devrait pas être sur la foi d'un quelconque jugement de valeur. Faute de quoi, le problème devient alors de nature politique et se rapporte à l'art de gouverner, activité qui ne s'attache qu'aux valeurs »[1476]. Suivant cet idéal d'objectivité, la posture de la *Théorie pure du droit* est donc foncièrement anti-idéologique.

502. L'idéal d'objectivité poursuivi par la *Théorie pure du droit* vise donc à exclure les jugements de valeur et à rejeter l'idéologie. Les jugements moraux sont des jugements de valeur, ils en sont même le prototype. Kelsen distingue donc nettement le droit et la morale.

4°) Le dualisme droit/morale

503. Sur les rapports entre droit et morale, Kelsen reconnaît que « la morale est, comme le droit, *positive* », au sens où ce sont « deux ordres sociaux qui ordonnent ou défendent respectivement […] des actes humains »[1477]. Ainsi, droit et morale visent tous les deux à réguler les conduites humaines. D'un point de vue *matériel*, ces deux systèmes sont normatifs et peuvent se préoccuper des mêmes normes sociales. Par exemple, la morale et le droit peuvent tous les deux postuler l'interdiction de commettre un meurtre. En revanche, d'un point de vue *formel*, Kelsen souligne l'existence d'une différence fondamentale entre droit et morale qui tient « dans *la façon* dont ils ordonnent ou défendent les actes humains »[1478]. D'un côté, le droit impose certaines conduites par des actes de contrainte, c'est donc un « ordre de contrainte » (*Zwangsordnung*) ; de l'autre, la morale « est un ordre social qui n'établit pas de semblables sanctions […], l'emploi de la force physique n'entrant […] pas en ligne de compte »[1479]. En effet, le droit possède des organes spécialisés pour sanctionner les comportements contraires aux normes juridiques, alors que la morale ne connaît en fait que la désapprobation de ces conduites. Si le droit peut condamner par

[1474] *Ibid,* note 1, p. 142 : « C'est un élément caractéristique de la théorie sociale de Marx que de disqualifier la description du droit imposé par une classe dominante à une classe dominée en tant que systèmes de normes, en caractérisant cette description comme une idéologie qui falsifie la réalité dans l'intérêt de la classe dominante ».

[1475] Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.,* p. 46.

[1476] *Idem.*

[1477] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 85.

[1478] *Idem.*

[1479] *Idem.*

des sanctions celui qui a commis un meurtre, la morale ne le peut pas. Comme Kelsen l'écrira à nouveau dans sa *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), « la réaction du droit est un acte de contrainte décrété par l'ordre et socialement organisé, tandis que la réaction morale face à une conduite immorale n'est pas prévue par l'ordre moral ou, si elle l'est, elle n'est pas socialement organisée »[1480].

504. À l'inverse de Voegelin qui, comme nous le verrons, place la morale au fondement du droit et défend « le primat de la substance morale de la société »[1481], Kelsen soutient l'impossibilité de fonder le droit sur la morale. Cette impossibilité résulte de la « relativité de la valeur morale ». En effet, Kelsen constate la grande diversité de ce que les hommes estiment bon ou mauvais, juste ou injuste, selon les époques et selon les lieux. De sorte que l'on ne peut observer « aucun élément commun à tous les ordres moraux »[1482]. Autrement dit, « la justice est un idéal inaccessible à la connaissance humaine. [C'est] […] un idéal irrationnel »[1483]. Kelsen constate que, si l'on se place du point de vue de la connaissance scientifique, il n'existe pas un seul système de valeurs morales, mais au contraire plusieurs (relativisme), que par conséquent la morale « ne peut servir d'étalon absolu pour juger les ordres juridiques positifs »[1484]. Cette théorie relativiste des valeurs conduit Kelsen à refuser l'existence de valeurs morales absolues. Pour lui la justice ne peut être que relative. Le droit ne doit donc pas être compris comme devant être conforme à une justice absolue. En ce sens, la science du droit ne se confond pas avec la morale, n'a pas à tenir compte de la justice, mais doit seulement se restreindre à connaître et décrire le droit positif sans le soumettre à une quelconque idée de justice. En d'autres termes, « il n'est pas du rôle de la science du droit de légitimer le droit ; il ne lui appartient absolument pas de justifier l'ordre normatif, que ce soit par une morale absolue ou par une morale relative ; il lui appartient uniquement de le connaître et de le décrire »[1485].

505. « Le problème (des rapports entre droit positif et droit naturel) présente exactement la même structure que celui des rapports entre droit et morale, sauf qu'il est posé en des termes qui visent une distinction interne au droit »[1486]. Le rejet de la morale par Kelsen se traduit donc aussi par le rejet du droit naturel et par l'invention de la norme fondamentale.

1480 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.,* p. 71.

1481 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), Seuil, 2003, p. 242.

1482 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 87.

1483 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.,* p. 65.

1484 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 91.

1485 *Ibid*, p. 94.

1486 Otto Pfersmann, « Morale et Droit », *in Dictionnaire de la culture juridique*, *op. cit.*, p. 1041.

B. Le rejet du droit naturel et l'invention de la *Grundnorm*

506. La *Théorie pure du droit* de Kelsen peut tout à fait se comprendre comme une entreprise de démolition du droit naturel (1). À la différence des théories du droit naturel, qui cherchent à fonder le droit substantiellement, de façon extra-juridique (dans la morale ou la religion), c'est-à-dire dans des principes absolus, Kelsen fonde sa théorie pure du droit à l'aide d'une norme fondamentale qui n'est qu'un fondement idéal, formel, intra-juridique et relatif (2). À la fin de sa vie, Kelsen a changé le statut de sa *Grundnorm*. D'abord qualifiée d'hypothèse logico-transcendantale au sens kantien, il opte au milieu des années 1960 pour la notion de fiction au sens vaihingerien. Nous défendrons ici l'idée que cette requalification n'affecte pas l'épistémologie générale de sa théorie pure du droit (3). Cette norme fondamentale a toujours fait l'objet de nombreuses critiques. De toute sa *Théorie pure du droit*, c'est sans aucun doute elle qui a concentré le plus d'incompréhensions et d'attaques. Beaucoup la considérèrent en effet comme un présupposé métaphysique dont Kelsen ne serait parvenu à se débarrasser. C'est ainsi par exemple que, dans *Der autoritäre Staat* (1936), Voegelin l'a virulemment attaquée, allant jusqu'à parler d'elle comme d'un dogme néokantien métaphysico-positiviste (voir *infra*).

1°) La limitation de la science du droit au droit positif et la critique du jusnaturalisme

507. Kelsen limite la science du droit au droit positif et exclut de son objet d'étude le droit naturel. La science du droit ne va s'intéresser qu'au droit positif, c'est-à-dire au droit posé, en vigueur dans un pays donné à un moment donné. Le droit positif est en ce sens *relatif* et contingent. Il est lié à des circonstances historiques et sociales et pourrait tout à fait être différent. *A contrario*, le droit naturel est *absolu* et ne dépend ni des circonstances de temps, ni des circonstances de lieu. Il peut se définir comme « la croyance qu'il existe quelques principes universellement valides gouvernant la vie de l'homme en société, la croyance que ces principes n'ont pas été créés par l'homme, mais sont découverts, et que ces principes *vrais* obligent chaque homme, même ceux qui sont incapables de reconnaître leur existence, ou y sont peu disposés »[1487]. Les théoriciens jusnaturalistes estiment en effet que le droit naturel n'est pas posé par une autorité humaine, mais émane directement « de la nature, de Dieu ou de la raison, donc d'un principe absolument bon, équitable et juste »[1488] et qu'il est supérieur au droit positif, lequel doit s'y conformer. On comprend alors que, d'un côté l'idée de droit positif correspond à la validité hypothétique et relative de ses normes qui peuvent être *injustes*, de l'autre le droit naturel correspond à la validité absolue et postule donc l'existence d'un ordre juridique nécessairement *juste*. En d'autres termes, si le positivisme et le relativisme épistémologique sont liés, le droit naturel et l'absolutisme métaphysique vont

[1487] Alf Ross, « La validité et le conflit entre le positivisme juridique et le droit naturel » (1961), *art. cit.,* p. 153.

[1488] Hans Kelsen, « La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique » (1928), *in Théorie générale du droit et de l'Etat*, *op. cit.,* p. 440.

également de pair[1489]. En outre, Kelsen affirme que toute tentative de passer d'une validité relative à une validité absolue « signifie l'irruption de la théorie du droit naturel dans le traitement scientifique du droit positif »[1490]. Il postule donc « l'impossibilité logique de l'existence du droit positif à côté du droit naturel », car cela reviendrait à absorber le premier dans le second (ou inversement)[1491]. Carlos Miguel Herrera observait d'ailleurs que « sous le concept de « droit naturel », nous retrouvons dans l'analyse kelsénienne les courants classiques et modernes de pensée jusnaturaliste, de Platon à Eric Voegelin, en passant par Pufendorf et Locke »[1492]. Comme nous le montrerons ultérieurement, il est vrai que Voegelin, dans son manuscrit *Rechtslehre* au début des années 1930, a cherché à mettre fin au rapport d'exclusion réciproque établi par Kelsen entre le droit positif et le droit naturel, et que tout au long de sa carrière, son orientation jusnaturaliste, bien qu'il l'ait toujours niée, est devenue de plus en plus manifeste (voir *infra*).

508. Le rejet et la critique du droit naturel par Kelsen s'expliquent par sa conception relativiste des valeurs. Kelsen défend une position non-cognitiviste et considère que l'on ne peut pas connaître les valeurs absolues, mais simplement constater l'existence de valeurs multiples et variables. Elles ne permettent pas de tenir à leur égard « un discours de vérité (scientifique) »[1493]. D'ailleurs, Kelsen estime qu'il faut se méfier des théories du droit naturel qui prennent souvent les allures d'une connaissance scientifique, mais qui se trouvent en réalité chargées d'idéologie politique. Il explique en effet que le droit naturel cherche toujours à justifier un ordre juridique positif établi, c'est-à-dire à préserver le droit existant. En ce sens, il lui est arrivé de soutenir que, contrairement à ce que l'on pense, les théories jusnaturalistes sont beaucoup plus conservatrices que révolutionnaires[1494]. Par exemple, les conceptions contractualistes visaient à soutenir, justifier, voire rendre absolu le droit positif en fondant l'obéissance à l'ordre juridique positif sur un accord fictif, indirect et tacite, de tous.

509. La science du droit que Kelsen établit se veut donc neutre, c'est-à-dire qu'il ne veut pas qu'elle se prononce sur la qualité du droit ou qu'elle cherche à réaliser un idéal de justice. Elle doit se borner à dire ce qu'est le droit, c'est-à-dire à décrire en toute objectivité le droit positif d'un Etat. En ce sens, le juriste positiviste reste objectif dans la description qu'il fait de la norme juridique car il ne tient pas compte des valeurs qui la sous-tendent. En d'autres termes, il décrit de façon neutre un droit qui ne l'est pas. Ainsi, comme le fait remarquer Michel Troper, « la proposition de droit par laquelle on décrit une norme du droit nazi « il est interdit aux juifs d'exercer la profession

---

1489 *Ibid*, p. 442.

1490 *Ibid*, p. 443.

1491 *Ibid*, p. 456-457.

1492 Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 62.

1493 Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen*, *op. cit.,* p. 28.

1494 Hans Kelsen, « La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique » (1928), *art. cit.,* p. 463.

d'avocat » peut parfaitement être énoncée par un historien ou par un antinazi. Elle signifie évidemment non pas que les juifs ne doivent jamais exercer la profession d'avocat mais que celle-ci leur est interdite par le droit nazi et qu'il s'agit d'une interdiction objective parce qu'elle n'exprime pas la volonté de celui qui le rapporte mais qu'elle est établie par une norme qui fait partie du droit nazi. Elle doit se lire simplement « dans le droit nazi, il existe une norme qui interdit aux juifs d'exercer certaines professions »[1495].

510. C'est là toute la différence avec le droit naturel qui, quant à lui, rompt avec le dualisme *Sein/Sollen* car il ne se contente pas de décrire, mais prescrit ce que le droit doit être en fonction de l'idéal de justice qui est le sien. Si le juspositivisme ne s'intéresse qu'à la forme du droit, le jusnaturalisme analyse quant à lui aussi son contenu. Par exemple, un jusnaturaliste considère que le droit national-socialiste n'est pas du « vrai » droit et le condamne comme étant contraire à la morale (c'est-à-dire au droit naturel), alors qu'un juspositiviste le prend pour un droit positif comme les autres et le décrit sans porter de jugement de valeur sur son contenu. La discussion du colloque de 1963 sur « Le droit naturel en théorie politique » auquel ont participé Kelsen et Voegelin témoignera sur ce point de la radicale opposition de leurs approches. Le premier affirme en effet que le droit nazi est du droit, qu'on peut le déplorer mais qu'on ne peut pas le nier, tandis que le second refuse de considérer le droit nazi comme du droit en raison de son caractère injuste[1496]. Voegelin a par ailleurs accusé (comme bien d'autres jusnaturalistes) les juristes positivistes de ne pas avoir manifesté de résistance face au nazisme. En faisant preuve d'un strict légalisme, ils auraient accepté les lois telles qu'elles sont (*Gesetz ist Gesetz*). En dépit de ces critiques, Kelsen n'a jamais changé sa position. Tout au long de sa vie, il a rejeté en bloc la notion même de droit naturel. Après la seconde guerre mondiale, le droit naturel est pourtant souvent présenté comme un correctif utile au droit positif, en faisant référence à l'équité, comme un recours éventuel permettant de résister à l'oppression, et de dénoncer un droit positif « injuste »[1497]. Or, Kelsen ne prend pas en compte cette fonction du droit naturel. Pour lui, le jusnaturalisme est toujours marqué par l'idéologie et la métaphysique qu'il rejette l'une et l'autre. Comme le dit Charles Eisenmann, « le droit positif […] ne se définit pas comme un système de règles justes […], juste ou injuste, il est le droit positif, en raison d'une donnée de fait qui se constate et dont il n'y a qu'à prendre acte, comme d'une donnée sociale quelconque. Il va de soi que, pour tout positiviste […] [cette] position […] vaut pareillement, indifféremment, à l'égard de n'importe quel système politico-juridique – que ce soit, par exemple, le droit soviétique-communiste ou le droit du IIIe Reich national-socialiste ou les droits des dictatures militaires-cléricalisantes, ou les droits des démocraties « bourgeoises-capitalistes » »[1498].

[1495] Michel Troper, « Ross, Kelsen et la validité », *in Revue Droit et Société*, Volume 1, n°50, 2002, p. 48-49.

[1496] Eric Voegelin, « Natural Law in Political Theory. Excerpts from the Discussion » (1963), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 112-149.

[1497] Otto Pfersmann, « Morale et Droit », *art. cit.*, p. 1040.

[1498] Charles Eisenmann, « Le juriste et le droit naturel », *in Annales de philosophie politique*, n°3, PUF, Paris, 1959, p. 210.

511. Ce rejet du droit naturel explique aussi le statut particulier que Kelsen donne à la norme fondamentale placée au sommet de la hiérarchie des normes. Refusant d'en faire un élément extra-juridique, Kelsen fait de la norme fondamentale d'abord une hypothèse, puis à la fin de sa vie, une fiction.

2°) La *Grundnorm* et la hiérarchie des normes

512. On a déjà vu que Kelsen a été amené à introduire une norme fondamentale comme hypothèse, supposition ou présupposition transcendantale au sens kantien (voir *supra*). Il introduit cette norme comme exigence nécessaire et condition de possibilité du système normatif permettant d'éviter la régression à l'infini puisque toute norme tire sa validité d'une autre norme, et celle-ci encore d'une troisième, de sorte qu'il faut bien s'arrêter à une norme première. En effet, en raison de la distinction *Sein/Sollen*, il n'est pas possible de fonder une norme sur autre chose qu'une autre norme. Comme bien d'autres contradicteurs, nous verrons que Voegelin a remis en cause cette norme fondamentale qu'il juge « analytiquement insensée »[1499] par le fait de provoquer l'interruption de toute étude sur la nature extra-juridique du droit (voir *infra*).

513. Cette notion de norme fondamentale a fait l'objet de beaucoup de discussions et peut-être aussi de malentendus chez les juristes. Kelsen insiste bien sur le fait que cette norme fondamentale ne fournit aucune « justification éthico-politique »[1500] du droit positif. Si elle avait cette fonction, on quitterait le champ du droit positif et on ferait alors référence à un droit naturel supérieur et transcendant qui pourrait juger le droit positif du point de vue de sa valeur. Or, ce n'est pas du tout le cas. La norme fondamentale n'est pas un élément extra-juridique, ni un résidu du droit naturel. Elle n'est pas « un étalon de la justice ou de l'injustice »[1501] du droit positif. Ainsi, pour Kelsen, la norme fondamentale, tout en étant supérieure à toutes les normes qui en dépendent, n'est pas transcendante au système de normes juridiques ; elle est même strictement immanente, sans toutefois en faire partie au sens littéral puisqu'elle n'est pas posée mais uniquement supposée. Il y a donc une hiérarchie des normes juridiques, mais qui reste immanente au système dont elles font partie. Comme le dit Renaud Baumert, « c'est *dans* le système juridique lui-même, qu'elle (*la Théorie pure du droit*) va rechercher la validité des normes »[1502], de sorte que « l'originalité de la norme

[1499] Eric Voegelin, *The Nature of the Law and Related Legal Writings*, ed. par Robert Anthony Pascal, James Lee Babin et John William Corrington, Coll. Works, Volume 27, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1991, p. 31.

[1500] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 293.

[1501] *Ibid*, p. 297.

[1502] Renaud Baumert, *La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique. Les controverses doctrinales sur le contrôle de la constitutionnalité des lois dans les Républiques française et allemande de l'entre-deux-guerres*, *op. cit.*, p. 373.

fondamentale réside dans la juridicisation qu'elle opère du fondement de l'ordre juridique »[1503]. La supposition de la norme fondamentale répond donc à une exigence interne au système de normes. La validité de la Constitution, au sommet de la pyramide des normes, se trouve elle aussi fondée par la norme fondamentale. Celle-ci est donc présupposée par le système de normes en son entier, et Kelsen ne fait que « mettre en évidence ce que font tous les juristes sans en avoir conscience »[1504]. Nous montrerons que Voegelin accuse Kelsen, par son recours à la norme fondamentale, d'avoir fermé le système juridique sur lui-même. Or, pour lui, le fondement du droit ne peut pas être trouvé à l'intérieur du droit ou de façon intra-juridique. Il se situe au contraire au plan extra-juridique et doit donc être recherché à l'extérieur ou au-delà du droit. En somme, la théorie du droit pour Voegelin doit s'ouvrir à la morale et à la métaphysique (voir *infra*).

514. Cette théorie de la norme fondamentale présente un certain nombre de difficultés et a fait l'objet de nombreuses critiques. Elle a été accusée de ne pas établir la valeur juridique de la *Grundnorm*, de recourir à des procédés métaphysiques pour fonder l'ordre juridique, c'est-à-dire d'avoir au fond un « caractère moral et idéologique »[1505], ou encore d'empêcher l'étude de la nature du droit, comme le lui a reproché Voegelin.

3°) La réorientation terminologique vaihingerienne de la *Grundnorm*

515. C'est en réaction à ces critiques et pour échapper à ces difficultés que Kelsen, à partir des années 1960, a modifié le statut de la norme fondamentale. Plutôt que d'en faire une hypothèse transcendantale invérifiable, Kelsen va faire de cette norme une fiction au sens de la *Philosophie du comme si* de Vaihinger. Si Kelsen s'était montré essentiellement critique à l'égard de ce livre dans un article de 1919[1506], il s'est ravisé cinquante ans plus tard, au moins à deux reprises, dans un article sur « La fonction de la Constitution » (1964) et dans sa *Théorie générale des normes* (1979). On peut y lire de façon identique la phrase suivante : « Aussi faut-il s'aviser que la norme fondamentale, au sens de la philosophie du *comme si* de Vaihinger, n'est pas une hypothèse – *comme je l'ai moi-même occasionnellement caractérisée* –, mais une fiction qui se distingue de l'hypothèse par le fait qu'elle est accompagnée ou doit être accompagnée de la conscience que la réalité ne lui correspond pas »[1507].

1503 *Ibid,* p. 375.

1504 Michel Troper, « Normativisme », *in Dictionnaire de la culture juridique, op. cit.,* p. 1076.

1505 Paul Amselek, *Méthode phénoménologique et théorie du droit*, Bibliothèque de philosophie du droit, vol. II, LGDJ, Paris, 1964, p. 354.

1506 Hans Kelsen, « Contribution à une théorie des fictions juridiques, centrée sur la philosophie du comme si de Hans Vaihinger » (1919), *art. cit.*, p. 59-85.

1507 Hans Kelsen, « La fonction de la Constitution » (1964), *in Les fictions du droit, Kelsen, lecteur de Vaihinger,* trad. Christophe Bouriau, Editions ENS, Lyon, 2013, p. 94. Pour une traduction légèrement différente, voir Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), traduction par Olivier Beaud et Fabrice Malkani, *op. cit.*, p. 345.

516. En ce sens, le Kelsen des années 1960 fait définitivement sienne la différence établie par Vaihinger entre « fiction » et « hypothèse » dans son chapitre XXI de *La philosophie du comme si* (seconde édition abrégée de 1923). Vaihinger y affirmait très clairement qu'à la différence de l'hypothèse qui « concerne toujours la réalité » et « a la prétention ou l'espoir de coïncider » avec elle, au sens où elle « veut être établie pour vraie », « la fiction ne tend nullement à affirmer quelque chose de réel », ce n'est qu'un artifice « qui permet d'aborder et de cerner la réalité donnée »[1508] sans avoir la prétention de possiblement lui être conforme. En somme, « la différence essentielle est que la fiction est une simple construction auxiliaire, un simple détour, un simple échafaudage destiné à être démoli, tandis que l'hypothèse a en vue de se fixer définitivement »[1509]. D'un côté, l'hypothèse est naturelle, poursuit une fin théorique et vise à découvrir un savoir authentique en écartant les contradictions apparentes. De l'autre, la fiction est artificielle, poursuit une fin pragmatique et vise à inventer des instruments scientifiques utiles par la création de contradictions logiques avec le réel.

517. En préférant la terminologie vaihingerienne plutôt que la terminologie kantienne, Kelsen semble vouloir insister sur l'idéalité qu'il assigne à sa *Grundnorm*, et donc, clarifier son statut en montrant qu'elle n'est rien d'autre que « le produit d'une libre invention »[1510]. Lorsqu'il parlait encore d'hypothèse pour la désigner, cela supposait qu'elle pouvait coïncider avec la réalité, et donc comprenait le risque de mener à une erreur qu'il a souvent relevée chez les autres : celle d'hypostasier, c'est-à-dire de prendre une hypothèse pour la réalité, et donc de confondre *in fine* le devoir-être avec l'être. C'est parce que la fiction implique la conscience de son caractère non conforme à la réalité, qu'elle apparaît aux yeux de Kelsen comme « utile » et préférable au terme d'« hypothèse ». La fiction lui permet par exemple d'affirmer que *tout se passe comme si* une norme fondamentale existait et nous prescrivait de respecter la Constitution historiquement première[1511]. Elle est une « authentique fiction » au sens de la philosophie du *comme si* de Vaihinger, affirme Kelsen, car « la caractéristique de cette fiction et non seulement de contredire la réalité, mais de plus, d'être contradictoire en soi. En effet, supposer la norme fondamentale d'un ordre moral religieux, *L'on doit obéir aux ordres de Dieu*, ou la norme fondamentale d'un ordre juridique, *L'on doit se comporter comme l'exige l'a Constitution historiquement première*, contredit la réalité, puisqu'aucune norme de ce type n'existe comme signification d'un acte de volonté réel »[1512].

518. Si le terme de « fiction » lui semble désormais préférable à celui d'« hypothèse » pour qualifier sa norme fondamentale, cette substitution de termes ne perturbe pas l'épistémologie

---

1508 Hans Vaihinger, *La philosophie du comme si* (1911), *op. cit.*, p. 72-74.

1509 *Ibid*, p. 75.

1510 Hans Kelsen, « La fonction de la Constitution » (1964), *art. cit.*, p. 92.

1511 *Ibid*, p. 91.

1512 Hans Kelsen, « La fonction de la Constitution » (1964), *art. cit.*, p. 94.

générale de sa théorie pure du droit[1513]. Suivant Christophe Bouriau, on peut davantage y voir un « déplacement terminologique »[1514] qu'un véritable changement épistémologique. Par ce remplacement de termes, Kelsen aurait simplement cherché à montrer que sa *Grundnorm* ne doit pas être « *crue* ou tenue pour vraie », car cela reviendrait à l'hypostasier. En revanche, en tant que proposition fictionnelle contradictoire avec la réalité, elle doit être tenue pour *acceptable* en tant que « moyen opportun de résoudre un problème théorique » de type transcendantal, consistant en l'occurrence à « fonder, d'un point de vue purement formel, la pratique juridique de validation des normes »[1515]. Dès lors, cette requalification, comme le note Carlos Miguel Herrera, peut être interprétée comme ne faisant que « renforcer l'opposition de la théorie pure avec les démarches fondées sur le droit naturel »[1516].

519. La théorie de la norme fondamentale de Kelsen repose donc sur une conception systémique des normes. Une norme n'est pas définie par son contenu, mais par sa relation à d'autres normes supérieures, c'est-à-dire par son appartenance à un système. Ce système est par ailleurs hiérarchisé au sens où il existe un rapport de dépendance entre les normes, qui ne sont pas toutes de même rang. Il existe des normes supérieures à d'autres : « une norme est considérée comme supérieure si elle contient les conditions qui permettent de modifier ou d'annuler une autre norme inférieure de ce point de vue »[1517]. Cette hiérarchie des normes est donc purement formelle au sens où elle ne dépend pas du contenu des normes. Les normes supérieures sont les plus abstraites et les plus générales, et elles donnent leur validité aux normes inférieures, qui sont plus concrètes et qui s'appliquent à des cas particuliers. Enfin, ce système hiérarchisé s'organise lui-même, puisqu'il règle sa propre production. On parle alors de théorie dynamique du droit. De son côté, nous montrerons que Voegelin dénonce le caractère statique de la théorie pure du droit qui, en raison de sa fermeture intrasystémique par la *Grundnorm*, ne tient pas compte du fondement ontologique du droit. Cette disqualification du positivisme comme pensée « statique », c'est-à-dire incapable de saisir le mouvement, était d'ailleurs un cliché de l'antipositivisme weimarien (voir *infra*).

520. Après avoir présenté les caractéristiques générales de la *Théorie pure du droit*, en insistant, comme nous venons de le faire, sur l'appartenance de Kelsen à la tradition des Lumières et sur l'aspect typiquement moderne de sa pensée, nous porterons notre attention sur la critique que Voegelin a formulée à son encontre. Comme cette dernière est peu connue, en particulier du public français, nous nous proposons de l'analyser minutieusement.

1513 Pour un avis contraire, voir Sandrine Pina, « La connaissance pure du droit et ses limites », publication numérique, VIe Congrès de l'AFDC, Montpellier, 2005, p. 22-23.

1514 Christophe Bouriau, *Le « comme si ». Kant, Vaihinger et le fictionnalisme*, Cerf, Paris, 2013, p. 155.

1515 *Ibid*, p. 164.

1516 Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 70.

1517 Otto Pfersmann, « Hiérarchie des normes », *in Dictionnaire de la culture juridique, op. cit.,* p. 781.

II. Généalogie de la critique de la théorie pure du droit chez Voegelin

521. Dans ses *Réflexions autobiographiques* (1973), Voegelin revendique sa fidélité au « normativisme juridique ». Cela peut paraître surprenant quand on sait qu'il a été un critique particulièrement acerbe de la théorie pure du droit. En effet, il parle de Kelsen en des termes si élogieux que l'on pourrait penser, à la lecture de ces lignes, qu'il n'a jamais remis en cause sa théorie juridique : « il faut bien reconnaître que, dans l'ensemble, l'analyse de Kelsen était complète même si elle était susceptible d'amélioration sur tel ou tel point de détail. C'est ce qui explique d'ailleurs qu'il n'y ait pas eu d'importante évolution ultérieure de la « Théorie pure du droit », car il s'agissait là d'un superbe exploit réalisé par un brillant analyste, et si réussi qu'on pouvait difficilement y apporter quelque amélioration. Ce que Kelsen a accompli dans ce domaine constitue toujours le noyau de toute théorie analytique »[1518]. De tels propos pourraient nous amener à penser qu'il n'existe que des différences mineures entre les deux auteurs ; que Voegelin n'aurait cherché qu'à apporter, dans la mesure du possible, des améliorations à la théorie pure du droit sans la remettre en cause dans son entier. Il ajoute même, dans son autobiographie : « j'aimerais insister sur le fait qu'il n'y a jamais eu aucune divergence d'opinion entre Kelsen et moi-même en ce qui concerne la validité fondamentale de la *Théorie pure du droit* »[1519].

522. On peut se demander sur quoi repose cette prétendue fidélité au normativisme kelsénien, tant ces deux auteurs semblent s'opposer. Tout d'abord, la revendication de cette fidélité s'explique par le fait que Voegelin a suivi les enseignements de Kelsen durant ses années universitaires à Vienne, a soutenu sa thèse sous sa direction, puis a été son assistant. Il a donc forcément été influencé par lui. Dans une lettre à Eugene Webb, il reconnaît l'influence majeure que Kelsen a eue sur lui et parle de « l'éducation formelle de la Théorie pure du droit » qu'il a reçue et qui « impliquait une connaissance exacte de Kant, de la doctrine des néokantiens de Marburg, de Rickert, de Windelband et ensuite de tous les travaux de Husserl »[1520]. Mais comment concrètement cette fidélité à Kelsen s'exprime-t-elle dans la pensée de Voegelin ? Thierry Gontier en voit plusieurs illustrations dans les cours de *Jurisprudence* que Voegelin a donnés à l'école de droit de l'Université de l'État de Louisiane et qui furent publiés à titre posthume sous le titre *The Nature of the Law* (1957). Toutes ne semblent pourtant pas pleinement convaincantes, et cela en dépit même des dires de Voegelin[1521].

[1518] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 46.

[1519] *Idem*.

[1520] Eric Voegelin, « Lettre à Eugene Webb du 16 février 1977 », Coll. Works, Volume 30, *op. cit.,* p. 822.

[1521] Dans une lettre du 15 février 1973, envoyée à Robert Walter, l'un des premiers directeurs du *Hans Kelsen Institut*, Voegelin propose de participer au rassemblement de documents en rapport avec Kelsen. Il propose de lui transmettre deux manuscrits : (1) la *Reply* à la *New Science of Politics* que Kelsen avait écrite en 1954, lui avait envoyée, sans jamais la publier, (2) et le manuscrit de son cours de *Jurisprudence* qu'il présente ainsi : « Dans les années 50, j'ai enseigné le droit à la faculté de droit de l'Université d'État de Louisiane. À cette occasion, j'ai rédigé une théorie juridique analytique mise à la disposition des étudiants sous forme miméographique. J'en ai conservé la copie. Il est

523. On peut penser avec Thierry Gontier que Voegelin refuse – comme Kelsen – de constituer la science du droit (et plus largement pour Voegelin la science politique) sur le modèle des sciences empiriques de la nature. Les deux auteurs refusent en effet de fondre la science du droit dans les sciences de la nature. Kelsen s'est constamment opposé aux théories du droit naturel dont les normes seraient déduites de l'observation de la nature dans la mesure où « la déduction de normes à partir de faits est logiquement impossible »[1522]. De son côté, Voegelin cherche à « penser les normes en amont de leur signification strictement juridique – en faisant référence à un plan éthico-politique plus lointain », ce qui permet d'interroger la norme « dans son fondement de sens »[1523]. Cette recherche ne peut se réaliser selon lui que « dans le domaine de l'idéalité des significations, et non dans celui des réalités naturelles »[1524]. Mais ce n'est pas pour autant qu'il souscrit à l'autonomie de la science normative défendue par Kelsen. Bien au contraire, il s'oppose à celle-ci dans la mesure où elle traduirait un grossier naturalisme et reviendrait à amputer la science du droit de sa substance. Face à la conception formaliste du droit propre au positivisme kelsénien, il va en effet défendre, comme nous le verrons plus loin, une conception anthropologique qui s'intéresse à la dimension substantielle ou au « devoir-être ontologique » du droit en vue de rétablir la tension participative avec la transcendance que l'homme moderne sécularisé a perdue de vue.

524. Thierry Gontier trouve également que Voegelin reste « attaché à la neutralité scientifique définie par M. Weber et Kelsen »[1525]. Dans sa recension de la *Théorie de la constitution* de Schmitt (1931), il estime en effet que Voegelin condamne l'aspect partisan du décisionnisme schmittien[1526]. Mais ce n'est en réalité pas tout à fait exact. Comme nous le verrons par la suite, même si Voegelin reconnaît que les opinions politiques de Schmitt sont effectivement visibles dans ses écrits scientifiques, il juge cela tout à fait normal et accuse de mesquinerie ceux qui remettent en cause son travail sur ce fondement[1527]. Cette recension révèle même très clairement l'abîme qui le sépare de la théorie de son ancien maitre viennois ainsi que sa proximité idéologique, souvent sous-estimée, avec le juriste allemand (voir *infra*).

---

possible qu'elle vous intéresse au titre de l'influence de Kelsen », *in* Eric Voegelin, « Lettre adressée le 15 février 1973 à Robert Walter », *in Voegelin Papers*, Box 40, folder 3, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

1522 Hans Kelsen, « Positivisme juridique et doctrine du droit naturel », *in Extrait des Mélanges en l'honneur de Jean Dabin*, Bruyant, Paris, 1963, p. 142.

1523 Thierry Gontier, Eric *Voegelin. Symboles du politique, op. cit.,* p. 17.

1524 *Ibid*, p. 18.

1525 *Ibid.,* p. 21.

1526 *Idem*.

1527 Eric Voegelin, recension de « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt » (1931), *in Selected Book Reviews*, trad. et ed. par Jodi Cockerill et Barry Cooper, introduit par Barry Cooper, Coll. Works, Volume 13, University of Missouri Press, Columbia and London, 2001, p. 65.

525. On peut également s'écarter de l'interprétation de Thierry Gontier lorsque celui-ci perçoit une certaine fidélité de Voegelin à « la méthode rigoureuse de systématisation et d'investigation des normes juridiques » propre à la théorie pure du droit[1528]. Certes, Voegelin l'affirme dans son autobiographie, mais cette affirmation suffit-elle à voir dans *The Nature of the Law* une fidélité au normativisme kelsénien ? C'est en tout cas l'analyse que propose Thierry Gontier lorsqu'il considère que Voegelin, afin d'échapper à ce qu'il nomme le « paradoxe de Zénon, selon lequel la moindre modification législative provoquerait la substitution d'un ordre juridique à un autre, propose une *hiérarchisation systématique du droit en lois fondamentales et subordonnées* » en s'inspirant de la méthodologie kelsénienne[1529]. Mais qu'entend Thierry Gontier par cette expression ? Sont-ce « les règles essentielles » et « les règles non essentielles » dont parle Voegelin dans cet ouvrage[1530], qui correspondraient alors pour les premières aux *lois fondamentales* et pour les secondes aux *subordonnées* ? Il semblerait plutôt – suivant Alain Sériaux sur ce point bien précis[1531] – que l'auteur renonce à les distinguer (et donc à les hiérarchiser). Voegelin rejette la hiérarchie des normes kelsénienne car elle ne résout pas le problème du critère de validité choisi pour décrire l'essence du droit. En fait, le problème fondamental c'est que le critère de la validité choisi par Kelsen revient à une *regressio ad infinitum* comparable au paradoxe de Zénon, c'est-à-dire à l'impossibilité pour Achille de rattraper la tortue[1532] : la validité renvoie à l'utilisation de procédures constantes fournies par la Constitution[1533], mais ces procédures doivent elles aussi être décrites en termes de règles valides[1534] puisque dans le positivisme juridique kelsénien, une norme n'est valide que sur le fondement d'une autre qui lui est supérieure. Ce schéma normatif traduit pour Voegelin une régression à l'infini. C'est en quelque sorte la contrepartie avec laquelle Kelsen a dû composer, pour avoir clos le système juridique sur lui-même, et pour avoir ainsi rendu la science du droit autonome. Kelsen a essayé d'éliminer ce problème en ayant recours à une norme fondamentale hypothétique, qui revient pour Voegelin à conférer « la validité légale à la constitution elle-même et ainsi à fermer le « système juridique » »[1535]. Mais surtout, il considère ce type de construction comme étant « analytiquement insensé », car « cette norme fondamentale n'analyse plus rien du tout, au contraire, elle interrompt l'enquête sur la nature du droit »[1536]. Voegelin remarque en effet que le caractère normatif ne constitue qu'une partie de la validité d'une règle, partie en l'occurrence « formelle » qui ne lui confère pas de « statut ontologique »[1537]. L'autre partie se situe « au niveau préanalytique »,

---

1528 Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.,* p. 17.

1529 *Idem*.

1530 Eric Voegelin, *The Nature of the Law and Related Legal Writings*, Coll. Works, Volume 27, *op. cit.,* p. 9, 11 et 41.

1531 Dans la recension de *The Nature of the Law*, Alain Sériaux explique que Voegelin « écarte successivement toute tentative de distinction entre les règles essentielles et les règles non essentielles, dans le droit […] ainsi que le critère de validité », *in* Alain Sériaux, « *The Nature of the Law and Related Legal Writings*, vol. 27 des *Collected works* de E. Voegelin », *in Revue internationale de droit comparé*, vol. 46 N°1, Janvier-mars 1994, p. 305.

1532 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 17.

1533 *Ibid*, p. 14.

1534 *Ibid*, p. 19.

1535 *Ibid*, p. 31.

1536 *Idem*.

1537 *Ibid*, p. 18.

c'est la partie substantielle, elle se situe dans l'expérience que l'homme a de sa participation dans un ordre de l'être, qui n'embrasse pas que lui, mais aussi Dieu, le monde et la société[1538]. « Depuis que la norme fondamentale hypothétique remplace le droit divin de Bodin et le droit naturel […], les problèmes de l'ordre substantiel sont éliminés. […]. Les questions classiques de l'ordre vrai et faux, juste et injuste n'appartiennent plus à la science du droit »[1539]. C'est avant tout ce que déplore Voegelin dans le normativisme kelsénien. On voit donc mal comment Voegelin, qui s'intéresse au contenu des normes juridiques et qui recherche leur validité dans l'expérience spirituelle de l'homme, pourrait adopter une analyse aussi rigoureuse et systématique des normes juridiques que celle de Kelsen qui, plus modeste, se cantonne au niveau formel.

526. Pour Voegelin, les normes juridiques souffrent d'un « déficit de sens », car la « normativité positiviste » (la forme) s'est substituée à la « normativité existentielle » (le contenu)[1540]. C'est bien contre l'excès de positivisme, responsable du déficit de normativité, que Voegelin adresse ses premiers reproches à la théorie pure du droit. Il entend par là le fait que le positivisme juridique ampute les normes juridiques d'une partie de leur normativité : la partie substantielle (ou spirituelle). De la sorte, si Kelsen ne s'intéresse qu'à la condition de l'existence positive des normes juridiques, Voegelin en revanche déplace le problème à leur condition de normativité[1541]. C'est donc au positivisme kelsénien, destructeur des problèmes métaphysiques, que Voegelin adresse ses plus vives critiques.

527. Voegelin a commencé à formuler sa critique de la théorie pure du droit dès les années 1920 (A). Mais ce n'est qu'une fois que Kelsen eut quitté l'Université de Vienne en 1930 pour rejoindre celle de Cologne, que Voegelin, devenu l'assistant d'Adolf Merkl, s'est autorisé à remettre en cause plus virulemment la théorie pure du droit dans de multiples écrits allant de 1930 à 1936, sans pour autant provoquer de réaction de la part de Kelsen (B).

[1538] *Ibid*, p. 44.

[1539] *Ibid*, p. 28.

[1540] Thierry Gontier, « De la « Théologie politique » à la « religion politique » : Eric Voegelin critique de Carl Schmitt », *in Politique, Religion et Histoire chez Eric Voegelin,* Cerf, Paris, 2011, p. 53.

[1541] *Ibid*, p. 54.

A. Une critique pusillanime dans les années 1920

528. La critique de la théorie du droit de Kelsen par Voegelin s'est progressivement intensifiée. Au début des années 1920, le jeune Voegelin remet en cause encore timidement la théorie du droit de Kelsen. Il ne fait pourtant guère de doute que Voegelin est un antipositiviste de la première heure. Dès 1922, dans sa thèse de sociologie *Wechselwirkung und Gezweiung*, il marque sa distanciation vis-à-vis du positivisme juridique mais sans se confronter directement à la théorie du droit de Kelsen. Ce n'est en effet qu'au détour d'une analyse critique de la théorie formelle de la société d'Alfred Vierkandt qu'il juge largement insuffisant le fait de ne s'intéresser qu'à la forme du droit. Ne rien dire au sujet du contenu du droit est pour lui une erreur fondamentale. Au contraire, l'étude de son contenu serait indispensable si l'on veut saisir et comprendre la réalité de ce qu'est le droit en tant que phénomène social[1542]. Codirigée par Kelsen et Spann, deux figures opposées intellectuellement en tout point, la thèse de Voegelin se situe incontestablement davantage dans le sillon romantique de Spann que dans le positivisme néokantien hérité des Lumières de Kelsen.

529. La confrontation de Voegelin à la théorie pure du droit commence dès le début des années 1920, mais est encore exprimée de façon timide, maladroite et sans s'être totalement émancipée du normativisme kelsénien (1). C'est à l'occasion de son séjour universitaire aux États-Unis en 1924-1926 qu'il rompt définitivement avec l'épistémologie néokantienne de Kelsen (2). A son retour des États-Unis, de 1926 à 1930, Voegelin, en tant qu'assistant de Kelsen, a préféré jouer le rôle de passeur entre les cultures juridiques américaine et européenne plutôt que de rendre visible la distance intellectuelle qui le séparait, désormais, de la théorie pure du droit (3).

1°) Une première confrontation laborieuse au début des années 1920

530. Au début des années 1920, la critique de Voegelin est encore timide et ne s'est pas complètement émancipée du cadre méthodologique de la théorie du droit de Kelsen. Cela est particulièrement visible dans l'un de ses premiers articles : « *Reine Rechtslehre und Staatslehre* », initialement publié dans la revue *Zeitschrift für öffentliches Recht* en 1924[1543], puis traduit en anglais en 2003 dans le septième volume des *Collected Works* d'Eric Voegelin[1544]. À cinquante ans de distance, Voegelin jugera avec sévérité cet article de jeunesse dans ses *Réflexions autobiographiques*, estimant en effet que « sa qualité scientifique était contestable »[1545].

[1542] Eric Voegelin, « Interaction and Spiritual Community, A Methodological Investigation » (1922), *in* Coll. Works, Volume 32*, op. cit.*, p. 116-117.

[1543] Eric Voegelin*, « Reine Rechtslehre und Staatslehre », in Zeitschrift für öffentliches Recht 4, nos. I, 2*, 1924, p. 80-131.

[1544] Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *in* Coll. Works, Volume 7*, art. cit.*, p. 49-99.

[1545] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit*, p. 47.

531. Il est vrai que cet article est écrit dans un style compliqué et a tendance à « se perdre dans les détails »[1546], si bien qu'il n'est pas facile de comprendre vraiment où l'auteur veut en venir. Toutefois, on ne peut pas dire non plus que le Voegelin de la maturité ait véritablement fluidifié son style. On pourrait même soutenir l'inverse puisque, devenant de plus en plus « mystique » au fil du temps, Voegelin semble avoir considéré qu'il gagnerait en profondeur d'analyse en adoptant des tournures toujours plus oraculaires. Il paraît plus probable que la sévérité de Voegelin à l'égard de cet article tient au fait que son étude sur Kelsen s'inscrivait encore à l'époque à l'intérieur du cadre méthodologique néokantien et « dans le langage formel, presque scolastique de la théorie pure du droit »[1547]. En effet, cet article de 1924 ne contient pas de réelles réfutations de la théorie du droit de Kelsen, ce sont davantage, comme le dit Thierry Gontier, « des tentatives pour résoudre certains problèmes inhérents au normativisme juridique »[1548]. C'est donc encore « en normativiste »[1549] qu'il cherche à résoudre les difficultés qui entourent la définition du droit.

532. Voegelin commence dans cet article par discuter le « principe épistémologique » de la théorie du droit de Kelsen, à savoir la pureté méthodologique néokantienne particulièrement en vogue à Vienne en son temps, notamment chez les logiciens de l'école de Marbourg. Selon ce principe épistémologique, la connaissance ne peut décrire que des formes *a priori*, donc antérieures à toutes les formes d'expérience, et non un objet donné comme tel dans la réalité. Ainsi, l'*objet* de la connaissance est déterminé par le *but* de la connaissance, si bien que chaque méthode a son propre objet ; d'où la distinction, à l'égard de laquelle Kelsen est attaché, entre la méthode causale des sciences de la nature et la méthode juridico-normative. Kelsen refuse en effet tout syncrétisme des méthodes qui ne peut conduire selon lui qu'à des théories psychologiques comme celles de John Austin, Georg Jellinek ou Theodor Kistiakowski[1550]. Comme le souligne Arpad Szakolczai, Voegelin fait bien là – tout du moins au début de cet article – une présentation ancrée dans l'orthodoxie néokantienne du principe épistémologique de pureté méthodologique[1551].

533. Ce cadre épistémologique conduit Kelsen à construire une « maxime juridique » (*Rechtssatz*) à partir de laquelle tous les concepts fondamentaux du droit peuvent être réduits.

1546 Eckhart Arnold, « Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens », *in* Robert Walter, Clemens Jabloner, Klaus Zeleny (éd.), *Der Kreis um Hans Kelsen. Die Anfangsjahre der Reinen Rechtslehre*, Manz Verlag, Wien, 2008, p. 523.

1547 Barry Cooper, « Beyond Staatslehre », *in Beginning the Quest. Law and Politics in the Early Works of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia, 2009, p. 76.

1548 Thierry Gontier, « Le fétichisme de la norme » : Voegelin critique de Kelsen », *in Dissensus – Revue de philosophie politique de l'ULg*, n°1, 2008, p. 130.

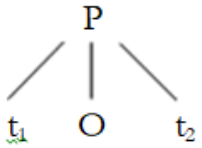
1549 *Ibid*, p. 132.

1550 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 49-50.

1551 Arpad Szakolczai, « Eric Voegelin and Neokantianism. Early Formative Experience or Late Entrapment? », *in Eric Voegelin and the Continental Tradition. Explorations in Modern Political Thought*, ed. Lee Trepanier et Steven F. McGuire, University of Missouri Press, Columbia, 2011, p. 153.

Voegelin observe tout d'abord que cette maxime juridique ne désigne en rien le « contenu du droit positif ». Il s'agit au contraire d'une « forme logique » permettant de qualifier de « droit » le contenu du droit positif. C'est donc la *forme* du droit qui permet d'arrêter le *contenu* du droit et non l'inverse. Mais Voegelin voit là néanmoins un problème : si la méthode formaliste du droit de Kelsen permet de déterminer son objet de connaissance, c'est-à-dire le contenu positif du droit, il ne faut pas perdre de vue que la connaissance exige toujours une « impulsion » de l'extérieur, du monde des sensations, pour transformer la perception sensorielle en un concept ou en une catégorie. Autrement dit, « les catégories sont reliées aux matériaux de perception »[1552]. C'est en quelque sorte l'idée kantienne selon laquelle « des pensées sans matière sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles »[1553], au sens où les concepts reposent toujours sur des perceptions sensibles. C'est donc en kantien que Voegelin semble pour le moment dénoncer ce qu'il présentera plus virulemment dans les années 1930 comme le danger d'abstraction et de perte de contact avec la réalité dont serait responsable le néokantisme kelsénien.

534. Voegelin présente la maxime juridique de Kelsen *via* la formule suivante[1554] :



Cette formule signifie que si le comportement illicite de la personne t1 se produit, la volonté de l'Etat (P) au moyen de ses organes (O) appliquera la sanction t2. Ainsi, la connexion normative entre les deux faits, t1 (le comportement illicite d'une personne) et t2 (la sanction), ne dépend pas d'une loi de la nature, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être déduite à partir de l'observation des événements sociaux et du principe de causalité (si A *est*, B *est* ou *sera*), mais doit plutôt être déduite à partir d'un jugement hypothétique, c'est-à-dire à partir de concepts aprioristiques et du principe d'imputation (si A *est*, B *devra être*). Il montre en effet que Kelsen, afin d'éviter de faire de la « volonté de l'Etat » (P) une volonté psychologique, a recours à l'hypothèse d'un « point d'imputation » (*Zurechnungspunkt*). C'est effectivement ce que fait Kelsen lorsqu'il affirme que « la thèse de la volonté de l'Etat » doit « être prise comme une expression imagée de la force d'obligation de l'ordre juridique étatique envers les individus dont il régit la conduite » et non « comme une réalité psychologique ou sociologique » car cela équivaudrait à hypostasier « une abstraction en une entité réelle »[1555]. Ainsi, « l'Etat comme sujet des actes étatiques est un point d'imputation », il est « le point focal commun de l'imputation de tous les actes étatiques, identifiables comme spécifiquement

[1552] Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 50.

[1553] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (1781), trad. de l'allemand par Jules Barni, tome premier, Paris, Germer-Baillière, 1869, p. 111.

[1554] Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 53.

[1555] Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 239.

normatifs »[1556]. Il s'agit donc d'une « opération mentale » qui permet de faire de l'Etat l'expression personnifiée de l'unité de l'ordre juridique[1557].

535. Cela signifie que d'un côté la « volonté de l'Etat » (P) joue le rôle de « point final d'imputation », c'est-à-dire commande la sanction en tant que forme vide et imaginaire de lien normatif entre t1 et t2, et de l'autre l'« organe de l'Etat » (O) désigne la réalité sociale de ce lien normatif sans pour autant commander de son propre chef la sanction. Ainsi, l'organe de l'Etat (O) et son acte mental de volonté (*sein psychischer Willensakt*) ne sont pas rendus responsables de la sanction ; c'est la « volonté de l'Etat » en tant qu'abstraction qui ultimement la provoque[1558]. C'est là que se situe la différence entre la formule impérativiste d'Austin : t1 / O \ t2 où l'organe de l'Etat (O) *déterminera* la sanction (t2) si le comportement de la personne (t1) se produit, par rapport à la formule normativiste de Kelsen où l'organe de l'Etat (O) fondé dans la volonté de l'Etat en tant que « point final d'imputation » (P) *devra déterminer* la sanction (t2) si le comportement de la personne (t1) se produit[1559]. Dans la formule normativiste, l'organe de l'Etat (O) est *normativement* « autorisé » ou « habilité » par l'ordre juridique (P) à ordonner mon comportement (à me sanctionner), alors que dans la formule impérativiste, l'organe de l'Etat (O) n'ordonne mon comportement (me sanctionne) qu'en raison du fait qu'il est *factuellement* une autorité supérieure à moi, ce qui ne permet pas de le distinguer d'un bandit m'ordonnant de lui remettre ma bourse[1560]. Ainsi, la *Rechtssatz* de Kelsen désigne le principe fondamental de la connaissance qui, en tant que « *Sollen* descriptif », correspond à la « science du droit » et ne doit pas être confondue avec le « droit » (posé) ou le « *Sollen* prescriptif », c'est-à-dire avec l'impératif de l'organe de l'Etat. En d'autres termes, la « science du droit » *décrit* le « droit » qui, lui, *prescrit*.

536. Voegelin pose ensuite la question suivante : qu'est-ce qui permet d'imputer la sanction (t2) à la « volonté de l'Etat » (P) plutôt qu'à la personne agissante au sein de l'« organe de l'Etat » (O) ? A cette question, il estime que Kelsen apporte une réponse « décevante » car pour lui le critère permettant d'imputer la sanction à la volonté de l'Etat (P) plutôt qu'à la personne agissante (O) est fourni par le droit positif et n'est surtout pas fondé dans un principe « naturel » situé au-delà du droit lui-même[1561]. Or, pour Voegelin, ce raisonnement est fallacieux car il revient à dire que ce serait à la fois le contenu du droit positif qui déterminerait la qualité d'un organe de l'Etat et la

---

1556 Hans Kelsen, « L'essence de l'Etat » (1926), *art. cit.*, p. 25.

1557 *Idem*.

1558 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.,* p. 53.

1559 *Ibid*, p. 52.

1560 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 82.

1561 Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze* (1911), *op. cit.*, p. 464.; Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 53-54.

qualité d'un organe de l'Etat qui déterminerait le contenu du droit positif[1562]. Ainsi, le concept d'« organe de l'Etat » s'inscrirait, chez Kelsen, dans un « cercle vicieux »[1563] ou dans un raisonnement « tautologique »[1564]. En d'autres termes, Voegelin dénonce le diallèle à l'intérieur duquel se meut le positivisme normatif, et que Thierry Gontier résume très bien ainsi : « une norme n'est juridique que si elle se rapporte à une contrainte de la part des organes de l'Etat, et un organe n'est un organe de l'Etat que s'il agit conformément aux normes juridiques »[1565]. On peut remarquer que dans ses *Hauptprobleme*, Kelsen s'était fait lui-même ce reproche en reconnaissant que face à ce problème les théoriciens doivent nécessairement s'inscrire dans un « *circulus vitiosus* »[1566]. En cela, Voegelin ne fait, semble-t-il, que reprendre cette objection. Mais cette ébauche de critique de l'élève est intéressante car elle fait clairement écho à ce qu'il dira plus tard dans ses *Réflexions autobiographiques* : il est « impossible de traiter des problèmes de l'Etat et de la politique en général, en omettant tout sauf la logique des normes juridiques »[1567]. En effet, Voegelin formulera plus clairement par la suite son idée maitresse qui est que la science du droit ne peut pas constituer son propre objet à l'instar des sciences de la nature, qu'elle ne peut trouver son objet qu'en dehors d'elle-même, « dans un horizon de sens métajuridique »[1568]. C'est ainsi que, comme nous le verrons par la suite en détail, Voegelin estime dans son cours de philosophie du droit, à la fin des années 1950, que « la validité des normes juridiques a son origine dans des sources extra-juridiques »[1569] . D'où son intérêt pour « les matériaux d'une science politique qui avaient été exclus de la théorie politique, entendue au sens de théorie du droit »[1570].

537. Un peu plus loin dans cet article, Voegelin compare la maxime juridique de Kelsen avec celles de Felix Kaufmann, Fritz Schreier et Fritz Sander. Concernant la double-norme de Kaufmann : « A devrait tendre son comportement vers la conduite V1 ; si A ne le fait pas, la conduite V2 prendra effet contre lui », Voegelin estime qu'elle ne modifie pas vraiment le schéma de la *Rechtssatz* kelsénienne. Certes, elle évacue les concepts de « volonté de l'Etat » et d'« organe de l'Etat » que l'on trouve dans la maxime juridique de Kelsen, mais elle désigne toujours un lien

---

1562 Pour reprendre les termes de Kelsen, on peut en effet lire que « quiconque exerce une fonction réglée par l'ordre juridique est un organe », autrement dit les normes juridiques définissent la qualité d'un organe étatique, et « l'individu est un organe parce que et dans la mesure où il exerce une fonction de création ou d'application du droit », autrement dit un individu est un organe étatique car il définit les normes juridiques. Bref, « l'ordre juridique ne peut être créé et appliqué que par les individus [entendre les organes] désignés par l'ordre lui-même » *in* Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 246 et p. 248.

1563 Eckart Arnold, « Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens », *art. cit.*, p. 523.

1564 Dietmar Herz, « Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen », *in Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München, III,* 1996, p. 22.

1565 Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.,* p. 23.

1566 Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze* (1911), *op. cit.*, p. 464.

1567 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 47.

1568 Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique, op. cit.,* p. 25.

1569 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.,* p. 31.

1570 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 47.

hypothétique de type logico-formel qui exprime un devoir-être[1571]. Par ailleurs, il considère que sa double-norme, en écartant ainsi les concepts de « volonté de l'Etat » et d'« organe de l'Etat », bien qu'ayant la prétention de saisir « l'essence » du droit, n'est en rien spécifique au droit. Elle se retrouve en fait dans chaque sphère normative, que ce soit le droit, la morale, les conventions de politesse ou la religion. On peut par exemple imaginer la double-norme suivante : « Si vous entrez dans un salon, vous devez d'abord présenter vos respects à la maitresse de maison ; si vous ne le faites pas, vous devez être considéré comme un grossier individu » ou encore « vous devez mener une vie de vertu ; si vous échouez, vous serez traité durement dans l'au-delà »[1572]. En ce qui concerne la maxime juridique de Schreier, et sans entrer dans le détail des analyses succinctes de Voegelin, ce dernier considère qu'à l'instar de la double-norme de Kaufmann, sa maxime juridique gravite toujours autour de la *Rechtssatz* de Kelsen et n'y ajoute pas grand-chose[1573]. De même en ce qui concerne la maxime juridique de Sander, t1 / Z / P – O \ R \ t2, où la « compétence » (Z) et la « force du droit » (R) jouent le rôle d'axiomes noétiques, Voegelin estime qu'elle ne modifie pas radicalement la maxime juridique de Kelsen et que le problème du droit demeure au sein de la relation énigmatique de « P fondé dans O »[1574].

538. Bref, pour Voegelin, les analyses logiques de Kaufmann, Schreier et Sander ne sont pas parvenues à surmonter les problèmes de la théorie pure du droit[1575]. Ce ne sont que des variations infimes sur un schéma qui reste globalement identique. Il semble ainsi considérer que, depuis Kelsen, aucune avancée significative n'a été réalisée dans le cadre de la théorie pure du droit pour déterminer avec plus de précision l'essence du droit[1576]. Dès lors, il estime que le problème de la définition du droit ne peut pas être résolu à l'intérieur de la théorie pure du droit[1577]. C'est la raison pour laquelle il tente de s'en extraire dans la suite de cet article, ou plus précisément, de la réorienter vers une compréhension plus historique et sociologique du droit et de l'Etat[1578].

539. Par l'entremise d'Otto Friedrich von Gierke, Voegelin souligne l'insuffisance d'une théorie du droit purement formelle et logique. S'appuyant sur le travail de cet historien du droit, il estime que la méthode juridique doit prendre en compte la « vie trépidante du droit »[1579]. Or, les

---

1571 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 56.

1572 *Ibid*, p. 57.

1573 *Ibid*, p. 59.

1574 *Ibid*, p. 65.

1575 Dietmar Herz, « Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 36.

1576 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 65.

1577 Eckart Arnold, « Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens », *art. cit.*, p. 523.

1578 Michael Henkel, « Positvismuskritik und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938) », *in Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München, XXXVI*, 2003, p. 25.

1579 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 68.

« abstractions logiques » ne permettent pas de saisir le caractère vivant du droit[1580]. Aussi, si l'on veut prendre en compte la réalité historique vivante du droit, il faut se défaire de toute « formalisation rigidifiée » consistant à habiller le monde des concepts historiques avec des « costumes juridiques »[1581]. On voit ici que Voegelin se dirige subrepticement vers une conceptualisation historique et matérielle du droit.

540. Se penchant sur les théories de l'organe (*Organlehre*) de Georg Jellinek, Paul Laband et Carl Friedrich von Gerber, et sans entrer dans le détail des présentations alambiquées qu'en fait Voegelin, on observe qu'il a tendance à montrer que celles-ci coïncident globalement avec la compréhension offerte par Kelsen dans sa théorie pure du droit, c'est-à-dire avec la « volonté de l'Etat » comme point final d'imputation. En fait, suivant l'analyse de Gierke, il perçoit chez chacune d'elle une même « hypertrophie maladivement logique »[1582]. Voegelin a donc tendance à minimiser les différences théoriques entre Kelsen et ses prédécesseurs[1583], tout comme le fit aussi Hermann Heller, deux ans plus tard, dans son article dirigé contre le positivisme juridique de Kelsen, « *Die Krisis der Staatslehre* » (1926), lequel percevait la théorie pure du droit comme l'héritière « trop tard venue » du positivisme « logiciste » et « formaliste » de Laband[1584]. Bref, la théorie de l'Etat est incomplète si elle est comprise exclusivement dans le cadre de la logique formelle des normes juridiques.

541. Dans la dernière partie de son article, Voegelin explicite la « méthode inhabituelle » qu'il a suivie dans cette étude. Il montre en effet qu'il a réalisé une « histoire des dogmes à rebours »[1585] (*Dogmengeschichte nach rückwärts*), c'est-à-dire en remontant progressivement dans l'histoire de la pensée du droit et de l'Etat en Allemagne. En effet, il a d'abord commencé par présenter la théorie du droit et de l'Etat de Kelsen et de ses contemporains (Kaufmann, Schreier, Sander), puis a remonté une ou deux générations en se tournant vers les prédécesseurs « immédiats » de Kelsen (Jellinek, Laband, Gerber), pour se pencher finalement sur des penseurs de la première moitié du XIXe siècle (Dahlmann et Waitz notamment). Une telle démarche visait à mettre en lumière les apories du normativisme kelsénien qui, selon Voegelin, représente la dernière étape du processus de destruction de la réalité du phénomène étatique[1586]. Il estime en effet que toutes ces théories retracent un même processus qui n'a cessé de se radicaliser depuis la première moitié du XIXe

---

1580 Dietmar Herz, « Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 41.

1581 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 68.

1582 *Ibid*, p. 70.

1583 *Ibid*, p. 74-75.

1584 Olivier Jouanjan, *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918). Idéalisme et conceptualisme chez les juristes allemands du XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 187. ; Hermann Heller, « La crise de la théorie de l'Etat », trad. Olivier Jouanjan, Tiré à part, Dalloz, Paris, 2012, note 1. p. 29 et p. 34.

1585 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 94.

1586 *Ibid*, p. 98.

siècle et qui a trouvé sa formulation finale dans la théorie pure du droit de Kelsen : celui de la « destruction du complexe problématique » de l'Etat. Au contraire, il voit dans la théorie classique de l'Etat de Platon et d'Aristote, dans la philosophie scolastique de l'Etat, ou encore chez les théoriciens idéalistes tels que Fichte et Schleiermacher, qu'un ensemble beaucoup plus grand et riche de problèmes était traité, et que, par conséquent, ces dernières permettaient de mieux saisir la réalité du droit et de l'Etat[1587].

542. Voegelin se tourne donc vers Friedrich Christoph Dahlmann et son livre *Die Politik* (1835) pour montrer que l'Etat ne peut pas être décrit convenablement en ignorant son contenu et son histoire, car l'Etat n'est pas fondé sur des abstractions logiques. L'Etat et les normes juridiques reposent au contraire sur une abondance de liens réels et historiques, d'actions partielles et fragmentaires qui ne sont reliées ou unifiées entre elles que par « l'unité de sens » (*Sinneinheit*) qui embrasse le tout. Voegelin reprend à Dahlmann l'idée selon laquelle l'Etat est enraciné dans une quantité de liens réels, et qu'un Etat sans fondement historique ne serait qu'un simple jeu de l'imagination[1588]. Pour Voegelin, la notion de « lien » (*Bindung*) employée par Dahlmann permet de résoudre de façon simple et élégante le problème théorique de la relation entre l'Etat et ce qui fonde l'Etat, à savoir le peuple ou la nation[1589]. Dahlmann établit une liste de dix types de « liens » susceptibles de fonder l'Etat dans un peuple et que Voegelin reprend dans cet article : l'ascendance commune, l'éducation, la langue, la religion, les conceptions morales, l'appartenance à un même type culturel, le même standard de vie, l'histoire commune, les mêmes intérêts économiques et le pouvoir de réprimer les opposants[1590]. La fondation de l'Etat n'est donc absolument pas de nature abstraite et logique ; elle est de nature historique et réelle. Voegelin suit l'idée de Dahlmann selon laquelle l'Etat n'est pas une découverte des hommes à partir de leurs besoins ou de leurs réflexions rationnelles. L'Etat ne se fonde pas sur un contrat, mais il serait « originel » (*uranfänglich*) chez les hommes qui, en tant qu'êtres raisonnables, l'utiliseraient comme un moyen pour élever le genre humain[1591]. Bref, tous deux rejettent les théories du contrat et de l'état de nature développées par les philosophes des Lumières[1592] qui, pêchant par excès d'abstraction, perdraient de vue la réalité.

543. Reprenant les termes de Dahlmann, Voegelin écrit aussi que l'Etat repose sur la capacité originelle des hommes « à différencier un au-dessus et un au-dessous »[1593]. Avec cette citation, on retrouve une idée omniprésente dans l'œuvre postérieure de Voegelin. Celle selon laquelle il existe

---

1587 *Ibid*, p. 94.

1588 *Ibid*, p. 83.

1589 *Ibid*, p. 82.

1590 *Idem*.

1591 Dietmar Herz, « Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 47.

1592 *Ibid*, p. 55.

1593 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 81.

une transcendance originelle chez l'homme vis-à-vis de laquelle il ne faut surtout pas se couper si l'on veut éviter que les hommes, retranchés dans l'immanence, ne commettent les pires exactions politiques. On remarquera également que la théorie de Dahlmann à laquelle se réfère Voegelin se situe parmi les conceptions romantiques du début du XIXe siècle. On y retrouve le rejet de l'idée d'état de nature, le rejet d'un fondement contractuel de l'autorité politique, l'affirmation du caractère originel de la vie en commun, l'idée que l'homme est un animal politique par nature (Aristote)[1594], la soumission naturelle à ce qui est supérieur, la reconnaissance d'un ordre naturel (c'est-à-dire non créé ni établi par l'homme), ou encore l'idée que l'Etat est une personnification d'une unité corporelle et spirituelle qui dépasse les individus[1595]. La référence à Dahlmann faite par Voegelin dans cet article n'est donc pas anodine. Elle révèle, une fois de plus, l'imprégnation très forte des grandes thématiques du romantisme philosophique dans la pensée de Voegelin. Dans sa critique du caractère abstrait de la théorie pure du droit, Voegelin fait donc appel à un penseur romantique, ce qui n'a en soi rien de très surprenant.

544. Dès lors, c'est à partir de l'approche de Dahlmann que Voegelin va tenter de remplacer le concept kelsénien de l'« unité de l'ordre logique », rendu possible grâce à son principe d'imputation, par le concept de l'« unité de sens » qui ramasse ces divers liens historiques et réels afin de substantialiser l'analyse du droit et de l'Etat en inscrivant ce dernier dans une approche historique et sociologique du pouvoir[1596].

545. Pour illustrer l'idée que les normes juridiques sont toujours une construction complexe consistant en des actions partielles qui s'inscrivent dans une « unité de sens », Voegelin propose deux exemples assez surprenants. Dans le premier, l'« acte unifié » de « l'allumage de la cigarette » consiste bien à réaliser plusieurs actes fragmentaires : extraire une cigarette du paquet ; extraire une allumette de la boîte d'allumettes ; craquer une allumette ; allumer la cigarette ; éteindre l'allumette. Partant, l'« acte unifié » consistant à allumer une cigarette se trouve être éclaté en une série d'événements dont l'« unité de sens » n'est établie que par le but final de la chaîne complète de ces événements : allumer la cigarette[1597]. Dans le second exemple, l'« acte unifié » de la « conclusion d'un contrat commercial » est lui aussi structuré par un ensemble d'actes fragmentaires : des études statistiques, des calculs, des négociations, etc. Ces « actes fragmentaires » ne deviennent des « actes globaux » (*Gesamthandlungen*), c'est-à-dire des actes unifiés que par « l'unité de sens » qui embrasse le tout : le contrat commercial qui en résulte. Cet acte (le contrat commercial), auquel de

---

1594 Dietmar Herz, « Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 48.

1595 *Ibid*, p. 49.

1596 Sandro Chignola, « The Experience of Limitation : Political Form and Science of Law in the Early Writings of Eric Voegelin » (trad. Francesca Murphy), *in Political Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*, ed. Glenn Hughes, Stephen A. McKnight et Geoffrey L. Price, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, p. 71.

1597 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 85-86.

nombreuses personnes ont contribué, obtient alors une « existence objective » distincte et libérée de tous les liens vis-à-vis des personnes qui y ont contribuées.

546. Reprenant le vocabulaire de Dahlmann, Voegelin estime que de telles actions fragmentaires – qui pourraient être imputées à des personnes distinctes dans le cadre du second exemple – sont en fait liées pour former une action collective de « mutualité » suivant une finalité rationnelle[1598]. Toutefois, en ce qui concerne la « mutualité » d'une norme juridique, Voegelin estime que les actes fragmentaires qui la composent ne peuvent pas être considérés comme poursuivant un but rationnel mais un « but immanent » (c'est-à-dire ancré dans la réalité sociale et historique) dans la mesure où ils sont réalisés dans la relation réciproque de l'établissement de cette norme faisant autorité et de l'obéissance des sujets à cette norme – c'est-à-dire dans une sorte d'entrelacement de symboles chargés d'un contenu historique et réalisant une unité de sens : l'idée de l'Etat. Pour le dire autrement, Voegelin considère que les normes juridiques émises par certaines autorités (le monarque ou l'assemblée représentative) et les sujets qui s'y soumettent (le peuple) sont unis, non par un but rationnel, mais par leur relation en tant que symboles qui, en retour, représente une idée : l'idée de l'Etat[1599]. En disant cela, Voegelin cherche à montrer que l'idée de l'Etat se tient derrière ces « symboles » qui, dans leur interrelation, expriment mieux le phénomène de représentation qu'en suivant un point de vue purement formel et logique. Voegelin semble avoir trouvé chez Dahlmann et Waitz le point de départ de la théorie de la représentation qu'il développera ultérieurement. L'idée de représentation n'est en effet pas épuisée dans le vote et l'élection, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être réduite à un aspect purement formel et procédural, mais doit être « élargie » à un aspect plus substantiel, saisissable à l'aide de « symboles »[1600]. On voit ici en germe les développements de Voegelin dans la *New Science of Politics* (1952) où la représentation « élémentaire » (ou procédurale) sera dénigrée au profit d'une représentation dite « existentielle », censée être plus profonde et concrète dans la mesure où elle tient compte du contenu historique et des liens réels qui unissent un peuple à son représentant – par exemple, le monarque (voir *infra*).

547. En fait, Voegelin voit dans les théories de Dahlmann et de Waitz la possibilité de fonder une théorie des symboles, qui, encore embryonnaire dans cet article, permettrait d'aller au-delà d'une théorie de l'Etat conçue de manière trop restrictive par le formalisme kelsénien. A partir des développements théoriques de ces auteurs, Voegelin conçoit les organes de l'Etat et le peuple comme des symboles derrière lesquels se trouvent l'idée de l'Etat. Ainsi, sont appelés « organes », toutes les personnes qui sont désignées par l'ordre juridique, dont les actes ne sont pas imputables à elles-mêmes mais à l'Etat, en raison de leur lien spécifique, en tant que « symboles », avec l'idée

[1598] *Ibid*, p. 86.

[1599] *Ibid*, p. 87-88.

[1600] Dietmar Herz, « Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 61.

de l'Etat. De la sorte, la définition du droit ne peut pas être obtenue dans le cadre de la théorie pure du droit car celle-ci ignore volontairement les problèmes de la réalité sociale (les symboles et idées) et restreint arbitrairement son objet aux normes juridiques. Or, les normes juridiques ne se distinguent des normes non-juridiques que par leur relation à la réalité sociale, c'est-à-dire à travers les symboles qui les lient à l'idée de l'Etat[1601].

548. Cet article doit être mis en parallèle avec celui de 1927 intitulé « *Zur Lehre von der Staatsform* »[1602] car tous deux procèdent un peu de la même manière. Ici, Voegelin expose successivement des théories relatives aux formes de gouvernement ou à la typologie des régimes politiques dont il constate la quasi-désuétude. Il montre que c'est le critère numérique (le nombre de gouvernants) qui est encore le plus souvent employé dans ces classifications depuis l'Antiquité. A la question : qui gouverne ? Les réponses classiques sont : un seul (monarchie), plusieurs (aristocratie), tous (république ou démocratie)[1603]. Un autre critère fréquent est celui du caractère naturel ou artificiel du pouvoir, la monarchie apparaissant comme une forme plus naturelle de pouvoir que la démocratie par exemple[1604]. Il constate ensuite que ces classifications antiques des formes de gouvernement venant de l'Antiquité sont entrées en crise avec les Etats modernes et l'apparition du droit constitutionnel positif. C'est désormais à lui de déterminer la forme de l'Etat[1605]. Après un examen d'un certain nombre de théories du droit comme celles de Radbruch, Kaufmann, Salomon, Sander, Kelsen et Jellinek, il constate que la théorie de la forme de gouvernement « transcende le domaine du droit positif »[1606]. Sans détailler ces analyses, on peut constater que c'est une fois de plus la notion de symbole qui est au centre de ses conclusions. Les formes de gouvernement ne peuvent pas être approchées et comprises du simple point de vue formel de la théorie pure du droit, mais doivent tenir compte des symboles qui expriment l'unité de sens de l'Etat. Les trois régimes classiques correspondent selon lui à trois symboles : le monarque, l'aristocratie et le peuple. On peut ici se demander ce que sa théorie des symboles apporte véritablement aux classifications habituelles qu'il jugeait pourtant insuffisantes. Il note en conclusion que : « la classification des Etats en monarchie, république, etc. est dénuée de sens parce que ce n'est pas « l'Etat » qui a une forme mais un certain nombre de symboles […]. L'Etat a seulement un élément constant : l'idée d'une unité de sens et cette idée est la même dans tous les Etats »[1607]. En somme, cette théorie des symboles permettrait de remplir le vide de la théorie pure du droit par un contenu d'ordre historique, politique et sociologique.

1601 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 93.

1602 Eric Voegelin, « Zur Lehre von der Staatsform », *in Zeitschrift für öffentliches Recht 6*, 1927, p. 572-608. ; Eric Voegelin, « On the Theory of the State Form » (1927), *in* Coll. Works, Volume 7*, op. cit.*, p. 206-254.

1603 Eric Voegelin, « On the Theory of the State Form » (1927), *art. cit.*, p. 211.

1604 *Ibid*, p. 209.

1605 *Ibid*, p. 214.

1606 *Ibid*, p. 242.

1607 *Ibid*, p. 253-254.

549. Ainsi, et même si Voegelin le fait dans son article de 1924 de manière encore absconse, c'est bien contre le double réductionnisme du normativisme kelsénien – celui de l'objet au droit positif et celui de la science politique à la science du droit – qu'il se prononce. Comme l'affirme Thierry Gontier, la critique que Voegelin adresse au positivisme kelsénien revient à mettre en cause l'autonomie de la science juridique pour en faire « une science subalterne, dépendante d'une science architectonique des contenus de signification des normes juridiques et de leur contexte d'élaboration »[1608]. Ce premier article exprime donc bien la volonté de Voegelin, que l'on trouve sous une forme bien plus aboutie dans sa *New Science of Politics*, de reconstruire la théorie du droit et de l'Etat en la fondant sur la théorie politique[1609].

550. Voegelin résume sa pensée dans les dernières pages de cet article : « le droit n'est pas une sphère de la connaissance [*Erkenntnissphäre*] ; ses éléments qui le forment sont des symboles, des idées, des actes fragmentaires et des éléments fondateurs », si bien que le critère du droit ne doit pas être recherché dans la structure formelle de la norme mais seulement dans la qualité particulière de son contenu, car la norme se réfère à la réalité sociale constituée par des idées et des symboles[1610]. On voit donc bien qu'à la fin de cet article, Voegelin prend ses distances de manière plus explicite avec les principes épistémologiques néokantiens et que, face au formalisme juridique de Kelsen, il s'oriente vers une théorie sociologique et historique qui se trouve être une conception substantielle du droit et de l'Etat.

551. D'ailleurs, Voegelin se réfère ultimement à Max Weber et dit souscrire à sa définition de la « réalité sociale » en termes de « chance »[1611]. Weber définit en effet une relation sociale comme « la chance que le comportement de plusieurs individus se règle sur celui des autres et s'oriente en conséquence » et que « du point de vue sociologique, un Etat cesse d'exister dès qu'a disparu la *chance* qu'il s'y déroule des espèces déterminées d'activités sociales orientées significativement. Cette chance peut être très considérable ou minime, presque négligeable »[1612]. Weber entend ainsi montrer que l'existence d'un Etat n'est que probabilitaire, c'est-à-dire qu'elle dépend des individus qui vont se comporter d'une façon conforme ou non aux normes juridiques émises par lui. Or, une telle approche sociologique s'inscrit en contradiction avec l'approche juridique de Kelsen puisque, dans la théorie pure du droit, on n'a pas affaire à des probabilités : la norme existe ou n'existe pas. C'est ici une différence de taille. Dans la théorie du droit de Kelsen, on est dans le domaine du tout ou

---

1608 Thierry Gontier, « Eric Voegelin critique de Carl Schmitt », *art. cit.*, p. 52.

1609 Dietmar Herz, « Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 5-6.

1610 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 97.

1611 *Ibid*, p. 98.

1612 Max Weber, *Economie et Société* (1921), *op. cit.*, p. 24.

rien. Il n'y a pas de gradation dans la validité. La norme est ou n'est pas. Si une norme existe, elle est valide, car la validité est son « mode d'existence spécifique »[1613] ; si elle n'existe pas, il est impossible de parler d'elle comme étant une norme juridique[1614]. Autrement dit, la validité d'une norme n'est pas probable, elle est certaine, seule son efficacité future a un certain degré de probabilité[1615] – qui n'intéresse nullement la théorie pure du droit. *A contrario*, en sociologie, on a des probabilités plus ou moins fortes d'effectuation d'un comportement, d'où la référence à la notion de « chance » : « la validité (*Geltung*) est définie comme la chance que l'activité sociale s'oriente d'après la représentation d'un ordre légitime »[1616]. Comme l'explique Julien Freund, le terme de *chance* « marque le caractère probabiliste de toute explication sociologique »[1617] selon Weber.

552. A cet égard, on peut remarquer que Kelsen, dans son « *Referat über das Habilitationsgesuch des Dr. Erich Voegelin* » du 21 mai 1928, a très bien perçu « l'influence de Weber » dans cet article et l'orientation ultime de Voegelin vers une théorie sociologique de l'Etat, notamment lorsqu'il écrit que Voegelin comprend la *Staatslehre* « dans un sens sociologique et non juridique »[1618]. Par ailleurs, il cite longuement la fin de cet article où Voegelin explique d'abord que la théorie pure du droit de Kelsen peut servir comme point de départ pour opérer une reconstruction complète de la *Staatslehre* en l'inscrivant définitivement dans une théorie des symboles et idées. Voegelin écrit ensuite : « Avec cet ancrage final de la théorie de l'Etat dans la théorie des idées, nous avons atteint un point de départ pour les autres objectivations culturelles ; nous pouvons poser à côté de la théorie de l'idée de l'Etat une théorie de l'idée de l'art, du langage, de la religion, de l'économie. Avec une démonstration des connexions entre ces idées, nous nous trouvons au niveau systématique le plus élevé d'un système de philosophie de la société ; la structure de la théorie de l'Etat décrite ici atteint directement ce niveau »[1619]. Comme le souligne Barry Cooper, c'est précisément ce que Voegelin a entrepris dans *On the Form of the American Mind* (1928)[1620] lorsqu'il a étudié les théories américaines en philosophie, en droit, en science politique, en économie, en sociologie, en art, afin d'en dégager les caractéristiques communes et de mettre au jour la forme de l'« esprit américain ».

1613 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 13.

1614 A noter que Kelsen reconnaît tout de même que l'efficacité est une condition de la validité de la norme même si elle n'est pas cette validité elle-même, c'est-à-dire même si elle n'est pas son fondement. Autrement dit, Kelsen admet qu'un Etat, en tant qu'ordre juridique, est valable à condition que ses normes soient dans la pratique obéies et appliquées, *en gros et de façon générale*. Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 287-288.

1615 Hans Kelsen, « A "realistic" Theory of Law and the Pure Theory of Law : Remarks on Alf Ross's on Law and Justice » (1959), *art. cit.*, p. 216.

1616 Max Weber, *Economie et Société* (1921), *op. cit.*, p. 30.

1617 Julien Freund, *Sociologie de Max Weber* (1966), *op. cit.*, p. 102.

1618 Hans Kelsen, « Appendix 2: Report on the application for habilitation made by Dr. Erich Voegelin. Hans Kelsen. May 21, 1928 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 677.

1619 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *art. cit.*, p. 98-99. ; Hans Kelsen, « Appendix 2 : Report on the application for habilitation made by Dr. Erich Voegelin. Hans Kelsen. May 21, 1928 », *art. cit.*, p. 677-678.

1620 Barry Cooper, « Beyond Staatslehre », *art. cit.*, p. 78.

553. Dans le commentaire de ce passage, Kelsen fait une observation particulièrement clairvoyante sur l'orientation intellectuelle de Voegelin : « J'ai cité ces passages *in extenso* parce qu'ils démontrent l'intention ultime qui gouverne le travail intellectuel de Voegelin. C'est une conception authentiquement platonicienne d'une théorie de l'Etat et d'une théorie de la société »[1621]. En effet, l'orientation platonicienne de Voegelin est incontestable dans la suite de son œuvre, que ce soit dans son premier livre, *On the Form of the American Mind* (1928), que dans sa *New Science of Politics* (1952) ou encore dans son *opus magnum*, *Order and History* – particulièrement dans le troisième volume, intitulé *Plato and Aristotle* (1957). Comme on a déjà pu le dire précédemment, Voegelin a clairement essayé d'être le « Platon de son temps »[1622], à la fois en adoptant une vision anthropologique de la politique et en luttant, comme lui, contre le désordre spirituel et les idéologies véhiculées par les *philodoxes* modernes. Il est clair que, dans l'esprit de Kelsen, cette orientation platonicienne ne constitue en rien une démarche scientifique acceptable.

2°) L'expérience américaine et le tournant méthodologique au milieu des années 1920

554. Voegelin a eu l'opportunité de partir aux Etats-Unis pour poursuivre ses recherches et s'imprégner d'un autre environnement scientifique[1623]. Ce séjour aux Etats-Unis, comme nous allons le montrer, a joué un rôle primordial dans le cheminement intellectuel de Voegelin. Il le reconnaît d'ailleurs lui-même dans ses *Réflexions autobiographiques* : « Ces deux années en Amérique marquèrent une rupture dans mon évolution intellectuelle »[1624]. On montrera notamment que c'est grâce à ce séjour qu'il opéra un véritable « tournant méthodologique » dans son travail en prenant une bonne fois pour toute ses distances avec le néokantisme kelsénien.

555. Voegelin bénéficia d'une bourse d'études accordée par le *Laura Spellman Rockefeller Memorial* qui, dès 1921, décida d'étendre ses activités à la promotion des sciences sociales aux Etats-Unis. Voegelin a donc obtenu en 1924 l'une des quatre-vingt-six bourses accordées par la fondation Rockefeller. Ces bourses étaient principalement destinées à de jeunes chercheurs américains. Toutefois, certaines d'entre elles furent aussi accordées à des étudiants européens, comme ce fut le

---

1621 « *Es ist die Konzeption einer Staats und Gesellschaftslehre im echt platonischem Sinne* », *in* Hans Kelsen, « Appendix 2: Report on the application for habilitation made by Dr. Erich Voegelin. Hans Kelsen. May 21, 1928 », *art. cit.*, p. 678.

1622 Dante Germino, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 16, *op. cit.*, p. 5.

1623 Notons que Voegelin avait déjà obtenu une bourse d'études pour un semestre à l'Université d'Oxford en 1921 ou 1922 dont l'objectif principal était d'apprendre l'anglais. A cette époque, Voegelin était en train de rédiger sa thèse. Dans son autobiographie, il relate une anecdote amusante en vue d'expliquer que son niveau d'anglais était faible et que ce séjour fut le bienvenu : « Un soir où je flânais à Oxford, je tombai au détour d'un square sur un orateur qui haranguait un public plutôt rare. Je crus comprendre qu'il faisait de la publicité pour une sorte de fromage et il me fallut quelque temps pour saisir qu'il prêchait en fait la foi en Jésus. », Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 53.

1624 *Ibid*, p. 55.

cas pour Voegelin, Oskar Morgenstern ou encore Denis Brogan[1625]. Cette bourse d'études de vingt-quatre mois avait aussi le mérite d'être particulièrement généreuse pour l'époque en attribuant mille huit cents dollars par an à chacun de ses bénéficiaires, ce qui permit à Voegelin de connaître une aisance financière dont il n'avait pas l'habitude et qu'il regretta par la suite[1626].

556. Durant ces deux années, Voegelin a eu la possibilité de fréquenter plusieurs universités américaines de renom. Il commença son séjour à l'Université de Columbia en octobre 1924 où il étudia la sociologie avec Franklin Henry Giddings, la théorie de l'éducation et le pragmatisme avec John Dewey, la théorie de l'administration publique avec Arthur Whittier MacMahon, la biologie au sein du laboratoire de Thomas Hunt Morgan (futur prix Nobel de médecine), l'économie avec John Wesley ainsi que la philosophie du *common sense* et la philosophie de Santayana avec Irwin Edman. Cet environnement scientifique ne laissa pas Voegelin indifférent. Ce dernier écrivit notamment : « Au cours de cette année à New-York, je commençai à m'apercevoir que l'horizon philosophique de la société américaine était bien supérieur, tant par son étendue que par sa substance existentielle […] à l'environnement méthodologique dans lequel j'avais grandi »[1627]. A l'automne 1925, Voegelin rejoignit l'Université de Harvard en tant que chercheur invité en économie, mais il suivit surtout les cours de *Jurisprudence* de Roscoe Pound et de philosophie d'Alfred North Whitehead[1628]. Puis, en décembre 1925, Voegelin assista au cours sur l'histoire politique américaine de John R. Commons et de Selig Perlman à l'Université du Wisconsin où il put acquérir « pour la première fois une connaissance détaillée de l'importance de la Cour suprême aux Etats-Unis et de ses jugements qui sont à l'origine de la culture politique américaine »[1629]. Enfin, il fréquenta l'école de droit de l'Université de Yale où il découvrit le réalisme juridique américain en suivant les cours dispensés par Arthur Corbin. Ce voyage aux Etats-Unis fut donc entrepris par Voegelin avec un intérêt tout particulier pour la théorie du droit américaine. Après avoir effectué ces deux années aux Etats-Unis, la fondation Rockefeller accepta de prolonger sa bourse pendant un an ; année qu'il mit à profit en poursuivant ses études en France jusqu'en 1927[1630]. Même si ce séjour français a également eu un certain rôle dans le développement intellectuel de Voegelin, c'est davantage ses deux années aux Etats-Unis qui le marquèrent profondément, comme en témoigne son premier ouvrage : *Über die Form des amerikanischen Geistes* (1928).

1625 Barry Cooper, « America », *in Beginning the Quest*, *op. cit.*, p. 40.

1626 A titre de comparaison, quand Voegelin revint des Etats-Unis pour être l'assistant de Kelsen à Vienne en 1927, il ne recevait que trente dollars par mois, ce qui n'était pas une « somme suffisante pour vivre » d'où la nécessité d'exercer des activités professionnelles parallèles qui le ralentirent dans son travail scientifique, *in* Eric Voegelin, « Lettre adressée à John Van Sickle le 19 juin 1931 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 79.

1627 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 57.

1628 Jürgen Gebhardt et Barry Cooper, « Editors' Introduction » *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. xxxvi.

1629 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 58-59.

1630 *Ibid*, p. 63.

557. Ce livre est en lui-même un révélateur puissant du « tournant méthodologique » opéré par Voegelin lors de son séjour américain. D'ailleurs, la réception de cet écrit dans le milieu scientifique germanophone n'a été « ni cordiale ni fondée sur une compréhension profonde de la stratégie interprétative de Voegelin »[1631]. On peut même dire que ce premier ouvrage est passé relativement inaperçu dans le monde académique allemand et autrichien. Le sujet de son analyse, à savoir la forme de l'esprit américain, n'est pas compris comme un objet transcendantal de connaissance de type néokantien qui serait déterminé par des concepts *a priori*[1632]. Au lieu d'adopter de tels principes aprioristiques et de considérer que chaque objet a sa propre méthode, la démarche de Voegelin vise à dépasser le cloisonnement disciplinaire et à analyser de manière empirique des matériaux théoriques variés, issus de divers champs disciplinaires (la philosophie, la sociologie, le droit, la politique, l'économie, l'art, etc.), afin de révéler le type spirituel commun de l'esprit américain.

558. Voegelin donne une formule ramassée de sa méthode : « toute configuration spirituelle [*Geistige Gestaltung*] qui émerge dans un corps social révèle dans sa forme les traces de son origine »[1633]. En ce sens, les institutions politiques, la philosophie, l'art, de même que le prix des tickets de théâtre ou la couleur des maisons – c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes présents dans une société donnée – nous renseignent sur la forme globale de l'esprit d'une société. Ainsi, toutes les « configurations spirituelles » américaines, aussi disparates qu'elles puissent paraître à première vue, sont en fait reliées les unes aux autres dans une *forma mentis* commune qui peut tout à fait être appréhendée et décrite. En suivant ce principe épistémologique, Voegelin part donc d'un « postulat morphologique »[1634]. Un second principe épistémologique guide cet ouvrage. C'est un « postulat platonicien » qui consiste à supposer l'existence d'une homogénéité substantielle entre l'objet étudié (l'esprit américain) et le sujet menant l'enquête (le chercheur américain)[1635], si bien que Voegelin pense pouvoir saisir la forme commune de l'esprit des Américains en analysant les interprétations de quelques chercheurs américains choisis. Cela correspondrait à l'idée platonicienne, que Voegelin qualifiera de « principe anthropologique »[1636] dans sa *New Science of Politics*, selon laquelle une Cité est une image agrandie de l'âme individuelle, ou inversement que l'âme est une image en réduction de la Cité, de sorte que la théorie politique doit se fonder sur une

---

1631 Jürgen Gebhardt et Barry Cooper, « Editors' Introduction », *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. ix.

1632 C'est notamment ce sur quoi insiste Voegelin dans l'introduction de cet ouvrage. Il explique en effet, que « quelque chose doit être dit concernant la méthode employée » dans ce livre, car « la méthode pour étudier la forme de l'esprit américain ne peut pas être développée sur le fondement de principes *a priori* ». Il ajoute qu'il ne veut surtout pas « donner l'impression que sa thèse exprime des principes scientifiques *a priori* », car celle-ci ne consiste pas « à suivre » des règles abstraites mais à « les découvrir » de manière immanente, *in* Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), *op. cit.*, p. 4-5.

1633 *Idem*.

1634 William Petropulos et Gilbert Weiss le définissent de la manière suivante : « chaque détail d'une unité structurelle étudiée révèle le caractère de son unité ; son style est visible même dans le plus petit détail de la vie de tous les jours », *in* « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 15.

1635 *Ibid*, p. 14.

1636 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 57.

connaissance de la nature humaine. C'est ainsi que Voegelin pense trouver les traces de l'unité du style de l'esprit américain dans la vie et l'œuvre de John R. Commons[1637] dont il admirait la personnalité et auquel il attribuait une « allure lincolnesque »[1638]. Procédant de la même manière dans un article de 1930, Voegelin faisait de Weber le symbole de la crise spirituelle des valeurs de l'Occident et la figure représentative de la détresse spirituelle de l'Allemagne[1639] (voir *supra*). On peut toutefois émettre des doutes sur la pertinence d'une telle démarche scientifique. En effet, cette attitude intellectuelle semble quelque peu réductrice, voire simpliste. Comme le montre Eckhart Arnold, « Voegelin tire des conclusions générales au sujet de la nature de l'esprit américain à partir de l'interprétation d'un petit nombre de philosophes anglo-saxons, ce qui n'est pas différent de ceux qui, après avoir lu quelques volumes de Dostoïevski, croient qu'ils savent ce qu'est « l'âme russe » et tout ce qui anime « les Russes » »[1640].

559. Ces deux principes épistémologiques suivis par Voegelin dans cet ouvrage sont au cœur même de sa méthode scientifique tout au long de sa carrière. On les retrouve par exemple dans une série de quatre cours intitulés « *National Types of Mind and the Limits to Interstate Relations* » que Voegelin a dispensés en langue anglaise à Genève en 1930 ou encore dans sa *New Science of Politics* (1952). Il semble également que ces principes épistémologiques qui consistent à développer une compréhension du « tout » (de l'esprit américain) à partir des « parties » qui le composent (phénomènes et individus américains), est l'expression d'une vision du monde de type holistique puisque cela consiste à dire que les « parties » sont inséparables du « tout » ou, pour le dire autrement, que le « tout » se reflète en chacune de ses « parties » (voir *supra*).

560. L'analyse de Voegelin part en fait de l'auto-compréhension des individus et des phénomènes auto-expressifs plutôt que de principes *a priori* ; de façon à dégager l'unité de sens de l'esprit américain à partir de la réalité socio-historique elle-même et de son auto-interprétation, c'est-à-dire de la manière dont elle est comprise par ceux qui la vivent et qui l'analysent. Plus tard, dans sa *New Science of Politics*, Voegelin considérera qu'une telle méthode d'analyse, qui part de l'auto-interprétation commune qu'une société a d'elle-même afin de découvrir les symboles qui lui préexistent, est de type aristotélicien (voir *infra*). Dès lors, l'interprétation de ces divers phénomènes ne doit pas être entreprise selon un schéma préconçu mais doit résulter des matériaux eux-mêmes conçus en tant que « phénomènes auto-expressifs », si bien que « l'interprétation doit procéder de manière immanente et non être sujette à un système de valeur transcendantal »[1641]. Comme l'explique Gilbert Weiss, c'est en étant en « contact intense » avec le pragmatisme américain et la

---

[1637] Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. 205-282.

[1638] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 58.

[1639] Eric Voegelin, « Max Weber » (1930), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 134.

[1640] Eckhart Arnold, « The Smooth Transition from Authoritarianism to Political Theology: The Case of Eric Voegelin », *in https://eckhartarnold.de/EN/philosophy.html*, 28 mars 2012, p. 4. Consulté le 28 mai 2017.

[1641] Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. 6-7-8.

philosophie du sens commun durant son séjour aux Etats-Unis que Voegelin développa dans ce livre « une approche moins abstraite et plus directe – en d'autres termes, pragmatique – des problèmes de la réalité sociale et politique »[1642]. C'est ainsi que, par opposition à la *Kulturwissenschaft* néokantienne, Jürgen Gebhardt et Barry Cooper conçoivent cette démarche méthodologique comme étant une « épistémologie revisitée de la *Geisteswissenschaft* » de Dilthey[1643].

561. Il faut rappeler ici brièvement qu'en Allemagne, à partir de la fin du XIXe siècle, plusieurs appellations se trouvent être en concurrence pour désigner les sciences de l'humain. Dilthey avait le premier introduit le terme *Geisteswissenschaften* (sciences de l'esprit), distingué des *Naturwissenschaften* (sciences de la nature), et établissait entre elles une différence essentielle d'objets (entre le « psychique » et le « physique ») et aussi de méthodes. Les sciences de l'esprit viseraient à comprendre et à interpréter les actions humaines et leurs produits, les sciences de la nature chercheraient à expliquer causalement les phénomènes. La distinction de Dilthey présentait aussi une continuité entre ces nouvelles sciences de l'esprit et les anciennes « humanités », et leur conférait un statut d'herméneutique générale. Dans la perspective néokantienne, c'est le concept de *Kulturwissenschaft* qui était central (chez Rickert et aussi Weber, son élève). La distinction avec les sciences de la nature était non plus d'ordre ontologique mais surtout méthodologique et logique : les sciences de la culture (ou sociales ou historiques ou « idéographiques ») visaient à rendre raison de faits singuliers individualisés, au contraire des sciences de la nature, « nomologiques », qui avaient pour but la formulation de lois générales. Cette querelle n'est donc pas que terminologique, elle est surtout épistémologique. Chez Weber, comme chez Rickert et chez les néokantiens, la référence est faite à des sciences de la culture ou historiques, jamais aux sciences de l'esprit. On ne trouve aucune trace chez Weber de la thèse affirmant l'irréductibilité des sciences sociales aux sciences de la nature. Pour lui, la distinction « esprit » / « matière » ne peut pas fonder une différence essentielle entre les deux types de science[1644]. Il n'est pas surprenant que des traces de cette querelle épistémologique se retrouve également chez Voegelin. Dans son émancipation du néokantisme, le recours qu'il fait à la catégorie de *Geisteswissenschaft* plutôt qu'à celle de *Kulturwissenschaft* est tout à fait cohérent. Il affirme par exemple sa volonté de « travailler à une théorie de l'Etat rattachée aux sciences de l'esprit »[1645]. Son livre sur la forme de l'esprit américain se présente aussi comme une approche herméneutique du monde social et culturel américain. Enfin, le choix du terme *Geisteswissenschaft* témoigne de l'orientation spiritualiste de Voegelin qui ne fera que s'affirmer dans toute son œuvre postérieure. On en avait déjà un aperçu dans un ouvrage intitulé *Staatslehre als Geisteswissenschaft*[1646] que Voegelin avait entrepris d'écrire en 1932 mais qu'il n'a jamais terminé. On

[1642] Gilbert Weiss, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), Coll. Works, Volume 4, *op. cit.*, p. 7.

[1643] Jürgen Gebhardt et Barry Cooper, « Editors' Introduction », *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. xx.

[1644] Catherine Colliot-Thélène, *La sociologie de Max Weber*, La découverte, Repères, Paris, 2006, p. 34.

[1645] Jürgen Gebhardt et Barry Cooper, « Editors' Introduction », *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. xxi.

[1646] Eric Voegelin, *Staatslehre als Geisteswissenschaft* (1932), *in Voegelin Papers,* box 53, folder 7, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

peut en effet lire dans les fragments de ce livre qui ont été retrouvés que Voegelin souhaitait consacrer sa quatrième et dernière partie à la « vie de l'Etat comme unité spirituelle »[1647].

562. Dans ses *Réflexions Autobiographiques*, Voegelin commente rétrospectivement son expérience américaine dans le cadre de son évolution scientifique personnelle : « Le grand événement consista en fait à être jeté dans un monde où les grands débats méthodologiques néokantiens, qui étaient à mes yeux extrêmement importants sur le plan intellectuel, ne l'étaient absolument pas. L'arrière-plan y était bien plutôt constitué par les événements politiques fondateurs de 1776 et 1789 et par le développement de cet acte fondateur au moyen d'une culture politique et juridique représentée par la confrérie des avocats et la Cour suprême, ou encore par le christianisme et la culture classique, lesquels étaient notoirement en voie de disparition, voire absents, des débats méthodologiques au sein desquels j'avais fait mon apprentissage. La constatation de cette pluralité de mondes exerça un effet dévastateur sur moi dans la mesure où cette expérience mit un terme définitif – du moins je l'espère – à mon provincialisme d'Europe centrale ou plus généralement d'Européen, sans pour autant me faire tomber dans un provincialisme américain »[1648]. Ce passage est doublement intéressant. Non seulement il prouve que c'est bien grâce à son expérience américaine que Voegelin s'est libéré définitivement de la méthodologie néokantienne, mais il exprime aussi son enthousiasme lorsqu'il découvrit la société américaine où la religion a encore une place importante, à la différence du Vieux Continent plus sécularisé. D'ailleurs, cette constatation vaut encore aujourd'hui puisque toutes les enquêtes sur la sécularisation montrent que les Etats-Unis ne connaissent pas le même déclin du sentiment religieux qu'en Europe et font, à ce titre, exception dans le monde occidental (voir *infra*).

563. Après avoir brièvement présenté les principes méthodologiques qui guident cet ouvrage, on peut à présent s'intéresser à la manière dont Voegelin caractérise cette « forme commune » ou cette « unité de style » de l'esprit américain. Il utilise le concept de « open self » pour désigner l'esprit américain, et l'oppose à celui de « closed self », appliqué à l'esprit européen. Son expérience américaine lui aurait ainsi permis de prendre conscience de l'existence d'une frontière psychologique – matérialisée par l'océan atlantique – entre deux formes mentales paradigmatiques opposées l'une à l'autre. Cette opposition conceptuelle, Voegelin la développe à partir de la philosophie pragmatique américaine, notamment celles de William James et de Charles Peirce, qu'il qualifie de « doctrine du « open self »[1649].

[1647] Eric Voegelin, « Political Theory as Human Science » (1932), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 415.

[1648] Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 61.

[1649] Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. 63.

564. Mais qu'entend-t-il concrètement par cette idée d'« ouverture » de l'esprit américain et de « fermeture » de l'esprit européen ? Par le concept de « open self », Voegelin cherche à montrer que l'esprit américain ne s'est pas enfermé dans la rationalité et la dialectique hégélienne à l'instar de l'esprit européen, ce qui lui permet de saisir plus largement et plus directement la réalité dans son ensemble. C'est ainsi qu'il oppose le « scepticisme » et la « solitude » associés à la pensée de Hume, et qui seraient typiques de la fermeture de l'esprit européen, à la « confiance » et à la « sociabilité » qui caractériseraient l'ouverture de la pensée de William James et plus généralement de l'esprit américain[1650]. Voegelin a aussi recours à des détails de la vie quotidienne américaine de tous les jours qu'il a pu observer lors de son séjour aux Etats-Unis pour illustrer cette ouverture de l'esprit américain. Il explique notamment que les relations sociales aux Etats-Unis sont moins formelles et rigides qu'en Europe, que l'on peut par exemple rendre visite à un Américain de manière impromptue et être sûr de recevoir un accueil cordial ; que la sociabilité des Américains est davantage organisée et institutionnalisée qu'en Europe par le biais de réunions, comités et clubs divers ; que les Américains n'hésitent pas à confier leurs affaires les plus intimes à des connaissances lointaines ce qui s'avère « choquant » pour un esprit européen ; que les Américains ont la « manie de l'intimité » qui s'exprime notamment par le nombre important de mariages à un très jeune âge, etc.[1651] Tous ces exemples, qui peuvent sembler quelque peu caricaturaux, révèlent selon Voegelin l'esprit d'ouverture des Américains qui ferait défaut aux Européens, retranchés quant à eux dans la « nature démonique de l'individualisme » et dans « la souffrance de la solitude et du scepticisme »[1652]. Par ailleurs, il observe également que l'Américain est en communion et en intimité avec Dieu, qu'il « n'est pas seul mais est ouvert à Lui [Dieu] et l'approche continuellement »[1653], alors que l'Européen, avec « sa manie de conceptualiser le mystère de la personne rationnellement »[1654], s'est coupé de Dieu en intellectualisant sa transcendance absolue.

565. Bref, Voegelin oppose au *rationalisme* européen une forme d'*irrationalisme* américain. Le premier est abstrait, vide de sens, enfermé dans des systèmes, trop intellectualiste et théorique, éloigné de la réalité et des expériences concrètes des hommes. Le second est concret, empreint de sens commun, comprenant la réalité de Dieu et du mystère divin, tenant compte des contradictions de la réalité et accordant davantage d'importance aux résultats pratiques qu'à l'originalité théorique. Voegelin tend ainsi à discréditer le « rationalisme » européen en le désignant par le concept de « closed self » tout particulièrement applicable au néokantisme, et à valoriser l'« irrationalisme » américain qualifié de « open self » qu'il observe spécifiquement chez les philosophes pragmatiques tels que James et Peirce. On voit d'ailleurs clairement la proximité des développements de Voegelin avec ceux de William James qui utilisait le terme d'« univers pluraliste » pour désigner une certaine

1650 *Ibid*, p. 10.

1651 *Idem*.

1652 *Ibid*, p. 62.

1653 *Idem*.

1654 *Ibid*, p. 63.

forme d'ouverture de l'esprit humain vers Dieu et le monde, par opposition au rationalisme qui construit des systèmes nécessairement fermés sur eux-mêmes[1655].

566. L'utilisation de ce couple conceptuel ouvert/fermé n'est pas anecdotique dans l'œuvre de Voegelin. Il occupe même une place centrale dans la plupart de ses ouvrages postérieurs. Les concepts d'ouverture et de fermeture de l'âme humaine à la transcendance ou encore d'ouverture et de fermeture au fondement divin de l'être sont en effet devenus « des catégories fondamentales dans sa propre philosophie »[1656]. Le concept de « fermeture » lui permit de critiquer la modernité séculière intramondaine et les mouvements gnostiques qui la composent comme étant « fermés » à la transcendance, c'est-à-dire « coupés » de la réalité de Dieu et de l'origine divine de l'être[1657]. Le concept d'« ouverture » lui servit à valoriser les sociétés supramondaines allant de 800 avant Jésus-Christ à 200 après Jésus-Christ[1658] (incluant entre autres Confucius, Lao Tse, Bouddha, Isaïe, Pythagore, Héraclite, Socrate et Jésus). Ces dernières, ayant opéré un « saut dans l'être »[1659], se seraient « ouvertes » à la transcendance et auraient mieux saisi le fondement divin de l'être humain, de l'ordre du monde et de la société. A la différence de la société ouverte qui s'ouvre à la réalité transcendante, « la société fermée rompt les liens spirituels et transfère son attention sur la communauté elle-même », soit le passage d'un *amor Dei* à un *amor sui* pour reprendre les termes de Augustin[1660]. Pour Voegelin, l'homme moderne a donc adopté une posture égocentrique qui le conduit à chercher, le plus souvent dans la violence, la réalisation du Paradis terrestre. Il déplore donc cette fermeture de la société et voit dans l'immanentisation du lien transcendant la cause des totalitarismes. C'est ainsi que dès *Race et Etat* (1933), Voegelin présentait le symbole du *corpus mysticum Christi* de la société médiévale occidentale comme exemple d'une société « ouverte » sur la transcendance, et le symbole nazi de la race comme exemple d'une société « fermée » (voir *infra*).

567. On peut aussi préciser, comme le fait Thierry Gontier[1661], que Voegelin a élaboré cette opposition conceptuelle dès 1928 en se fondant sur la philosophie de William James, c'est-à-dire avant même que ne le fit Henri Bergson dans son livre *Les deux sources de la morale et de la religion*[1662], publié en 1932 et traduit en allemand et en anglais en 1935. Toutefois, dès que Voegelin découvrit

---

1655 William James, *Pragmatism. A new Name for Some Old Ways of Thinking* (1907), The Floating Press, 2010, p. 24.

1656 Thierry Gontier, « The Open Society from Bergson to Voegelin », APSA 2012 Annual Meeting Paper, p. 6, *in https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Thierry-Gontier.pdf*, 2012. Consulté le 30 mai 2017.

1657 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* (1959), *in* Coll. Works, Volume 5, *op. cit.*, p. 305.

1658 Eric Voegelin, « What is History? » (1968), *in* Coll. Works, Volume 28, *op. cit.*, 1990, p. 41.

1659 Eric Voegelin, *Order and History,* Volume 1*, Israel and Revelation* (1956), Coll. Works, Volume 14, *op. cit.*, p. 164-165.

1660 Claire Rawnsley, *A Consideration of the Philosophical Insight of Eric Voegelin: The Life of Reason, the Equivalent Symbol of the Divine Human Encounter*, PhD in the Department of History, University of Queensland, University of Queensland Press., July 1998, p. 250.

1661 Thierry Gontier, « The Open Society from Bergson to Voegelin », *art. cit.*, p. 5.

1662 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), *in Œuvres*, Editions du centenaire, PUF, Paris, 1959, 1626 p.

ce livre de Bergson, il s'y référa fréquemment pour justifier l'emploi de cette opposition conceptuelle dans ses propres développements philosophiques[1663] et eut tendance à insister sur les similitudes entre son interprétation et celle de Bergson : à savoir essentiellement l'idée que l'histoire est marquée par une succession de périodes durant lesquelles l'âme est soit ouverte, soit fermée à la transcendance[1664].

568. Il est vrai que ces deux auteurs font une utilisation très proche de la notion de « société ouverte » ou « fermée ». Dans leur combat contre le positivisme, ils ont en effet insisté sur la nécessité de réintroduire le questionnement métaphysique au cœur de la méthodologie scientifique, car tous les deux considèrent que « l'ouverture de la société vers la totalité de l'humanité s'accomplit par le moyen de l'ouverture de l'âme à la transcendance divine »[1665]. D'accords sur ce point, ils se distinguent tout de même sur le statut théorique qu'ils donnent à cette notion. Pour Bergson, l'ouverture de la société est un *idéal* dont l'homme se rapproche progressivement durant les âges successifs de l'histoire, alternant périodes d'ouverture et périodes de fermeture. Même si le progrès n'est pas garanti ou définitif, au sens où un retour vers la société close est toujours possible[1666], il y a bien une idée de progrès chez Bergson : c'est grâce aux prophètes, aux mystiques et aux philosophes que les sociétés primitives, anciennement fermées, se sont peu à peu ouvertes[1667]. Pour Voegelin, l'ouverture de la société est un *fait anthropologique*, caractéristique de n'importe quelle société primitive ou non, car « les individus sont nés, non pas philosophes mais au moins dotés d'une capacité spirituelle »[1668], d'une certaine ouverture sur le divin. L'idée de progrès est donc totalement absente chez Voegelin. Pour lui, l'ouverture à la transcendance est une caractéristique permanente de l'être humain. Il ne voit donc pas dans la fermeture de la société une forme de régression vers les sociétés primitives, mais plutôt le fruit de la modernité séculière[1669].

1663 C'est par exemple le cas lorsque Voegelin se réfère à Bergson pour expliquer aux étudiants de son cours de *Jurisprudence*, cours qu'il a assuré de 1954 à 1957 à l'école de droit de l'Université d'Etat de Louisiane, que les civilisations classiques, en faisant l'expérience de la transcendance, s'inscrivent dans une « période de transition de la société « fermée » à la société « ouverte » (Bergson) », *in* Eric Voegelin, « Supplementary Notes for Students in Jurisprudence Course », *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 76.

1664 A titre d'exemple, c'est ce que fait Voegelin dans le cadre d'une discussion avec Raymond Aron qui lui reprochait d'offrir une vision décliniste de la modernité : « Afin de vous répondre, permettez-moi de faire appel aux catégories bergsoniennes. Il y a des périodes durant lesquelles l'âme est ouverte à la transcendance, et des périodes durant lesquelles l'âme est fermée à la transcendance. Ce n'est pas à l'historien en tant que tel d'expliquer pourquoi une période de fermeture succède à une période d'ouverture. J'ai simplement décrit un fait. Et j'ai suggéré que nous sommes peut-être à la fin d'une période de fermeture, je n'ai néanmoins pas voulu ici me présenter comme un théologien de l'histoire », *in* Eric Voegelin, « Prospects of Western Civilization » (1958), *in Published Essays, 1953-1965*, ed. et introduit par Ellis Sandoz, Coll. Works, Volume 11, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, p. 121.

1665 Thierry Gontier, « The Open Society, from Bergson to Voegelin », *art. cit.,* p. 8.

1666 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), *op. cit.*, p. 1202.

1667 La société ouverte est découverte par des « âmes d'élite », *Idem*.

1668 Thierry Gontier, « The Open Society, from Bergson to Voegelin », *art. cit.,* p. 10.

1669 *Ibid*, p. 9.

569. Voegelin manifeste en revanche beaucoup moins d'intérêt et de respect pour Popper, qui lui aussi, a utilisé cette expression dans *The Open Society and its Enemies* (1945). Il lui reproche notamment d'avoir « perverti » et détourné dans un sens presque contraire les concepts de Bergson[1670]. Popper lui-même admet que son usage de ces concepts est très différent de celui de Bergson puisqu'il estime avoir établi une « distinction rationaliste » alors qu'il s'agit chez Bergson d'une « distinction religieuse »[1671]. En effet, Popper s'est servi de l'opposition entre « société fermée » et « société ouverte » pour décrire la matrice intellectuelle du totalitarisme moderne en remontant à l'Antiquité (Platon), et aux idéologies du XIXème siècle (Hegel et Marx)[1672]. Par « société fermée », il entend les sociétés traditionnelles ou archaïques unifiées par des croyances communes. Par « société ouverte », il désigne la naissance de la « tradition critique », c'est-à-dire l'apparition d'une pensée rationnelle, scientifique et laïque pour expliquer la nature[1673]. On pourrait présenter leur opposition de la manière suivante : pour Voegelin, la fermeture de la société est due à la pensée rationnelle des Lumières, et l'ouverture ne peut se faire que par le renouveau des croyances. Pour Popper, la fermeture de la société est due au retour des croyances (holisme, utopisme, historicisme), et l'ouverture de la société ne peut se faire que par la pensée rationnelle. Il est intéressant de remarquer, qu'en dépit de toutes leurs différences, ils s'accordent à voir dans les totalitarismes, l'expression de la fermeture des sociétés.

570. Notons aussi que Voegelin, dès le début des années 1930, utilisa le concept de « fermeture » pour désigner la théorie pure du droit de Kelsen. Par ce terme, son objectif était de dénoncer le modèle descriptif que Kelsen aurait clos sur lui-même à l'aide de la norme fondamentale[1674]. Dans un article très technique et complexe paru en 1930-1931, « *Die Einheit des Rechtes und das soziale Sinngebilde Staat* »[1675], Voegelin étudie la question de la fermeture du système juridique chez Ernest Rudolf Bierling, Erich Kaufmann, Adolf Merkl et Hans Kelsen. Il y affirme notamment que « le complexe entier de signification de l'association politique appelée « Etat » incluant son ordre juridique formel ne peut en aucun cas être fermé »[1676] et que « le droit ne peut pas être organisé comme un système fermé sur lui-même »[1677]. En effet, Voegelin estime que le juridique ne peut pas être compris seulement à partir du juridique, et qu'en ce sens, la norme

---

1670 Eric Voegelin, recension de « *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law, by John Wild* » (1954), *in Selected Book Reviews*, Coll. Works, Volume 13, *op. cit.*, p. 189.

1671 Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Volume 1: Plato* (1945), *op. cit.*, p. 202.

1672 Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Volume 1: Plato* (1945), *op. cit.*, 361 p.; Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Volume 2: Hegel and Marx* (1945), Routledge and Kegan, London, 1974, 420 p.

1673 Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Volume 1: Plato* (1945), *op. cit.*, p. 173-177.

1674 Pour Kelsen, cet ordre n'est pas réellement clos, puisqu'il est dynamique et rend possible la création de nouvelles normes : « le droit règle lui-même sa propre création », *in Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 96.

1675 Eric Voegelin, « Die Einheit des Rechtes und das soziale Sinngebilde Staat », *in Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechtes* (1930-1931), p. 58-89.

1676 Eric Voegelin, « The Unity of the Law and the Social Structure of Meaning Called State » (1930-1931), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 113.

1677 *Ibid*, p. 119.

fondamentale constitue un obstacle car elle empêche de comprendre ce qu'est la réalité du droit en interrompant toute étude sur sa nature extra-juridique[1678]. En d'autres termes, le système juridique n'est pas auto-fondé et ne peut pas être fermé sur lui-même. A la différence de Kelsen, il refuse donc de rendre autonome la science du droit des autres sphères de signification. Cela le conduit à rejeter le principe d'autonomie du droit défendu par Kelsen et l'idée selon laquelle la validité d'une norme ne peut avoir comme fondement que la validité d'une autre norme qui lui est supérieure, et ultimement la norme fondamentale. Pour lui, la théorie du droit doit nécessairement s'« ouvrir » afin de prendre en compte des contextes de sens métajuridiques, tels que l'éthique, la morale, la sociologie, l'histoire et la religion. Bref, le formalisme juridique kelsénien est « fermé » sur lui-même, ce qui constitue son défaut majeur, d'où l'importance de développer une conception substantialiste permettant d'« ouvrir » l'analyse du droit à ses sources extra-juridiques. Comme le dit Thierry Gontier, « la critique que Voegelin adresse à Kelsen porte en germe la critique de la fermeture de l'âme à l'expérience de la transcendance, qui constituera le motif majeur de la théorie voegelinienne de la politique et de l'histoire : l'autodestruction légaliste préfigure l'autodestruction de l'humanité de l'homme dont le point d'aboutissement est le totalitarisme hitlérien »[1679]. C'est pourquoi, comme nous le verrons plus loin, Voegelin défendra dans son cours de *Jurisprudence* à la fin des années 1950, l'idée selon laquelle la hiérarchie des normes ne doit pas être close en son sommet par une norme fondamentale coupée de tout rapport avec la transcendance, mais doit plutôt se poursuivre au-delà du droit, jusqu'à la loi divine, c'est-à-dire s'ouvrir à l'expérience que les hommes se font de la transcendance[1680].

571. Revenons à présent au livre de Voegelin sur la forme de l'esprit américain, et voyons l'analyse qu'en a fait Kelsen dans son « *Abschrift : Referat über das Habilitationsgesuch des Dr. Erich Voegelin* ». Dans ce rapport, Kelsen se penche sur la méthode suivie par son ancien doctorant et s'interroge sur sa pertinence. On observe par exemple que Kelsen lui adresse le même reproche que celui formulé par Voegelin en 1924 à l'encontre de sa théorie du droit. En effet, il lui reproche d'inscrire son approche dans un « cercle méthodologique » (voir *supra*). Kelsen estime que Voegelin, en partant des formes mentales particulières pour découvrir la *forma mentis* américaine, ancre son raisonnement dans un paralogisme qui consiste à prouver une chose par cette même chose. En effet, le corps social américain dont il cherche à révéler la conception mentale n'est rien de plus que le concept (*Inbegriff*) désignant la somme des conceptions mentales des individus qui sont tenues ensemble par des qualités formelles particulières (*formeigentümlichkeiten*)[1681]. Cette circularité méthodologique résulterait, selon Kelsen, de son interprétation exclusivement immanente, qui,

[1678] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 215.

[1679] Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.,* p. 42.

[1680] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.,* p. 44-45.

[1681] Hans Kelsen, « Appendix 2 : Report on the application for habilitation made by Dr. Erich Voegelin. Hans Kelsen. May 21, 1928 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 680.

sans être fondée sur une structure *a priori*, consiste à déduire le sens d'un phénomène de ce phénomène lui-même.

572. Plus globalement, on peut aussi déceler chez Kelsen une désapprobation générale du cheminement intellectuel de son ancien élève. Cela est tout particulièrement visible dans les dernières lignes de son rapport, lorsqu'il écrit que : « Voegelin a un esprit fin et profond qui, fortement façonné par des idéaux esthétiques, cherche les profondeurs métaphysiques et pénètre dans l'irrationnel »[1682]. Cela constitue sans nul doute un reproche si l'on se rappelle l'aversion de Kelsen à l'égard de toute forme d'irrationalisme et de pensée métaphysique, typique des philosophes romantiques. Mais l'expression d'« idéaux esthétiques » nous paraît aussi intéressante et très pertinente pour qualifier la démarche intellectuelle de Voegelin dans cet ouvrage. Tout d'abord, il va de soi que Kelsen emploie ici cette expression dans une intention critique qui vise à montrer que Voegelin n'a pas bâti une conception rigoureuse et claire de son objet d'étude et qu'il a sacrifié la clarté au profit du rythme et de la beauté des mots[1683]. En outre, cette expression nous semble tout à fait adéquate car, en cherchant à dégager l'unité de style de l'esprit américain[1684], Voegelin semble bien animé par un idéal esthétique : celui de saisir une société en montrant que tout ce qu'elle a produit a un air de famille, donc un « style » reconnaissable à travers ses différentes manifestations[1685].

1682 « *Voegelin ist ein feiner, die Tiefe suchender, ins Irrationale, ins Metaphysische drängender Geist, der stark von ästhetischen Idealen bestimmt ist* », *Ibid*, p. 682.

1683 *Idem*.

1684 Voegelin emploie par exemple l'expression de « catégories de style » pour décrire sa démarche interprétative, *in* Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. 21.

1685 Une telle méthode pourrait être rapprochée de celle de Erwin Panofsky qui a procédé un peu de la même manière dans son livre *Architecture gothique et pensée scolastique* (1951) en mettant en rapport les cathédrales gothiques et la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin et en trouvant entre elles des « analogies intrinsèques » en tant qu'elles incarnent toutes deux la totalité du savoir de cette époque. La méthodologie de Panofsky est l'objet d'une réflexion dans la postface de Bourdieu. Pour ce dernier, ce livre représente l'« un des plus beaux défis lancé au positivisme » pour qui un tel rapprochement pourrait passer pour une vue de l'esprit ou une intuition métaphysique. Pour Bourdieu, l'idée qui guide l'historien de l'art est qu'il existe « entre les différents aspects d'une totalité historique, pour parler comme Max Weber, une « parenté de choix » […] ou une affinité structurale ». Le point commun que l'on peut trouver entre les méthodes de Voegelin et de Panofsky est donc celui d'être animé par un même désir esthétique harmonisateur qui consiste à dégager coûte que coûte une unité de style ou une « forme intérieure » commune à des phénomènes parfois tout à fait hétéroclites. Voir : Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique* (1951), trad. et postface de Pierre Bourdieu, Editions de minuit, Paris, 1967, p. 103 et Pierre Bourdieu, « Postface », *Ibid*, p. 135 et 152. Cet aspect esthétisant de l'approche de Voegelin a également été relevé par un auteur américain, H.D. Hill, dans une recension publiée au journal « The Nation » le 7 novembre 1928 et que Voegelin avait conservée en marquant d'un trait rouge le passage le concernant : « Le fondement de l'intérêt de Voegelin pour la forme de l'esprit américain n'est ni factuel ni philosophique ; il est esthétique. Les faits et la philosophie sont abondamment présents dans son travail, à la fois pour ce qui est des niveaux de discussion sur les implications personnelles du pragmatisme comme affectant le concept américain de soi [self] et ses expressions institutionnelles dans la structure sociale américaine. Mais sa méthode n'est pas celle d'une étude habituelle. Il a une définition générale de la forme spirituelle américaine ; c'est la forme d'une « ouverture » de soi [« open » self], résultant de la confiance, de la sociabilité et d'un désir d'échapper au fardeau d'être seul, en contraste avec une « fermeture » de soi [« closed » self], développée à travers la logique plutôt que les faits, le scepticisme plutôt que l'optimisme […]. Mais il ne se contente pas de traiter la forme américaine de façon uniquement platonicienne ; sa critique est bâtie sur les épaules de deux de ces hommes exceptionnels, George Santayana et John R. Commons » », *in Eric Voegelin Papers*, box 50, folder 2, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

573. De l'avis de Jürgen Gebhardt, en émettant de telles réserves scientifiques, Kelsen a pu provoquer le refus d'étendre la qualification d'enseignant de Voegelin au champ de la *Staatslehre*[1686], et cela en dépit même du fait que son rapport se terminait en autorisant la poursuite du processus d'habilitation[1687]. Et comme la relation entre Kelsen et son ancien étudiant n'a cessé de se détériorer au fil du temps, il est probable que Voegelin ait dû attendre que Kelsen quitte l'Université de Vienne et rejoigne celle de Cologne, pour qu'enfin la faculté de droit de Vienne l'habilite en 1931 à enseigner dans le domaine de la *Staatslehre*[1688].

574. En dernier lieu, Voegelin a aussi découvert en Amérique un penseur avec lequel il se sentait de nombreuses affinités. Il s'agit de George Santayana (1863-1952). Ce penseur, quelque peu oublié aujourd'hui, semble avoir joué un rôle considérable dans l'évolution intellectuelle de Voegelin, tout particulièrement dans ce premier ouvrage.

575. Comme nous l'avons dit, l'entreprise de Voegelin visant à mettre au jour le type spirituel américain se fait à partir de données plutôt hétéroclites (comme en témoigne la table des matières de son livre). Une partie entière, d'une cinquantaine de pages, est réservée à George Santayana. On peut s'interroger sur les raisons qui ont conduit Voegelin à lui accorder un tel privilège. En effet, parmi les philosophes américains, il ne mentionne que Peirce et James, mais c'est à Santayana qu'est réservé le traitement le plus long. Voegelin affirme dans ses *Réflexions autobiographiques* qu'il a étudié ses œuvres avec soin et qu'il a été pour lui une révélation « comparable à la philosophie du sens commun »[1689]. La partie qu'il lui consacre est plutôt complexe, et on a bien du mal à comprendre la pensée de Santayana à partir de la présentation embrouillée qui en est faite. Voegelin donne beaucoup de place à l'analyse de l'expérience de la perception sensorielle chez Santayana et la compare avec celle de Franz Brentano et de Shadworth Hodgson. On ne saisit pas bien l'enjeu d'une telle question, mais Voegelin insiste sur le concept d'essence, central chez Santayana. Pour lui, l'essence est un « objet de pure sensation ou de pure pensée »[1690], donnée immédiatement par une sorte d'intuition, sans aucune addition de croyance. Voegelin compare longuement cette « essence » intemporelle avec le sens que lui donne Husserl dans sa réduction phénoménologique[1691]. Tout cela est un peu abscons et l'on ne voit pas ce que cela apporte à la connaissance de l'esprit américain.

1686 Jürgen Gebhardt, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 11.

1687 Hans Kelsen, « Appendix 2: Report on the application for habilitation made by Dr. Erich Voegelin. Hans Kelsen. May 21, 1928 », *Ibid.*, p. 682.

1688 Jürgen Gebhardt, « Editor's Introduction », *Ibid*, p. 12.

1689 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 59.

1690 Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. 73.

1691 *Ibid*, p. 77 et s.

576. Voegelin s'attache ensuite aux poèmes de Santayana qu'il cite abondamment. On y voit un jeune poète acceptant pieusement le dogme chrétien, exprimant son amour pour le « tout éternel »[1692], trouvant la paix dans la communion avec la nature, cherchant à s'élever de la nature à l'Idée à travers l'amour, et découvrir que son âme n'a pas besoin d'être étrangère à la terre, parce que ses racines se trouvent au-delà[1693]. Ici, les tonalités platoniciennes et romantiques sont évidentes. Voegelin remarque lui-même que ces sonnets, où s'exprime la nostalgie de l'infini sont « des suggestions du platonisme » et des résidus « d'une dévotion catholique antérieure »[1694]. On trouve aussi chez Santayana, comme chez certains romantiques allemands et chez Heidegger, l'idée d'une unité entre pensée philosophique et poésie. Comme le dit Voegelin, « les doctrines philosophiques se contredisent les unes les autres quand elles s'accrochent au monde et essayent, sans y parvenir, de saisir l'inconnu. Mais elles s'accordent et se complètent quand elles sont des symboles extraits des expériences du cœur du poète »[1695]. Si ce passage reflète réellement la pensée de Santayana, il s'agit d'une récusation de la saisie rationnelle par la philosophie, au profit d'une intuition poétique du réel qui fait penser à l'admiration que Voegelin portait à la même époque au poète Stefan George (voir *supra*). La notion de symbole, si importante plus tard chez Voegelin, est déjà une sorte de mot passe-partout qui permet de réconcilier les contradictions dans une unité plus « profonde ». La suite de l'analyse de Voegelin confirme ce caractère platonico-romantique : « dans le monde poétique des sonnets, le concept rationnel d'essence correspond à la sphère de l'Idée, atteinte par la souffrance primordiale du moi, à travers le renoncement, l'esprit et l'amour […]. C'est une poésie avec des images chargées de réminiscences de l'idéal platonicien, de la nostalgie des divinités de l'Olympe et de l'aspiration du moi à trouver sa patrie »[1696]. Et Voegelin observe que « puisque le centre ontologique de l'expérience solipsiste de Santayana est le rêve d'un être spirituel dans l'au-delà, sa doctrine de la mort et de l'au-delà contient le cœur de sa philosophie »[1697]. Il considère aussi *The Life of Reason* (1905-1906), l'œuvre principale de Santayana en cinq volumes, comme « son aventure romantique »[1698].

577. Voegelin a pu trouver aussi chez Santayana un diagnostic sévère de la modernité, qu'il semble partager, et qu'il explicitera plus tard, dans la *New Science of Politics*. « Santayana voit le trait essentiel de notre époque dans sa « confusion morale ». La civilisation chrétienne n'a pas encore disparu, mais une autre a commencé à la remplacer […]. Toute notre vie est saturée par la lente

1692 *Ibid*, p. 87.
1693 *Ibid*, p. 89.
1694 *Ibid*, p. 94.
1695 *Ibid*, p. 65.
1696 *Ibid*, p. 98.
1697 *Ibid*, p. 101.
1698 *Ibid*, p. 108.

montée de l'esprit d'une démocratie émancipée, athée et internationale »[1699]. Cet état de crise, lié au processus de sécularisation, tient au fait que « l'esprit humain n'est pas un organisme intégré qui détermine nos actions » et que « la philosophie semble être dans un complet désarroi sans aucun signe d'un début d'intégration »[1700]. Santayana constate cette confusion dans la domination du « subjectivisme moderne » avec Bergson, James et le pragmatisme, où il voit un « culte commercial de la vitalité »[1701] et une subordination des sciences à des considérations utilitaires et industrielles[1702]. « L'âme est vendue comme un lubrifiant non breveté permettant à la machine qu'est le corps humain d'être deux fois plus efficace »[1703]. Le pragmatisme est présenté ici comme la philosophie pratique de l'ère industrielle et l'expression même de l'esprit pratique américain. Santayana constate également qu'il n'y a plus de grands hommes aujourd'hui, « dans notre époque où on n'a plus confiance en soi et en la raison et où le mot dogmatique est devenu un reproche »[1704].

578. On comprend par ces quelques remarques que Voegelin a pu ressentir une certaine affinité intellectuelle avec le philosophe américain : accent platonicien et thématique romantique de l'exil, de la solitude de l'esprit dans ce monde ; composante religieuse importante qui explique même que Voegelin relie la structure de pensée de Santayana, de Peirce et de James avec des formes du mysticisme puritain ; conservatisme social et politique qui lui fait considérer avec méfiance les progrès des Lumières et de la démocratie[1705]. On pourrait ajouter l'attachement à la métaphysique dans le sens le plus classique. Santayana, qui professait en effet une grande admiration pour Spinoza, estimait que la philosophie n'avait guère progressé depuis Platon[1706]. Il n'est pas certain que Voegelin résume fidèlement les idées de Santayana mais il lui a vraisemblablement emprunté des motifs importants de sa pensée.

579. Voegelin se réfère aussi à un ouvrage de Santayana, *Character & Opinion in the United-States* publié en 1920, soit huit ans avant son propre livre sur l'esprit américain. On est surpris que Voegelin n'en parle qu'en passant et ne lui accorde pas un développement plus détaillé tant ce livre présente une grande proximité avec le sien propre. Il avait pour objet de caractériser l'esprit, non seulement de la pensée philosophique américaine, mais plus largement de l'esprit américain tel qu'il s'exprime dans la vie ordinaire, la société, les institutions politiques, etc. On peut remarquer qu'il s'agit dans les deux cas de tentatives de définition d'un type national, de la psychologie d'un peuple.

1699 *Ibid*, p. 114.

1700 *Ibid*, p. 115.

1701 *Idem*.

1702 *Ibid*, p. 116.

1703 *Idem*.

1704 *Idem*.

1705 Russell Kirk, « Critical Conservatism : Babbitt, More, Santayana », *in The Conservative Mind. From Burke to Santayana*, Henry Regnery Company, Chicago, 1953, p. 363-397.

1706 Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. 108.

Le premier est écrit par un penseur d'origine espagnole né à Madrid et qui, bien qu'installé très jeune aux Etats-Unis, y est resté un étranger. C'est cette situation d'aliénation qui lui a permis, selon Voegelin, de mieux saisir sans y être immergé les caractéristiques de la culture américaine. Le second a lui-même bénéficié de ce regard extérieur et distancié sur les Etats-Unis lors de son séjour de deux ans qui lui a permis de prendre aussi du recul par rapport à sa propre formation universitaire en Europe. Les remarques de Voegelin sur ce livre sont très succinctes[1707]. Elles se bornent à établir un contraste entre les deux éléments du titre de l'ouvrage : d'un côté, le *caractère* vivant et sans expression claire des américains, de l'autre, les *opinions* ou conceptions philosophiques qui sont restées attachées à une tradition distinguée qui vient d'Europe, principalement d'Allemagne. Santayana affirme que « la tradition philosophique en Amérique a été imprégnée d'idéalisme allemand »[1708] si bien qu'elle est restée étrangère au sol américain et n'a été cultivée que de façon artificielle[1709]. Voegelin semble faire de Santayana un « homme représentatif » de l'isolement de l'étranger et de l'intellectuel aux Etats-Unis, tout comme il faisait de Weber un « homme représentatif » de la crise spirituelle européenne (voir *infra*). Il écrit : « Santayana représente l'expression la plus forte du caractère étranger de l'esprit à la société américaine. Lui-même un étranger, il était plus sensible à cette séparation »[1710]. Bref, on ne peut que souligner la proximité entre ces deux livres : les deux insistent sur le caractère ouvert de l'esprit américain et ont tendance à reproduire tous les clichés habituels au sujet des Etats-Unis en essayant d'en dépeindre le type commun.

3°) Le rôle de « *Ferryman of Juridical Culture* »[1711] à la fin des années 1920

580. A son retour des Etats-Unis, entre 1926 et 1930, Voegelin entreprit de jouer le rôle de « passeur » entre les cultures juridiques américaine et européenne. Cette partie de l'œuvre de Voegelin est souvent passée sous silence. Pourtant, elle se révèle très instructive. Voegelin publia en effet un nombre relativement important de textes en langue allemande en vue de présenter la culture juridique américaine au public germanophone. Inversement, il publia un article en langue anglaise dans une revue américaine afin de présenter la théorie pure du droit de Kelsen au public américain. Nous ne traiterons pas en détail l'ensemble de ces textes. Leur nombre important nous empêche en effet d'être exhaustif. Par ailleurs, tous ne nous intéressent pas directement dans la controverse qui oppose Voegelin à Kelsen. Nous nous attarderons simplement sur ceux qui nous

---

[1707] *Ibid*, p. 96.

[1708] George Santayana, *Character & Opinion in the United-States* (1920), Doubleday Anchor Books, New York, 1956, p. 90.

[1709] *Ibid*, p. 86.

[1710] Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. 96.

[1711] Expression employée le 1er septembre 2016 lors de notre intervention intitulée « The Philosophy of Law of Eric Voegelin », 32e colloque international de la Société Eric Voegelin organisé à Philadelphie dans le cadre de l'Association Américaine de Science Politique. Programme du colloque : https://voegelinview.com/32nd-international-meeting-eric-voegelin-society-philadelphia-2016/. Consulté le 31 mai 2017.

éclairent sur l'évolution scientifique personnelle de Voegelin et son rapport avec le normativisme juridique kelsénien.

581. Pourquoi Voegelin décida-t-il d'entreprendre cette tâche lorsqu'il rejoignit le Vieux Continent suite à son séjour de deux ans aux Etats-Unis ? Trois explications principales semblent se dégager. Aux dires de Voegelin, la première est qu'il ressentit la nécessité financière de multiplier les publications afin d'augmenter ses sources de revenu. Comme nous l'avons dit précédemment, si la bourse Rockefeller était financièrement généreuse, l'Université de Vienne le fut beaucoup moins lorsqu'il revint en Europe pour devenir l'assistant de Kelsen. En outre, on peut imaginer qu'il était plutôt délicat pour lui en tant qu'assistant de Kelsen d'exprimer ouvertement sa critique de la théorie pure du droit. Enfin, et comme le révèlent les nombreuses recensions d'ouvrages sur les Etats-Unis d'auteurs européens qu'il fit entre 1928 et 1930, Voegelin estimait que la culture américaine (juridique, politique, historique, économique) n'était pas convenablement interprétée et présentée par les chercheurs européens. Il les accusait d'européocentrisme. Il leur reprochait aussi de se reposer sur des « sources de seconde main » et d'adopter une « attitude anti-américaine » chargée de « ressentiment » à l'égard du Nouveau Monde devenu l'actuel « centre de gravité de l'économie mondiale ». Il déplorait donc leurs partis pris[1712]. Bref, c'est parce que « les livres des Européens au sujet de l'Amérique pénètrent communément les idées de principe avec difficulté ; peut-être qu'ils ne veulent même pas les pénétrer, car de telles idées ne sont pas très plaisantes pour les Européens »[1713], qu'il estima être la personne la mieux indiquée pour diffuser le plus fidèlement possible la culture américaine en Europe[1714].

[1712] Eric Voegelin, recensions *in Frankfurter Zeitung*, 10 juin 1928, de « *Deutschland und Amerika*, by Karl H. Panhorst (Munich : Ernst Reinhadt, 1928) ; *Henry Ford*, by S. Marquis (Desden : Carl Reissner, 1928) ; *Schreckensherrschaft in Amerika*, by Augustin Souchy (Berlin : Verlag « Der Syndikalist », 1927) ; *Sacco und Vanzetti*, by Eugène Lyons (Berlin : Neuer Deutscher Verlag, 1928) ; *Aus dem Arbeitsleben Amerikas*, by Fritz Tänzler (Berlin : Reimar Hobbing, 1927) ; *Systematische Wirtschaft*, by Heinz Ludwig (Berlin : Georg Stilke, 1928) ; *Die Wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im Kohlenbergbau der Vereinigten Staaten*, by Ernst Jüngst (Essen : Verein für die bergbaulichen Interessen, 1928) ; *Die Vereinigten Staaten von Amerika : Volk-Wirtschaft-Politik,* by André Siegfried (Zurich : Orell Füssli, 1929) », *in* Coll. Works, Volume 13, *op. cit.*, p. 19-20-21-22.

[1713] Eric Voegelin, recension *in Frankfurter Zeitung*, 19 août 1928, « *Amerika : Vorbild und Warnung*, by Edgar Ansel Mowrer, traduit par Anne-Marie Horschitz (Berlin : Ernst Rowohlt, 1928) », *Ibid*, p. 24.

[1714] Voegelin a essayé de dépeindre la spécificité de la culture juridique américaine aux lecteurs allemands dans une série d'articles publiés entre 1926 et 1930 : Eric Voegelin, « Aus der Staatenpraxis : Die Verfassungsmäßigkeit des Eighteenth Amendments zur United States Constitution », *in Zeitschrift für öffentliches Recht 5*, n°3, 1926, p. 445-464. ; Eric Voegelin, « From State Practice. The Constitutionality of the Eighteenth Amendment to the Constitution of the United States », *in* Coll. Works, Volume 7*, op. cit.*, p. 149-174. ; Eric Voegelin, « La Follette und die Wisconsin-Idee », *in Zeitschrift für Politik 17*, 1927, p. 309-321. ; Eric Voegelin, « La Follette and the Wisconsin Idea », *in* Coll. Works, Volume 7*, op. cit.*, p. 192-205. ; Eric Voegelin, « Die ergänzende Bill zum Federal-Reserve-Act », *in Nationalwirtschaft 2*, n°2, 1928, p. 225-229. ; Eric Voegelin, « The Supplementary Bill to the Federal Reserve Act », *in* Coll. Works, Volume 7*, op. cit.*, p. 255-261. ; Eric Voegelin, « Die ergänzende Bill zum Federal-Reserve-Act und die Dollarstabilisation », *in Mitteilungen des Verbandes österreichischer Banken und Bankiers 10*, 1928, p. 321-328. ; Eric Voegelin, « The Supplementary Bill to the Federal Reserve Act and the Stabilization of the Dollar », *in* Coll. Works, Volume 7, *op. cit.*, p. 262-273. ; Eric Voegelin, « Die Transaktion », *in Archiv für angewandte Soziologie*, 1929, p. 14-21. ; Eric Voegelin, « The Transaction », *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 53-62. ; Eric Voegelin, « Die amerikanische Theorie vom Eigentum », *in Archiv für angewandte Soziologie 2*, 1930, p. 165-172. ; Eric Voegelin, « The American Theory of Property », *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 63-71. ; Eric Voegelin, « Die amerikanische Theorie vom ordentlichen Rechtsverfahren und von der Freiheit », *in Archiv für angewandte Soziologie 3*, 1930, p. 40-57. ; Eric

582. En 1928, Voegelin consacre un chapitre complet à la *Jurisprudence* analytique anglo-américaine dans son livre *Sur la forme de l'esprit américain*[1715]. L'année suivante, Voegelin rédige un article dans lequel il compare la théorie pure du droit de Kelsen avec la théorie de la souveraineté de John Dickinson, professeur de droit à l'Université de Princeton[1716] (a). Dans le sens inverse, Voegelin consacre en 1927 dans une revue américaine, *Political Science Quarterly*, un article intitulé « *Kelsen's Pure Theory of Law* »[1717]. Dans celui-ci, Voegelin met de côté ses différends avec le normativisme juridique de son ancien directeur de thèse et présente au public américain, de manière pédagogique et plutôt élogieuse, la théorie pure du droit de Kelsen (b).

a. La présentation de la culture juridique américaine au public germanophone

583. Nous nous concentrerons ici essentiellement sur l'analyse faite par Voegelin de la philosophie du droit analytique anglo-américaine (i) et sur son étude comparative entre la théorie de la souveraineté de Dickinson et la théorie pure du droit de Kelsen (ii). Les autres textes sont laissés de côté car ils ne revêtent pas une importance de premier plan dans le cadre de notre étude.

i. *La jurisprudence analytique anglo-américaine*

584. Dans le chapitre quatre de son livre *Sur la forme de l'esprit américain* (1928), Voegelin fait une présentation d'ensemble de la *jurisprudence* analytique anglo-américaine. Il faut préciser que le terme *jurisprudence* désigne ici la théorie générale ou philosophie du droit. Il commence sa présentation avec la théorie d'Austin à laquelle il accorde une grande importance puisqu'il fut le premier à élaborer une théorie générale du droit positif valable pour tous les systèmes juridiques. Austin détermine l'objet, la méthode et les concepts principaux de la théorie générale du droit. Les concepts fondamentaux sont pour lui au nombre de quatre : le droit, le commandement, le devoir et la sanction. Mais Voegelin note que l'analyse qu'il en fait n'est pas purement logique car elle renvoie à la réalité sociale. En effet, Austin fait de la sanction une « chance » ou une probabilité d'encourir un certain mal, c'est-à-dire une sanction. Ce vocabulaire est celui qui a été popularisé en

Voegelin, « The American Theory of Due Process of Law and Freedom », *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 72-88.

[1715] Eric Voegelin, « Anglo-American Analytic Jurisprudence », *in On the Form of the American Mind* (1928), *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. 144-204.

[1716] Eric Voegelin, « Die Souveränitätstheorie Dickinsons und die Reine Rechtslehre », *in Zeitschrift für öffentliches Recht 8*, Vienne et Berlin, Verlag Julius Springer, 1929, p. 413-434 ; Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law », *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 27-52.

[1717] Eric Voegelin, « Kelsen's Pure Theory of Law », *in Political Science Quarterly*, 42, n°2, 1927, p. 268-276 ; publié *in* Coll. Works, Volume 7, *op. cit.*, p. 182-191.

Allemagne par la sociologie de Max Weber[1718]. On n'est donc pas chez Austin dans le cadre d'une théorie *pure* du droit comme chez Kelsen.

585. Voegelin examine ensuite un grand nombre de théoriciens anglais tels que Thomas Erskine Holland, William Edward Hearn, Henry Terry, etc. ; et montre que ces auteurs n'ont pas de souci systématique. Ils ne cherchent pas à bâtir une théorie unifiée comme Austin. La théorie du droit se dissout avec eux dans une collection de concepts empiriques[1719]. En fait, elle consiste uniquement en recueils de cas, de décisions et de précédents jurisprudentiels (les *case books*). Ainsi, Voegelin considère qu'après Austin, on assiste à « une complète dissolution de la pensée systématique »[1720]. Cependant, Voegelin reconnaît que ces auteurs ont tout de même accompli un travail de clarification et de mise en relation des principaux concepts du droit, mais sans rechercher leur unité. Il trouve aussi chez eux l'équivalent de la *Rechtssatz* des juristes allemands sous la forme d'un schéma similaire : la sanction (S) de l'organisation de l'Etat intervient quand la personne (A) se comporte d'une façon (C)[1721].

586. Passant à la situation en Amérique, Voegelin note un manque général d'intérêt pour les questions philosophiques. A ce titre, il mentionne l'opinion de Tocqueville qui notait comme particularité de l'esprit américain qu'« il n'y a pas d'autre pays dans le monde qui accorde aussi peu de valeur à la philosophie »[1722]. Cependant, Voegelin semble accorder aux Etats-Unis le mérite d'avoir gardé un lien avec les théories du droit naturel, tout du moins dans l'administration de la justice. En effet, selon lui, la doctrine du droit naturel du XVIIIe siècle est considérée comme une propriété commune et se trouve être incorporée dans la déclaration d'indépendance et le préambule de la Constitution américaine[1723]. Commentant Edward L. Campbell, Voegelin écrit que « le droit non-écrit est une partie inaltérable de tout système juridique » et que les incorporations des principes du droit naturel dans le système positif sont donc légitimes[1724]. Ces principes du droit naturel nous ont été donnés par Dieu et sont perçus intuitivement comme n'importe quelle autre vérité métaphysique : « ce sont des axiomes de l'esprit humain »[1725].

587. Ensuite, Voegelin constate que dans les années 1910 une volonté est apparue pour sortir de l'état chaotique du droit et réorganiser la formation des juristes qui était jugée inadaptée. Le droit

---

[1718] Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), *op. cit.*, p. 147.
[1719] *Ibid*, p. 156.
[1720] *Ibid*, p. 160.
[1721] *Ibid*, p. 164.
[1722] *Ibid*, p. 181.
[1723] *Ibid*, p. 168.
[1724] *Ibid*, p. 169.
[1725] *Ibid*, p. 170.

était réduit à des citations de décisions isolées. Une ouverture vers l'histoire et la théorie du droit européenne est alors apparue comme nécessaire, si bien qu'a été entrepris un travail de traduction des travaux les plus importants parus en Europe (spécialement en Allemagne) dans ce domaine. Ce travail fut notamment réalisé par « *the Association of American Law Schools* »[1726]. Parallèlement, Hohefeld réalisa un travail de simplification et de mise en ordre de concepts juridiques qui aboutit à un tableau de huit concepts fondamentaux corrélatifs (exemple : droit/devoir) et opposés (exemple : droit/non-droit). Toutefois, Voegelin a montré dans un article de 1927 où il présente la théorie de Kelsen aux Américains que ce travail est encore bien loin de la simplification réalisée par la théorie pure du droit (voir *infra*).

588. A la fin de ce chapitre, Voegelin résume la théorie américaine du droit à trois aspects : son pragmatisme, son manque d'originalité et son anti-intellectualisme. En réalité, nous verrons que le premier subsume les deux autres. Pour le premier aspect, Arthur L. Corbin écrit à propos de son tableau des concepts juridiques fondamentaux : « une analyse plus poussée des concepts serait plus métaphysique qu'utile ». Celle-ci est bien suffisante pour les besoins de la pratique et pour le « juriste moyen »[1727]. Ici, comme souvent, l'aspect pratique et concret est mis en opposition avec le caractère abstrait de la spéculation métaphysique. Pour le deuxième aspect, Voegelin cherche à montrer une autre particularité de l'esprit américain : l'absence d'importance accordée à la propriété intellectuelle des idées. Dans le monde académique américain, on s'approprie ou on annexe les travaux et les idées des autres sans avoir l'impression de violer les critères de l'honnêteté ou de se livrer à du plagiat. Cela est normal dans la vision du monde pragmatique. « L'idée que les valeurs théoriques existent pour leur propre compte […] leur demeure complètement étrangère »[1728]. Le chercheur se sent utile et justifié s'il réorganise autrement les faits accumulés par les autres. Ce sont les solutions pratiques qui sont leur préoccupation principale et pas les accomplissements théoriques individuels. Toujours dans cet aspect, Voegelin utilise aussi la notion de « message » qui, venant de la religion, est aussi employée par l'armée du salut, l'éducation populaire, les clubs féministes, etc. Cette notion consiste dans la croyance que « le contact avec le plus grand nombre possible de personnes »[1729] est un facteur essentiel du progrès et de l'accumulation des connaissances. En réalité, la notion de « message » renvoie à une aide concrète et pratique, donc au rejet des problèmes purement théoriques, et à l'insistance sur l'aspect « coopératif » du travail intellectuel. Le chercheur n'est pas un être solitaire, il se définit par sa contribution à un travail collectif, à une discipline, etc. C'est ce qui justifie son activité. Cet accent mis sur la dimension sociale de l'activité du chercheur américain, par opposition à la solitude du chercheur dans le monde académique européen, renvoie à l'opposition méthodologique qui structure son livre entre d'un côté l'ouverture de l'esprit américain exprimé par le concept de « open-self » et la fermeture de

[1726] *Ibid*, p. 178.
[1727] *Ibid*, p. 184.
[1728] *Ibid*, p. 190.
[1729] *Ibid*, p. 192.

l'esprit européen avec le concept de « closed-self » (voir *supra*). En ce qui concerne le troisième aspect, l'anti-intellectualisme, Voegelin n'ajoute rien de nouveau. Il montre que pour les Américains il faut éviter un décalage trop grand entre les constructions intellectuelles et la réalité. Il ne faut pas que « l'activité intellectuelle se détache du concret et devienne un jeu avec sa propre valeur poursuivie pour elle-même »[1730].

589. Cette analyse, Kelsen la juge « de grande valeur pour la recherche allemande »[1731]. Il s'agit en effet d'un travail très documenté historiquement qui fait connaître l'activité théorique américaine dans le domaine du droit au public germanophone. On peut aussi noter que Voegelin la critique peu. Il n'énonce pas de jugement de valeur explicite sur les théories qu'il expose. En cela, il se contente bien à cette période du rôle de passeur entre les deux cultures juridiques.

ii. *La théorie de la souveraineté de Dickinson et la théorie pure du droit de Kelsen*

590. Cet article publié en allemand en 1929 présente un intérêt tout particulier en ce qui concerne les rapports de Voegelin avec la théorie pure du droit. Il fait ici un parallèle entre la « théorie de la souveraineté » (1927-1928)[1732] de John Dickinson (1894-1952)[1733], enseignant à l'Université de Princeton, et l'élaboration théorique de Kelsen. En ce qui concerne Kelsen, il se repose essentiellement sur son *Allgemeine Staatslehre*[1734] (1925) – pas encore sur sa *Reine Rechtslehre* qui ne fut publiée qu'en 1934. Il constate de nombreux accords entre le juriste américain et le juriste autrichien, même sur des thèmes qui sont habituellement considérés comme des apports originaux de Kelsen : l'entreprise de purification de la théorie du droit de tout élément extra-légal, l'identification de l'Etat à l'ordre juridique[1735], le refus d'hypostasier l'Etat en en faisant une entité indépendante douée de volonté alors qu'il ne désigne que « l'organisation d'un système d'organes permettant à la collectivité d'accomplir certaines fonctions »[1736].

1730 *Ibid*, p. 204.

1731 Hans Kelsen, « Appendix 2: Report on the application for habilitation made by Dr. Erich Voegelin. Hans Kelsen. May 21, 1928 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 681.

1732 John Dickinson, « A Working Theory of Sovereignty, I », *in Political Science Quarterly,* Volume 42, n°4, décembre 1927, p. 524-548 ; John Dickinson, « A Working Theory of Sovereignty, II », *in Political Science Quarterly*, Volume 43, n°1, mars 1928, p. 32-63.

1733 Sur la vie, la carrière et l'œuvre de John Dickinson, voir George L. Haskins, « John Dickinson 1894-1952 », *in University of Pennsylvania Law Review*, Volume 101, Octobre 1952, N°1, p. 1-25.

1734 Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), *op. cit.*. 418p.

1735 Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929),, *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 36.

1736 *Ibid*, p. 37.

591. Voegelin indique aussi les différences entre les deux théories qui sont caractérisées par deux « styles de pensée », « deux attitudes » contrastées. L'« attitude épistémologique logico-normative » de Kelsen se situe au niveau de la théorie du droit et des présupposés qu'elle implique, notamment la norme fondamentale. Pour Dickinson, il s'agit d'une attitude « institutionnaliste » et « pragmatique » qui évite les suppositions abstraites et veut localiser le pouvoir suprême dans un organe réel et non dans une fiction transcendantale. Deux conceptions contrastées, qu'on pourrait caricaturer comme les expressions du formalisme continental abstrait d'un côté, opposé au pragmatisme et au réalisme concret des Anglo-Saxons de l'autre. Ici aussi, on voit que le séjour de Voegelin aux Etats-Unis a été un moyen pour lui de se décentrer de la tradition européenne dans laquelle il a été formée et d'en relativiser l'importance et l'originalité. Dans cet article, ce décentrement ne consiste pas, curieusement, en la découverte d'une pensée juridique totalement différente ou autre, mais plutôt dans la « parenté »[1737] et dans des affinités certaines avec la théorie de Kelsen. Cette dernière continue à être le point de référence dans la comparaison mais elle perd la prééminence et la singularité qu'il avait tendance à lui attribuer. Elle est désormais une théorie du droit parmi d'autres mais pas « la seule approche possible »[1738]. Par ailleurs, l'attention portée au style de pensée des deux auteurs évoque évidemment son premier ouvrage, *On the Form of the American Mind*, paru un an plus tôt.

592. On pourrait aussi penser que Voegelin semble avoir retiré de son séjour américain un goût pour la clarté dans l'exposition et l'allègement de son écriture universitaire. Il suffit de comparer cet article écrit dans un style agréable avec celui de 1924 « *Reine Rechtslehre und Staatslehre* » où Voegelin se perdait dans des références multiples, fastidieuses et embrouillées. Toutefois, si cet article a effectivement le mérite d'être écrit dans un style sobre et clair, il fait plutôt exception et ne traduit pas une amélioration définitive dans sa façon de présenter ses idées. A titre d'exemple, un an plus tard, son article intitulé « *Die Einheit des Rechtes und das soziale Sinngebilde Staat* » renoue avec un « style difficile »[1739] et obscur auquel Voegelin a tendance à nous habituer.

593. Voegelin semble également avoir découvert avec Dickinson qu'on pouvait aboutir à des résultats à peu près similaires en théorie du droit sans partager les mêmes présupposés philosophiques néokantiens ni le même contexte historico-politique que Kelsen[1740]. La « doctrine juridique de la souveraineté » de Dickinson qui est, selon Voegelin, un « sommet de clarté » manifeste en effet une étroite parenté avec « les efforts allemands pour purifier la sphère juridique

---

1737 *Ibid*, p. 28.

1738 *Ibid*, p. 31.

1739 Max Layer, « Appendix 3: Report on the application of Dr. *rer. pol.* Eric Voegelin, *Privatdozent* for Sociology, for the extension of his *venia docendi* to political science [*allgemeine Staatslehre*]. Max Layer. March 6, 1931 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 685.

1740 Eckart Arnold, « Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens », *art. cit.*, p. 525.

et les concepts du droit de tout élément non juridique »[1741], et cela en dépit même du fait que Dickinson n'avait pas connaissance de l'œuvre de Kelsen. C'est donc de façon indépendante qu'il a abouti à des résultats largement en accord avec ceux de Kelsen. Cette convergence entre eux semble même ici être pour Voegelin un signe encourageant de la validité scientifique de leurs théories[1742].

594. Avec Dickinson, on a affaire à une théorie de l'Etat ou de la souveraineté non politique et juridique dans ses intentions, ce qui la rapproche de Kelsen, mais avec des accents théoriques différents. Voegelin rappelle que, pour Kelsen, le système juridique parcouru de haut en bas – de la norme fondamentale à la constitution, lois, règlements, actes individuels – se présente à la fois comme une hiérarchie de normes *et* un ensemble de faits qui génèrent le droit des niveaux inférieurs. La différence peut se trouver dans l'accent qui est mis soit sur les normes (Kelsen) soit sur les « faits existentiels » ou les actes qui établissent les normes (Dickinson)[1743]. Mais en réalité, toute norme est nécessairement insérée dans un ensemble de faits (les actes des organes). Or, Voegelin rappelle que pour Kelsen, cette imbrication n'empêche pas leur distinction : la norme n'est jamais un ensemble de faits pour autant[1744].

595. Dickinson va comprendre le droit positif et les concepts de la théorie du droit de façon « à peine susceptible d'être distinguée de la théorie pure du droit »[1745]. La théorie de Dickinson est résumée pour l'essentiel de la façon suivante : « la souveraineté au sens juridique n'est, en fin de compte, rien de plus ni rien de moins qu'un postulat logique ou une présupposition de tout système d'ordre selon le droit. Un système de droit prétend être un ensemble de règles générales qui produisent des décisions similaires dans des cas semblables et qui sont susceptibles d'être connues à l'avance avec un certain degré de précision. Mais, s'il doit y avoir cette uniformité dans les règles appliquées au sein d'une communauté entière, il doit y avoir une source finale unique du droit que tous les tribunaux inférieurs et les fonctionnaires dans cette communauté reconnaissent en tant qu'autorité ultime »[1746]. Voegelin distingue trois énoncés dans ce passage de Dickinson. Le premier se réfère à la souveraineté comme à un postulat logique. Le second se réfère à l'unité du système juridique. Le troisième renvoie à une source unique du droit dont toutes les autres normes dérivent leur validité (l'Etat). Pour Dickinson, la souveraineté au sens juridique est à comprendre comme

[1741] Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p 28.

[1742] *Idem*.

[1743] *Ibid*, p 29.

[1744] *Idem*.

[1745] *Ibid*, p 28.

[1746] John Dickinson, « A Working Theory of Sovereignty, I » (1927), *art. cit.*, p. 525. ; Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 29-30.

« l'existence d'un organe défini pour établir une démarcation entre ce qui est du droit et ce qui n'en est pas »[1747]. Cet organe ne peut donc être que l'autorité suprême[1748].

596. Voegelin met en rapport ce texte avec un passage de l'*Allgemeine Staatslehre* de Kelsen qui exprime la même chose mais avec une différence dans l'expression et le style de pensée[1749]. Ce qui intéresse Kelsen c'est que « la souveraineté devien[ne] une expression de l'unité du système juridique et de la pureté de la connaissance du droit »[1750]. Kelsen écrit en effet : « Toute connaissance vise l'unité dont le critère négatif est l'absence de contradictions. En général, s'il y a une connaissance du droit et de l'Etat, s'il y a une science de ces objets […], alors l'unité du système de normes décrivant l'Etat et le droit doit avoir un fondement inamovible. L'expression de cette unité est la souveraineté de l'Etat »[1751]. Voegelin estime que, pour Kelsen, la théorie est plus importante que la réalité. L'unité est cherchée au niveau épistémologique et c'est à cette préoccupation que répond l'hypothèse de la norme fondamentale, dont Dickinson n'éprouve pas du tout la nécessité. Pour caractériser le point de vue particulier qui intéresse Dickinson, il faut le comprendre comme la recherche d'une connaissance « prédictive », c'est-à-dire pratique et utile. Dickinson exprime le point de vue, non d'un théoricien abstrait préoccupé par la consistance interne d'un système, mais celui de l'usager du système juridique, du client ou de son avocat qui calcule les chances pour lui de l'emporter, d'échapper à la sanction par exemple. Il a besoin pour cela de connaître le comportement prévisible, régulier, des organes de l'Etat auquel il va avoir à faire. « C'est une espèce pragmatique de connaissance, comme celle des affaires »[1752]. Ici, Voegelin rapproche Dickinson de Holmes qui définit le système juridique comme un « corps de prédictions systématisées »[1753]. Selon Voegelin, dans la théorie de Merkl-Kelsen, on vise à connaître les normes qui sont déjà adoptées, existantes, alors que dans la théorie de Dickinson, on s'intéresse à la possibilité de prédire les normes plus particulières à partir des normes générales et à la probabilité d'un acte futur (décisions ou applications à venir)[1754]. L'unité du système juridique n'est donc pas essentielle pour les mêmes raisons chez Kelsen et Dickinson. En outre, Dickinson est attentif, tout comme Kelsen, à ne pas mélanger le concept de souveraineté avec des concepts politiques (avec le « pouvoir suprême » par

---

1747 John Dickinson, « A Working Theory of Sovereignty, I » (1927), *art. cit.*, p. 533. ; Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 30.

1748 « Si la souveraineté est alors définie comme la fonction qui trace une ligne de démarcation entre ce qui est et ce qui n'est pas du droit, évidemment la souveraineté est par définition une fonction de l'organisation de l'Etat en tant que distincte d'autres formes d'organisation », *in* John Dickinson, « A Working Theory of Sovereignty, I » (1927), *art. cit.*, p. 537.

1749 Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p. 31.

1750 Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925) *op. cit.*, p. 105-106. et non p. 205 et s. comme l'indique Voegelin *in* « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p. 31.

1751 Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), *op. cit.*, p. 105.

1752 Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p. 32.

1753 Olivier Wendell Holmes, « The Path of the Law », *in Harvard Law Review,* Volume 10, n°8, 1897, p. 458. ; Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p. 32.

1754 Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p. 33.

exemple), et aussi à distinguer la sphère normative de validité vis-à-vis des relations de causalité[1755]. C'est pourquoi il rejette tout psychologisme – qui consisterait par exemple à parler de la volonté du souverain – et toutes les mauvaises constructions logiques – comme par exemple les hypostases de l'Etat. Pour Dickinson, « L'Etat est une organisation qui applique des normes générales de façon coercitive à des cas individuels »[1756]. L'Etat est ainsi identifié avec le système juridique[1757].

597. Pour Dickinson, la personnification verbale de l'Etat (une hypostase), le fait de le considérer comme une entité douée de volonté, a son origine dans le droit international. Dans le droit international, les Etats sont en effet des personnes juridiques avec des droits et devoirs[1758]. On aurait ensuite transposé cela dans le droit interne, c'est-à-dire dans le rapport de l'Etat avec ses sujets de droit. Dickinson parle à ce propos de « logologies »[1759], c'est-à-dire de façons de parler non pertinentes qui transforment l'Etat en un « mastodonte métaphysique »[1760]. Enfin, chez Dickinson, la souveraineté est suprême, non dans une norme fondamentale abstraite, mais dans un organe souverain concret et observable[1761]. Nonobstant leurs différences de style, les résultats auxquels parvient Dickinson seraient « essentiellement les mêmes que ceux de la théorie pure du droit »[1762]. Comme Kelsen, il considère que tous les problèmes de nature politique ou sociologique doivent être éliminés de la discussion juridique.

598. L'accord entre Kelsen et Dickinson cesse là où on ne peut plus établir de corrélations entre les niveaux normatifs et des organes spécialisés ou institutions[1763]. C'est le cas au niveau du droit international où les deux théories se séparent. Pour Voegelin, la théorie du droit de Kelsen reconnaît le droit international comme le niveau le plus élevé de l'ordre juridique. Voegelin cite Kelsen à cet égard : « un ordre juridique se trouve au-dessus de tous les Etats et les coordonne »[1764] : c'est le droit international[1765]. Au contraire, la théorie de Dickinson rejette l'incorporation

---

1755 *Ibid*, p. 35.

1756 *Ibid*, p. 32.

1757 *Ibid*, p. 36.

1758 *Ibid*, p. 37.

1759 John Dickinson, « A Working Theory of Sovereignty, I » (1927), *art. cit.*, p. 539. ; Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p. 37.

1760 John Dickinson, « A Working Theory of Sovereignty, I » (1927), *art. cit.*, p. 538.

1761 Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p. 38.

1762 *Idem*.

1763 *Ibid*, p. 40.

1764 Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), *op. cit.*, p. 106. ; Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p. 41.

1765 Par la suite, si Kelsen défend toujours une conception moniste, il admet comme valable aussi bien l'hypothèse de la primauté du droit international que celle de la primauté du droit étatique car « ce sont des hypothèses épistémologiques sans aucune implication dans le domaine du droit positif ». Le choix en faveur de l'une ou de l'autre ne peut pas se faire du point de vue de la science du droit. Un tel choix ne peut être guidé que par des « préférences éthiques ou politiques » : le choix se portera en faveur de la primauté du droit étatique pour celui dont les opinions politiques sont portées vers le nationalisme et l'impérialisme, *a contrario*, le choix se portera en

systématique du droit international comme degré supérieur à celui de la Constitution. Pour Dickinson, la multiplicité des Etats, au lieu d'être réinterprétée normativement et logiquement comme Kelsen, est considérée comme un fait, certes trivial, mais indépassable. Si le droit international essayait d'imposer à des Etats des obligations venant d'une source extérieure à eux, alors on ne pourrait plus définir la souveraineté comme la fonction déclarant ce qu'est le droit de façon ultime, et l'Etat serait obligé de faire des choses qui contredisent son droit[1766]. D'ailleurs, en fait, un droit international positif n'existe pas : le droit international se trouve dans une position intermédiaire entre une norme éthique – une morale qui n'est formulée par aucun organe spécifique – et une norme de droit positif. Il lui manque le cachet de l'approbation autoritaire pour être du droit au sens positif et plein du terme. Dickinson tend donc à négliger l'importance du droit international et sa signification pour l'unité du système juridique[1767]. Pour Voegelin, Dickinson formule le problème de la signification d'un niveau juridique supra-étatique de façon plus précise que la théorie pure du droit, en particulier en ce qui concerne la continuité de l'ordre juridique[1768]. Selon Dickinson, lors d'une révolution, la connexion normative entre les deux ordres souverains successifs pourrait être établie par le droit international, c'est là qu'une souveraineté supérieure à l'Etat en tant qu'organe produisant du droit est « pensable » même si elle n'existe pas encore.

599. Toutefois, les deux théories restent confrontées à un problème de régression à l'infini. La théorie pure du droit élimine le problème au lieu de le résoudre en vidant la norme fondamentale de tout contenu. Voegelin fait une analogie entre la norme fondamentale de Kelsen et la norme *pacta sunt servanda* (les traités doivent être respectés), car elle aussi serait une norme abstraite désubstantialisée et absolutisée. Kelsen sépare la norme de toute référence à un organe pouvant la faire respecter, c'est une illusion de solution dans la théorie pure du droit obtenue par une « absolutisation de l'élément de la norme »[1769]. Voegelin semble ici anticiper la critique du fétichisme de la norme développée en 1936 dans son livre *L'Etat autoritaire* (voir *infra*). Dickinson, à l'inverse, tend à l'absolutisation de l'institution en ayant recours à la formule *rebus sic stantibus*. Cette dernière signifie que tout Etat a le droit de dénoncer des traités et d'établir ses propres règles. La norme dépend donc de l'acte d'un organe[1770] : les Etats parviennent à des accords, les respectent quand cela leur plait et les dénoncent quand cela ne leur plait pas. L'absence d'organisation structurant le niveau supra-étatique détruit ainsi le caractère obligatoire de la norme légale. Dans le style normatif

faveur de la primauté du droit international pour celui qui a des sympathies pour l'internationalisme et le pacifisme. Voir Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 433. Dans le cas de Kelsen, on peut sans hésitation dire que du point de vue de ses considérations politiques, il rejoint la conception moniste avec primauté du droit international compte tenu de la défense qu'il fait de l'établissement d'une organisation juridique mondiale afin d'établir la paix à l'échelle internationale. Voir Hans Kelsen, *Peace Through Law* (1944), *The Lawbook Exchange*, New Jersey, 2008, 155 p.

[1766] Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p. 42.

[1767] *Ibid*, 43.

[1768] *Ibid*, p. 44.

[1769] *Ibid*, p. 45.

[1770] *Ibid*, p. 46.

de Kelsen, le système juridique est fermé par le haut *via* l'élimination des éléments institutionnalistes et l'absolutisation du caractère obligatoire de la norme *pacta sunt servanda*. Dans le style institutionnaliste de Dickinson, il ne reste au-dessus de l'Etat que des morceaux ou des bouts institutionnels sans cohésion ni fermeture, de sorte que les normes du droit international sont dépourvues de caractère obligatoire, d'où la dimension ouverte de son système. Adolf Merkl, dans le commentaire qu'il fait de cet article, résume les choses ainsi : « Tandis que l'approche pragmatique consciente ou inconsciente de Dickinson dans la construction de son système de droit s'interrompt avant le niveau le plus élevé du droit étatique, car une certaine quantité d'institutions est le prérequis nécessaire pour un système de droit, dans la théorie pure du droit de Kelsen et Verdross, étant donné l'absence d'une telle « exigence institutionnelle », la construction d'un système de droit s'étend au-dessus du droit international public [*Völkerrecht*] »[1771].

600. Pour Dickinson, le système juridique doit être « flexible », réactif aux besoins de la société et de l'opinion, « à l'écoute des besoins de la communauté »[1772], d'où son titre, « *a Working Theory of Sovereignty* », c'est-à-dire une théorie qui fonctionne, qui est utile. Celle-ci a comme principal objectif de réduire le fossé entre le droit et la justice. Certes, la justice est une « source d'exigence extra-légale », mais Dickinson veut aussi préserver le droit positif comme instrument de l'ordre social. En fait, Dickinson veut éviter l'absolutisation inconditionnelle de l'éthique méta-légale, mais il est favorable à des compromis réalistes avec l'idéal de justice et veut montrer que les idéaux de justice peuvent influencer l'ordre juridique sans mettre en péril sa sécurité. « L'ordre juridique est ainsi dépouillé de son aura menaçante et est reconnu comme un moyen de réaliser un compromis social »[1773], mais sans pour autant brouiller la distinction entre droit et justice. L'harmonisation du droit et de la justice est laissée à l'organe suprême (organe souverain)[1774] ; le système juridique reste ouvert par le haut[1775], il repose en dernière instance non dans une maxime juridique mais sur l'esprit dans lequel les organes remplissent leurs fonctions et sur le fait qu'il est imprégné « d'habitudes de moralité constitutionnelle »[1776] et de respect pour les règles auto-imposées. Il y a donc une reconnaissance réaliste des limites de l'ordre juridique : « le contrôle ultime de l'ordre juridique est une affaire métajuridique »[1777], c'est-à-dire morale ou éthique, qui dépend des qualités personnelles des plus hauts organes de l'Etat. En somme, il oppose le positivisme ouvert à la morale de Dickinson et le positivisme fermé à la morale de Kelsen, et semble plus proche du premier que du

---

1771 Adolf Merkl, « Appendix 4 : Report on the application of Dr. *Rer. Pol.* Eric Voegelin, Privatdozent for Sociology, for the extension of his venia legendi to political science [*allgemeine Staatslehre*]. Adolf Merkl. 6 mars 1931 », *in* Coll. Works, Volume. 29, *op. cit.*, p. 689.

1772 Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p. 47.

1773 *Ibid*, p. 49.

1774 *Ibid*, p. 50.

1775 *Ibid*, p. 51.

1776 John Dickinson, « A Working Theory of Sovereignty, II » (1928), *art. cit.*, p. 63 ; Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p. 51.

1777 Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *art. cit.*, p. 52.

second. Au risque de tomber dans l'anachronisme, cette opposition mise en évidence ici par Voegelin entre le positivisme juridique ouvert à la morale de Dickinson et le positivisme juridique fermé à la morale de Kelsen peut évoquer l'opposition conceptuelle récente dans l'histoire de la pensée juridique anglo-saxonne entre le positivisme juridique « inclusif » et le positivisme juridique « exclusif ».

601. Pour les tenants du positivisme juridique « inclusif », encore appelé « *soft positivism* » ou positivisme incorporationiste (Jules Coleman, Neil MacCormick, Wilfrid Waluchow, Philip Soper, David Lyons, Herbert Hart), « même s'il n'y a pas de contenu moral *nécessaire* à une règle juridique (ou un système juridique), un système juridique particulier peut, par une règle conventionnelle, rendre le critère moral nécessaire ou suffisant pour déterminer la validité *dans ce système* »[1778]. En d'autres termes, ce critère moral est pour eux « contingent », au sens où il « dérive des choix et actions des fonctionnaires légaux particuliers »[1779]. Ce critère moral ne fait donc pas partie de la nature même du droit. Par conséquent, le fondement du droit se trouve bien pour eux dans des faits sociaux et non dans des valeurs morales. C'est d'ailleurs uniquement pour cette raison qu'on peut toujours les qualifier de positivistes.

602. Pour les tenants du positivisme juridique « exclusif » aussi appelé « *hard legal positivism* » (Joseph Raz, Andrei Marmor, Scott Shapiro), le critère moral n'est ni une condition suffisante, ni une condition nécessaire pour déterminer le statut juridique d'une norme ou la validité juridique d'un système de normes[1780]. Cette idée correspond à la « *source thesis* » développée par Joseph Raz selon laquelle « un droit a une source si son contenu et son existence peuvent être déterminées sans utiliser des arguments moraux »[1781]. Comme l'explique Mathieu Carpentier, cela signifie que si « le contenu du droit n'est *jamais* déterminé par des considérations morales, alors une règle de droit qui se réfère à la morale ne cesse certes pas pour autant d'être une règle de droit (cela va sans dire), mais n'en incorpore pas pour autant la morale au droit »[1782]. En d'autres termes, le raisonnement moral ne détermine pas ce qu'est le droit car les règles juridiques sont des « raisons exclusives » (*exclusionary reasons*)[1783] entendues au sens où « l'existence de la règle écarte toute autre considération (ou toute raison concurrente pour agir) dans la détermination de la conduite à suivre »[1784]. Cette idée signifie que ce qui pourrait passer à première vue pour une incorporation de la morale dans le

---

1778 Brian Bix, *Jurisprudence. Theory and Context*, Fourth Edition, London Sweet & Maxwell, 2006, p. 48.

1779 Brian Bix, « Legal Positivism », *in The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, ed. par Martin P. Golding et William A. Edmundson, Blackwell Publishing, 2005, p. 38.

1780 *Ibid*, p. 36.

1781 Joseph Raz, *The Authority of Law. Essays on Law and Morality* (1979), Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 47.

1782 Mathieu Carpentier, « Autorité, intention, innovation. Joseph Raz et la théorie de l'interprétation », *in Klesis – Revue philosophie*, Volume 21 – Philosophie analytique du droit, 2011, p. 188.

1783 Joseph Raz, *Practical Reason and Norms* (1975), Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 35.

1784 Gregory Bligh, *Les bases philosophiques du positivisme juridique de H.L.A. Hart*, Thèse de doctorat en droit public soutenue le 7 décembre 2016, Université Panthéon-Assas, p. 343.

droit – comme par exemple à l'article 1er de la Loi fondamentale allemande : « La dignité de l'être humain est intangible. Tous les pouvoirs publics ont l'obligation de la respecter et de la protéger » – n'est en réalité qu'une illusion d'incorporation. Le critère moral n'est pas incorporé dans le droit au sens où il ne devient pas un élément du système juridique permettant de déterminer la validité du droit car c'est ultimement une règle juridique qui, sous certaines conditions, autorise l'application de considérations d'ordre moral. Par exemple, quand la constitution américaine semble « incorporer » une considération morale, comme la liberté d'expression, elle pose en fait des limites au pouvoir du congrès dans le maniement de cet aspect de moralité. Les références aux considérations morales dans les constitutions ne sont donc pas de la morale incorporée dans le droit mais de la morale protégée constitutionnellement de toute modification ou exclusion par les juges ou les législateurs[1785].

603. La distinction entre ces deux types de positivisme juridique dépend de la connexion conceptuelle admise ou non entre le droit et la morale. Si les positivistes exclusifs considèrent que la validité juridique des normes procède exclusivement d'actes créateurs posés conformément aux règles constitutives qui définissent les sources formelles du droit, les positivistes inclusifs admettent, en plus de cette condition, que la validité du droit peut aussi dépendre de conditions substantielles, c'est-à-dire de considérations morales ou politiques[1786].

604. Ici, le positivisme juridique de Dickinson semble s'inscrire dans les grandes lignes du positivisme juridique « inclusif », tout comme Kelsen pourrait être rattaché au positivisme juridique « exclusif ». En effet, Dickinson admet une certaine ouverture à la morale par l'entremise des organes de l'Etat. C'est donc bien de manière « contingente » que la morale fait irruption dans le système juridique et non en tant qu'élément constitutif de sa nature même. Ceci est par exemple visible lorsqu'il affirme que cette inclusion de la morale dans le système juridique dépend ultimement des qualités personnelles de l'organe suprême de l'Etat. Inversement, Kelsen pourrait être présenté comme un positiviste « exclusif » puisqu'avec sa distinction nette entre les normes juridiques et les normes morales ou entre la science du droit et l'idée de justice et par son rejet de l'idée « d'un rapport de délégation du droit à la morale ou de la morale au droit »[1787], il refuse d'incorporer la morale dans le droit, c'est-à-dire de faire du critère moral une condition nécessaire ou suffisante pour déterminer la validité juridique d'une norme ou d'un système de normes.

[1785] Joseph Raz, *Between Authority and Interpretation. On the Theory of Law and Practical Reason* (2009), Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 190-198.

[1786] Philippe Gérard, « L'idée de règle de reconnaissance : valeur, limites et incertitudes », *in Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Volume 65, n°2, 2010, p. 77.

[1787] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit* (1934), *op. cit.*, p. 50.

605. A cette étape précise du développement intellectuel de Voegelin et compte tenu de cet article dans lequel il semble accorder davantage de crédit à Dickinson qu'à son ancien directeur de thèse, on peut émettre l'hypothèse que, lui aussi, pourrait être qualifié *a posteriori* de positiviste juridique inclusif. Mais la frontière entre le positivisme juridique inclusif et l'antipositivisme est ténue. Comme l'explique Andrei Marmor, « même si à la fois Dworkin et les positivistes juridiques inclusifs partagent la conception selon laquelle il existe des relations étroites entre la moralité et la validité juridique, ils diffèrent sur les fondements de ces relations »[1788] : pour le premier, la dépendance de la validité juridique vis-à-vis des considérations morales est une caractéristique *essentielle* du droit, pour les seconds, cette dépendance n'est que de nature *contingente*. Or, dans ses derniers écrits sur le droit, notamment dans *Hitler et les Allemands* (1964), Voegelin fait clairement de la morale un fondement nécessaire à sa validité. Il estime en effet que la morale est un soubassement au fonctionnement de l'ordre juridique et de l'effectivité du droit positif[1789] (voir *infra*).

b. La présentation de la théorie pure du droit au public américain

606. Dans cet article de 1927 intitulé « *Kelsen's Pure Theory of Law* » et publié dans la revue américaine *Political Science Quarterly*, Voegelin passe sous silence les réserves et critiques qu'il avait timidement commencé à formuler à l'encontre de la théorie du droit de Kelsen dans son article de 1924 « *Reine Rechtslehre und Staatslehre* ». Sa visée n'est plus de questionner la pertinence de la théorie du droit de Kelsen et d'essayer de la réorienter vers une nouvelle direction. En cela, son intention est bien plus modeste. Elle consiste uniquement à présenter au public américain la philosophie du droit de Kelsen et ses principes sous-jacents. Voegelin adopte donc ici un style pédagogique qui le conduit à taire les divergences qui le séparent de son ancien maître. Le ton de l'article est même particulièrement élogieux. Il qualifie la théorie de Kelsen de « premier grand système de *Staatslehre* depuis l'œuvre de Georg Jellinek » ou encore de « traité qui fera référence pour longtemps » [1790]. C'est aussi le cas pour la Constitution autrichienne largement modelée par Kelsen qu'il considère comme « le meilleur document juridique dans son genre du point de vue technique »[1791], « un travail remarquable »[1792], ou encore comme « l'événement le plus important dans l'histoire moderne des institutions »[1793].

1788 Andrei Marmor, « Exclusive Legal Positivism », *in The Oxford Handbook of Jurisprudence & Philosophy of Law*, ed. par Jules Coleman et Scott Shapiro, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 105.

1789 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 243.

1790 Eric Voegelin, « Kelsen's Pure Theory of Law » (1927), *in* Coll. Works, Volume 7*, op. cit.*, p. 182.

1791 *Ibid*, p. 188.

1792 *Ibid*, p. 190.

1793 *Idem*.

607. Voegelin se concentre d'abord sur le caractère « pur » de cette théorie du droit et la replace dans son contexte historique et dans l'évolution du droit allemand. Il estime notamment qu'il ne faut pas surestimer l'originalité de Kelsen par rapport à ses prédécesseurs[1794]. Il montre même qu'il y a davantage de continuités que de ruptures entre « les grands auteurs du droit public de la Confédération de l'Allemagne du Nord et de l'Allemagne impériale, durant la période qui s'étend des années 1860 jusqu'à la Grande Guerre »[1795], c'est-à-dire Gerber, Laband et Jellinek, et la théorie de Kelsen. D'ailleurs, il observe même que si Kelsen lui-même insistait sur ses différences avec ces auteurs dans ses *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (1911), il reconnaît dorénavant dans la préface de son *Allgemeine Staatslehre* (1925) « poursuivre la tradition de ces hommes »[1796]. Il semble aussi considérer que la limitation de la théorie de Kelsen au droit positif est parfaitement justifiée et qu'aujourd'hui, la question du droit naturel est définitivement réglée, si bien qu'il est désormais difficile d'y adhérer sans tomber dans une sorte de « disgrâce sociale »[1797]. Plus tard, dans le courant des années 1930, Voegelin s'opposera très violemment à la limitation de la théorie du droit au seul droit positif et tiendra des propos très sévères à l'égard de Kelsen qui réduit selon lui abusivement la science politique à la science du droit en faisant de la norme un véritable fétiche (voir *infra*). Toutefois, dans cet article, il ne veut pas polémiquer sur la validité de la théorie pure du droit et s'engager dans une remise en cause profonde de ses fondements. Par exemple, lorsqu'il écrit qu'adhérer aux thèses du droit naturel revient à tomber dans une forme de disgrâce sociale, il ne cherche qu'à rendre compte de l'état général de la théorie du droit et à montrer que le positivisme juridique est désormais la doctrine dominante en Europe centrale.

608. Voegelin présente ensuite la séparation entre *Sein* et *Sollen* qu'il juge malaisée à faire comprendre aux Américains. Sur ce point, on peut observer que les termes, *existence* et *essence*, choisis en anglais pour expliquer le *Sein* et le *Sollen*, peuvent paraître plutôt inappropriés. On peut comprendre que pour Voegelin, le terme *existence* correspond au *Sein* allemand dans la mesure où il désigne la réalité phénoménale concrète dans l'espace et dans le temps, et l'*essence* à ce qui appartient au domaine de l'idéalité, des postulats et des exigences indépendants de leur mise en œuvre dans la réalité. En ce sens-là il peut écrire : « le droit positif est un système de postulats dans le domaine

---

1794 *Ibid*, p. 183-184.

1795 *Ibid*, p. 183.

1796 *Ibid*, p. 184. Voir Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), *op. cit.*, p. VII : « Aujourd'hui, parce que je tente de dresser un système de théorie générale de l'Etat qui rassemble et complète les résultats de mes monographies antérieures, je vois plus clairement qu'avant tout ce que mon travail doit à mes prédécesseurs : je me sens rattaché, plus profondément maintenant qu'avant, à cette tendance de la connaissance de la théorie de l'Etat dont les représentants les plus importants en Allemagne qu'il faut citer sont Gerber, Laband et Jellinek ».

1797 Eric Voegelin, « Kelsen's Pure Theory of Law » (1927), *art. cit.*, p. 183. Notons que Hayek cite précisément ce passage de l'article tout en y apportant son approbation : « Cette version logiquement plus consistante du positivisme juridique illustre les idées qui, depuis les années 1920, sont parvenues à dominer la pensée allemande et à s'étendre rapidement au reste du monde. A la fin de cette décennie, elles ont conquis si complètement l'Allemagne que « to be found guilty of adherence to natural law theories [was] a kind of social disgrace », *in* Friedrich von Hayek, *The Constitution of Liberty* (1960), The Collected Works of F.A. Hayek, Volume XVII, ed. par Ronald Hamowy, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2011, p. 349.

du *Sollen* »[1798]. Mais il ne retient ici par le terme *d'essence* que le caractère non-réel du devoir-être et oublie sa dimension d'obligation (*ought*). En outre, il ne remonte pas aux origines philosophiques de cette distinction (Hume et Kant par exemple) car son objectif est de vulgariser la théorie de Kelsen, de la présenter le plus sobrement possible aux lecteurs américains et de ne surtout pas les perdre en faisant référence à des philosophes européens qu'ils ne connaissent pas forcément très bien. Il préfère alors se focaliser sur des éléments spécifiques de la théorie pure du droit de Kelsen qui pourraient présenter un intérêt pratique pour les lecteurs de cette revue.

609. La partie la plus développée de l'article concerne l'intérêt que présente la réduction et la simplification des concepts juridiques fondamentaux dans la théorie kelsénienne. Ces concepts juridiques dérivent en effet de la formule établissant un lien entre, d'une part, un fait opératoire antécédent (l'occurrence d'un comportement qui est un tort), et d'autre part, l'occurrence d'un comportement coercitif visant à le sanctionner par l'application du droit – relation que Kelsen qualifie par le terme d'imputation (*Zurechnung*). Cette formule se présente alors comme une proposition hypothétique de structure « si… alors… ». Ainsi, la proposition hypothétique – « si une telle action a été accomplie, alors telle sanction juridique doit s'appliquer à l'égard de son auteur » – est le schéma fondamental dont dérivent tous les concepts juridiques. Pensant rendre intelligible au public américain cette maxime juridique (*Rechtssatz*) à partir de laquelle tous les éléments du droit peuvent être compris et situés les uns par rapport aux autres, Voegelin la présente à travers la formule suivante : $\boxed{\text{Si } M^h + E \text{ (ou } M^u + E\text{), alors } Z \Rightarrow M}$[1799].

610. Dans cette formule, M désigne un comportement humain sous forme d'action (M^h) ou d'omission (M^u) qui provoque un événement (E) répréhensible juridiquement. En conséquence l'agent étatique (Z) applique une sanction contre le comportement de celui qui en est responsable (M).

611. Voegelin précise bien que cette imputation n'est pas une relation causale. En effet, Kelsen distingue nettement l'imputation de la causalité. « Si un vol a été commis, son auteur doit être emprisonné », ce n'est pas une relation causale puisqu'elle reste valable même si le voleur n'est pas rattrapé et qu'il n'est jamais condamné. Pour Voegelin, on est donc bien dans le domaine de l'*essence* et non pas dans celui de l'*existence*[1800].

[1798] Eric Voegelin, « Kelsen's Pure Theory of Law » (1927), *art. cit.*, p. 184.
[1799] *Ibid*, p. 185.
[1800] *Ibid*, p. 187.

612. Or, ce schéma présente un avantage considérable par rapport à la théorie du droit aux Etats-Unis : il remplace la multitude des termes juridiques en usage outre-Atlantique (droit, devoir, privilège, capacité, responsabilité, immunité, etc.[1801]) et opère une économie considérable par la simplification du langage juridique. Voegelin donne des exemples de la façon d'accomplir cette réduction ou dissolution en établissant une liste non exhaustive de quelques concepts juridiques habituels dans la théorie du droit américaine et montre qu'on peut les définir par les éléments du même schéma. Ce qui paraît surprenant, c'est que le concept de « droit » (*right*) semble alors non nécessaire ou superflu et qu'on peut sans dommage en faire l'économie dans une théorie du droit (*law*) : bref, ce n'est pas un concept juridique élémentaire. En revanche, le concept de « tort » (*wrong*) est un concept juridique élémentaire. Il est indispensable puisque c'est uniquement si un tort a été causé que le mécanisme d'application de la sanction se déclenche. Le droit (*right*) n'est envisagé ici que comme un domaine à statut protégé qui doit être respecté et qui, lorsqu'il ne l'est pas, cause un « tort » (*wrong*) et fait intervenir la sanction étatique. En cela, le concept de « tort » (*wrong*) est plus fondamental que le concept de « droit » (*right*). De même en ce qui concerne le concept de « devoir » (*duty*) qui « signifie que lorsque je me suis comporté d'une certaine manière, la personne peut demander aux juridictions d'exiger de moi des dommages ». On voit ici que le devoir (*duty*) est entièrement absorbé par la sanction qui s'applique : si je me suis comporté d'une façon contraire à mon devoir, la personne à qui j'ai causé du tort peut exiger de moi le paiement de dommages, c'est-à-dire que j'ai le devoir de réparer le tort causé. Ce même schéma peut aussi expliquer un privilège : « lorsque je me suis comporté d'une certaine manière, personne ne peut me demander de dommages »[1802]. Par exemple, si quelqu'un possède l'autorisation légale de vendre des boissons alcoolisées dans un bar, personne ne peut lui infliger de sanction pour l'avoir fait. Voegelin note aussi que le remplacement des concepts juridiques actuels par un nombre plus restreint de concepts abstraits est peut-être regrettable mais qu'il est aussi indispensable car la théorie du droit au sens strict ne vise pas à la description des relations sociales, ce qui est la tâche de la sociologie. Toutefois, le risque peut être, dans ce cas, de faire du langage juridique un langage complètement hermétique ou incompréhensible pour la plupart des gens.

613. Voegelin envisage ensuite la question de l'autonomie ou de l'indépendance du système juridique, pose à cette occasion la question de la souveraineté de l'Etat et aborde les problèmes du droit international. La question de l'autonomie ou de la souveraineté du système juridique renvoie à son caractère étatique. Il dit alors que la souveraineté d'un Etat au sens classique signifie qu'il n'a pas d'ordre juridique au-dessus de lui dont dériverait sa validité[1803] ; ce qui revient tout simplement à affirmer l'identité entre l'ordre juridique et l'Etat. Mais c'est ici que surgit le problème du droit international. Voegelin écrit que cet ordre international s'élève au-dessus des ordres juridiques des Etats individuels. Ici, il reprend sans le dire une formule de Kelsen dans son *Allgemeine Staatslehre*

[1801] Pour la présentation de ces nombreux concepts présents dans la théorie du droit américaine, voir *supra*.

[1802] Eric Voegelin, « Kelsen's Pure Theory of Law » (1927), *op. cit.*, p. 186.

[1803] *Ibid*, p. 187.

selon laquelle le droit international est un ordre juridique qui se trouve au-dessus des Etats individuels et les coordonne[1804]. Le droit international est donc selon lui le vrai souverain. Pour justifier cette affirmation qui paraît paradoxale, Voegelin prend l'exemple d'une révolution nationale, c'est-à-dire de la situation où un nouvel ordre juridique est créé en déconnexion et en rupture totale avec l'ancien ordre juridique. En ce cas, il considère que c'est le droit international qui va assurer de façon substantielle une nouvelle connexion, c'est-à-dire la continuité historique. Il prend l'exemple de la reconnaissance des dettes étrangères de l'ancien Etat par le nouveau. C'est donc bien « la strate du droit international qui produit l'unité dans l'histoire juridique »[1805].

614. Ce qui est également frappant dans cet article, c'est son insistance sur le caractère uniquement technique du droit qui serait un instrument, un mécanisme d'application de sanctions. Cela renvoie bien entendu aux présupposés du positivisme juridique et au rejet de la notion de droit naturel. De même, dans ses remarques sur la Constitution autrichienne, Voegelin affirme que, suivant Kelsen, la Constitution ne doit pas contenir des formules à caractère purement déclaratoire ou politique alors que la chose est fréquente dans les préambules des constitutions actuelles. De tels éléments ne sont pas nécessaires, et Voegelin félicite Kelsen de s'en être plus ou moins abstenu, pour s'en tenir à des énoncés de faits opératoires. Cependant, il n'a pas pu éviter certaines déclarations de ce type, comme par exemple : « l'Autriche est une république démocratique » (I.1) qui « ne définit pas un fait opératoire, n'a pas de conséquences juridiques et d'un point de vue strictement technique, [devrait] être éliminée »[1806]. De même, l'affirmation : « la loi de la République provient du peuple » (I, 4) qui pour Kelsen est non seulement superflue mais même juridiquement incorrecte puisque les lois de la République sont rarement à l'initiative du peuple lui-même, sauf en cas de référendum[1807]. Donc Kelsen considère ici que la Constitution ne devrait pas, dans l'idéal, endosser des fictions comme celles de la souveraineté populaire. Tout cela relève pour lui d'incursions malheureuses de la politique dans le domaine de la science du droit, même si celles-ci sont peu nombreuses dans la Constitution autrichienne de 1920.

615. La fin de l'article présente la théorie de Kelsen de façon très favorable comme une « contribution remarquable au développement de la démocratie »[1808]. Voegelin note en particulier qu'en considérant le droit comme un moyen technique pour réaliser des fins sociales, Kelsen démystifie de façon salutaire le concept de droit en lui ôtant son caractère d'« ordre éternel et sacré » et en montrant que le contenu du droit positif peut être changé selon les besoins et les désirs de la

---

1804 « *über allen Staaten eine sie koordinierende Rechtsordnung steht* » […]. « *diese Richtung eine höhere Ordnung über sich : die Völkerrechtsordnung nämlich* », *in* Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), *op. cit.*, p. 106.

1805 Eric Voegelin, « Kelsen's Pure Theory of Law » (1927), *art. cit.*, p. 188.

1806 *Ibid*, p. 189.

1807 *Idem*.

1808 *Ibid*, p. 190.

société « sans mettre en danger un quelconque droit divin »[1809]. Le droit est purement et simplement une création humaine autonome qui nous permet d'assurer la coexistence des individus. Ici, ce qui est intéressant c'est que l'aspect complètement laïc du droit ne semble pas poser de problème à Voegelin. Pourtant, par la suite, il ne cessera pas de critiquer les ordres juridiques purement sécularisés et de faire appel à un fondement transcendant pour l'Etat et le droit.

616. En somme, cet article de Voegelin est intéressant en tant qu'il est le seul à accepter à peu près tous les composants de la théorie du droit de Kelsen, de ses fondements épistémologiques jusqu'à ses intérêts pratiques. En cela, il représente incontestablement une exception dans l'œuvre de Voegelin au sujet de la théorie du droit et surtout du normativisme juridique de Kelsen. Il n'est pas représentatif de son opposition à l'encontre de son ancien directeur de thèse et de son hostilité qui ne cessera de se renforcer pour atteindre un point de rupture et de non-retour dans les années 1930.

B. Une rupture définitive avec Kelsen dans les années 1930

617. Dans l'avant-propos à la réédition allemande de l'*Etat autoritaire* (1936), Günther Winkler se concentre sur la détérioration de la relation entre Kelsen et Voegelin durant les années 1930[1810]. D'un côté, l'attitude de Kelsen à l'égard de son ancien étudiant est devenue très critique dès la fin de l'année 1930[1811]. De l'autre, Voegelin a radicalisé sa critique de la théorie pure du droit tout au long de cette décennie[1812], ce qui a sérieusement contribué à l'altération de leurs rapports.

618. Quels sont les indices révélant la dégradation de leur relation ? Comme nous l'avons précédemment montré, Kelsen a recommandé Voegelin auprès de Rappard en mai 1930 afin qu'il soit recruté par l'Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales de Genève. Toutefois, après avoir entendu l'intervention de Voegelin[1813], Rappard a refusé de le recruter et en a informé Kelsen. Ce dernier lui a alors répondu qu'il n'était pas étonné et exprima sa désapprobation au sujet de l'évolution intellectuelle de son ancien doctorant dans une lettre de décembre 1930. Dans celle-ci, il écrivit notamment que Voegelin se trouvait sous l'influence de courants intellectuels en Allemagne dangereux pour la science et que, désormais, il avait tendance à remplacer « les

---

1809 *Idem*.

1810 Günther Winkler, « Geleitwort », *in* Eric Voegelin *Der autoritäre Staat* (1936), ed. G. Winkler, Springer, Verlag, Wien and New York, 1997, p. xv-xxxii.

1811 *Ibid*, p. xxi-xxxii.

1812 *Ibid*, p. xv-xxi.

1813 Eric Voegelin, « National Types of Mind and the Limits to interstate Relations » (1930), *art. cit.*, p. 430-482.

définitions conceptuelles précises et la recherche empirique par des constructions romantiques orientées simplement par les émotions »[1814] (voir *supra*).

619. Cette distanciation entre le professeur et l'élève trouve aussi son origine sur le terrain de l'engagement politique. Kelsen, ardent défenseur de la démocratie libérale, jugeait d'un très mauvais œil la sympathie que Voegelin exprimait à l'égard des conservateurs, de la pensée autoritaire et du fascisme[1815]. Outre la critique très longue et violente de la théorie pure du droit que contient le livre de Voegelin sur l'Etat autoritaire autrichien – et que nous analyserons de manière détaillée dans cette partie – on perçoit très clairement dans cet ouvrage la défense qu'il fait du régime de Dollfuss ainsi que sa proximité idéologique avec l'autoritarisme et le conservatisme politique. Voegelin envoya une lettre le 15 décembre 1933 à Ernst Krieck, professeur allemand notoirement nazi et raciste, dans le but de trouver un poste universitaire en Allemagne après les nombreuses évictions de professeurs d'origine juive. Le contenu de cette lettre nous renseigne sur le positionnement politique et scientifique de Voegelin au début des années 1930 : non seulement il débute sa lettre en rassurant Krieck sur ses origines aryennes, mais il se désolidarise aussi complètement de Kelsen dont il était l'assistant : « Le fait d'avoir été l'assistant de Kelsen est généralement interprété pour signifier que je me tiens politiquement et scientifiquement [*wissenschaftlich*] en étroite proximité avec Kelsen […]. Je peux seulement dire que ce n'est pas le cas. Je n'ai jamais été un partisan de la théorie de Kelsen, mais exactement l'opposé : depuis le début de mon travail de recherche je me suis efforcé de fournir une *Staatslehre* avec une nouvelle fondation car je n'étais pas satisfait par la théorie pure du droit »[1816]. Ainsi, la virulence de son attaque de la théorie pure du droit dans les années 1930 n'est pas uniquement animée par une divergence d'approche scientifique, mais aussi et surtout par une orientation politique diamétralement opposée.

620. La rupture intellectuelle de Voegelin avec Kelsen dans les années 1930 s'observe dans la manière qu'il a eu d'aborder la théorie du droit comme une anthropologie philosophique, à la fois dans son manuscrit inachevé et inédit intitulé *Rechtslehre*[1817], datant de 1930-1932, et dans son article de 1931 intitulé « *Das Sollen im System Kants* »[1818] (1). Toujours en 1931, la recension enthousiaste

---

[1814] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Rappard du 16 décembre 1930 », *in Archives de l'institut des Hautes Etudes de Genève.*

[1815] Günther Winkler expliquait à ce propos que l'une des raisons du changement radical d'opinion de Kelsen sur Voegelin est le fait que celui-ci avait pris ses distances dès l'année 1930 avec le parti social-démocrate et s'était ouvertement déclaré en faveur de l'Etat autoritaire catholique, *in* « Geleitwort », *op. cit.*, p. xxiv.

[1816] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Ernst Krieck le 15 décembre 1933 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 115-116.

[1817] Eric Voegelin, « Rechtslehre », *in Eric Voegelin Papers*, box 53, folder 5, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie ; Eric Voegelin, *Rechtslehre*, Voegeliniana Occasional Papers, n°62, janvier 2008, 48 p. ; Eric Voegelin, « Theory of Law » (1930-1932), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 373-413.

[1818] Eric Voegelin, « Das Sollen im System Kants », *in Gesellschaft, Staat und Recht : Untersuchungen zur Reinen Rechtslehre : Festschrift für Hans Kelsen zum 50*, ed. Alfred Verdross, Vienna, Julius Springer, 1931, p. 136-173. ; Eric Voegelin, « Ought in Kant's System » (1931), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 180-227.

que Voegelin fit de la *Théorie de la Constitution* (1928) de Schmitt[1819], rival emblématique de Kelsen, a probablement conforté et intensifié son attitude réprobatrice. Comme le note Giuseppe Duso, « c'est au fil de cette critique de la réduction de la *Staatslehre* à la *Reine Rechtslehre* que Voegelin rencontre l'œuvre de Schmitt »[1820]. Voegelin adhère en effet explicitement dans cette recension à l'ensemble des critiques que Schmitt formule à l'encontre de la théorie pure du droit et de sa méthodologie néokantienne (2). Voegelin renforça également sa critique de la théorie pure du droit, d'abord brièvement dans l'introduction de *Race et Etat* (1933)[1821], puis plus longuement dans l'*Etat autoritaire* (1936) [1822]. On montrera que la controverse entre Kelsen et Voegelin s'illustre de façon paradigmatique dans le droit constitutionnel autrichien de la première moitié du XXe siècle. D'un côté, Kelsen a largement participé à la rédaction de la constitution démocratique de 1920, ce qui lui a donné l'occasion incroyable de mettre en pratique sa théorie pure du droit. De l'autre, Voegelin a contesté la pertinence de cette constitution démocratique fondée selon lui sur des « dogmes métaphysico-positivistes »[1823], et a soutenu en retour le bien-fondé de la constitution autoritaire de 1934 (3).

1°) La promotion d'une anthropologie philosophique du droit

621. Dans son manuscrit *Rechtslehre* (1930-1932), Voegelin fonde sa théorie du droit sur une anthropologie philosophique élaborée entre autres à partir de Kierkegaard et Heidegger. Il est alors évident que celle-ci se situe à mille lieux du positivisme juridique kelsénien (a). Durant ces mêmes années, Voegelin écrit un article intitulé « *Das Sollen im System Kants* » (1931) en hommage à Hans Kelsen pour son cinquantième anniversaire et dans un volume consacré à des recherches sur la théorie pure du droit. Ce texte met en évidence l'importance que joue l'anthropologie philosophique au fondement de la théorie du droit, même si celle-ci n'est à ses yeux pas satisfaisante chez Kant et fait défaut chez Kelsen (b).

a. Orientation *jusnaturaliste* sur fondement d'anthropologie philosophique

[1819] Eric Voegelin, « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt », *in Zeitschrift für öffentliches Recht 11*, 1931, p. 89-109. ; Eric Voegelin, « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt », *in* Coll. Works, Volume 13, *op. cit.*, p. 42-66.

[1820] Giuseppe Duso, « La crise de l'Etat comme forme juridique et la philosophie politique : Eric Voegelin et Carl Schmitt », *in Crise et pensée de la crise en droit. Weimar, sa république et ses juristes*, Textes réunis par Jean-François Kervégan, ENS Editions, Lyon, 2002, p. 222-223.

[1821] Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.*, p. 91-99.

[1822] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, 163-212.

[1823] *Ibid*, p. 214.

622. Au début des années 1930, Voegelin entreprit pour la première fois un travail d'envergure et de « synthèse théorique »[1824] au sujet de la *Staatslehre*. Plus tard dans sa carrière, il renoua plusieurs fois avec cette ambition de synthèse visant à couvrir et à mettre en mouvement l'ensemble de ses connaissances historiques et théoriques. Ce fut le cas avec son projet d'*History of Political Ideas* durant les années 1940 comprenant huit volumes jamais publiés de son vivant et avec les cinq volumes de son *Order and History* publiés à partir de la fin des années 1950 jusqu'au milieu des années 1980[1825].

623. Sa *Staatslehre* fut imaginée en trois parties – la première intitulée « *Herrschaftslehre* », la seconde « *Rechtslehre* », et la troisième « *Die Technischen Probleme des Verfassungsrechtes* ». Seules les deux premières parties, et encore partiellement rédigées, furent retrouvées. Ce projet visait à bâtir une théorie de l'Etat qui ne se limiterait pas comme celle de Kelsen à la théorie du droit. Ceci est perceptible dès sa première partie où Voegelin réalise une étude sociologique fondée sur Vierkandt, Freyer ou encore Weber, afin de rendre compte des expériences humaines fondamentales de domination et de servitude d'où proviendraient selon lui les normes juridiques. Dans une lettre adressée à John Van Sickle le 19 juin 1931, Voegelin explique quel était son objectif : réarranger et reformuler la science de l'Etat en tenant compte des avancées de la philosophie moderne (Husserl, Heidegger, Jaspers en Allemagne, Dewey en Amérique, Bergson en France)[1826]. Toutefois, cet ouvrage fut abandonné car Voegelin réalisa qu'il n'était pas en mesure de couvrir l'ensemble du matériau philosophique et historique en raison de son incapacité à lire le grec ancien[1827]. Dans cette partie, nous nous concentrerons exclusivement sur les fragments retrouvés de sa *Rechtslehre* afin de mettre en évidence son approche théorique du droit fondamentalement différente de celle de Kelsen.

624. Dans la table des matières, il apparaît que Voegelin envisageait de traiter sa « théorie du droit » en cinq chapitres. Même si seule une bribe du premier chapitre fut retrouvée, le plan d'ensemble donne une idée globale de ce dont il voulait parler. Dans son premier chapitre intitulé « l'ordre de réglementation », Voegelin traite des différences et rapports entre droit naturel et droit positif et recherche ce que pourrait être le fondement anthropologique du droit en s'appuyant sur Hobbes, Kant, Schelling et surtout Kierkegaard et Heidegger. Dans le deuxième chapitre intitulé « l'ordre de mise en œuvre », Voegelin souhaitait discuter des techniques de protection et de

---

[1824] Arpad Szakolczai, *Reflexive Historical Sociology*, Routledge Studies in Social and Political Thought, Routledge, London and New York, 2000, p. 38.

[1825] *History of Political Ideas*, Volume 1: *Hellenism, Rome, and Early Christianity*, Volume 2: *The Middle Ages to Aquinas*, Volume 3: *The Later Middle Ages*, Volume 4: *Renaissance and Reformation*, Volume 5: *Religion and the Rise of Modernity*, Volume 6: *Revolution and the New Science*, Volume 7: *The New Order and Last Orientation*, Volume 8: *Crisis and the Apocalypse of Man.* ; *Order and History*, Volume 1: *Israel and Revelation*, Volume 2: *The World of the Polis*, Volume 3: *Plato and Aristotle*, Volume 4: *The Ecumenic Age*, Volume 5: *In Search of Order.*

[1826] Eric Voegelin, « Lettre adressée à John Van Sickle le 19 juin 1931 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 80.

[1827] Arpad Szakolczai, *Reflexive Historical Sociology*, *op. cit.*, p. 38.

codification du droit. Dans le troisième chapitre intitulé « l'ordre de domination », il voulait traiter de l'ordre constitutionnel comme fondement de validité ou encore de l'anonymat de la domination dans l'Etat moderne. Dans son quatrième chapitre, il envisageait d'étudier la structure des institutions, le contexte de délégation, la structure des degrés ou encore la fermeture de l'ordre juridique. Enfin, dans son cinquième chapitre intitulé « théorisations de la réalité juridique », Voegelin entendait entre autres présenter la théorie du droit analytique américaine, la théorie de la souveraineté de Dickinson et la théorie normativiste de Kelsen. Ici, l'impression que l'on a, c'est que Voegelin envisageait sa *Rechtslehre* comme une manière de « recycler » ses multiples écrits en théorie du droit et de les réorganiser de façon plus systématique[1828].

625. Au commencement de sa « Théorie du droit », Voegelin présente les spécificités de la théorie du droit positif par rapport à celles du droit naturel. Il énonce assez classiquement les caractéristiques du positivisme juridique de la théorie de Kelsen, mais sans se référer directement à lui. Il s'agit d'une théorie qui se limite aux catégories *a priori* dans le but de déterminer la forme que tout contenu doit nécessairement avoir pour devenir du droit. Cette démarche, en se concentrant exclusivement sur la forme du droit, néglige donc les contenus spécifiques du droit positif. Voegelin affirme d'ailleurs à nouveau que la théorie « pure » du droit positif introduit « le postulat d'un ordre fermé » au sens où le droit ne peut déduire sa validité que de lui-même et non d'un autre système non formel de normes comme la religion, l'éthique ou le droit naturel[1829]. En d'autres termes, l'unité et la validité du système juridique ne résultent pas de son contenu mais de sa forme : c'est une « unité organisationnelle dans laquelle tout contenu du droit est légitimé en tant que positif lorsqu'il est légitimement posé »[1830]. Immédiatement après cette courte présentation de la théorie du droit positif, Voegelin explique que pour comprendre la genèse et la nature du système positif du droit, il faut « s'engager dans une étude non juridique qui est externe au système lui-même »[1831]. C'est là qu'intervient pour lui l'intérêt du droit naturel qui permet d'étudier la nature du droit, non de manière interne, c'est-à-dire de façon immanente ou dans la réalité historique du droit, mais de manière externe, dans ce qui transcende le droit positif, en vue de saisir la validité intemporelle du contenu juridique. Voegelin définit donc la théorie du droit positif comme une théorie formaliste qui s'intéresse « aux actes qui établissent le droit », et la théorie du droit naturel comme « une théorie du contenu du droit » [1832], c'est-à-dire une théorie substantialiste du droit.

[1828] Il entendait par exemple reprendre son article « *Die Einheit des Rechtes und das soziale Sinngebilde Staat* » (1930-1931) ou encore celui dans lequel il comparait les théories de Kelsen et Dickinson : « *Die Souveränitätstheorie Dickinsons und die Reine Rechtslehre* » (1929), *in* Regina Braach, *Eric Voegelins politische Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, p. 71-72.

[1829] Eric Voegelin, « Theory of Law » (1930-1932), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 380.

[1830] *Ibid*, p. 375.

[1831] *Ibid*, p. 375-376.

[1832] *Ibid*, p. 376.

626. Il est clair que Voegelin n'a pas l'intention de développer une théorie du droit positif qui s'inscrirait dans le sillon du normativisme juridique kelsénien. Il semble s'en être désormais émancipé, à la différence de son article de 1924 « *Reine Rechtslehre und Staatslehre* » dans lequel il était encore partiellement dépendant du cadre méthodologique de la théorie pure du droit (voir *supra*). Comme l'explique Peter Brickey LeQuire, ce manuscrit de Voegelin représente bien « une tentative de transcender le positivisme juridique de son temps, principalement celui de Hans Kelsen »[1833]. Il est aussi frappant de voir qu'il utilise la même terminologie que Kelsen, mais cette fois-ci pour définir la théorie du droit naturel. En effet, il qualifie la théorie du droit naturel de théorie « pure » au sens où elle se tient « libre des éléments de droit positif »[1834]. Comme nous le verrons par la suite, on retrouve des développements très semblables dans son cours de *Jurisprudence* qu'il a dispensé à l'école de droit de l'Université de Louisiane à la fin des années 1950, puisque dans celui-ci, il formule une conception substantialiste du droit et entend « regagner l'élan de l'analyse à travers un retour à l'expérience préanalytique du droit »[1835] (voir *infra*).

627. Voegelin se demande ensuite si ces deux approches scientifiques – les théories du droit positif et du droit naturel – sont mutuellement exclusives ou bien si elles peuvent se compléter. A ces questions, il n'apporte pas de réponse claire et univoque, si bien que l'on est tenu d'interpréter ce texte et ses contradictions apparentes pour reconstituer ses intentions. Citant Jakob Friedrich Fries, Voegelin montre que pour le juriste positiviste, la théorie du droit naturel manque complètement de pertinence. Pour ce dernier, il s'agit de deux sphères exclusives l'une de l'autre : « Pour la personne qui utilise la théorie du droit dans la pratique de tous les jours, la connaissance du droit positif sera son premier intérêt […]. Dans son activité technique d'application du droit à la pratique juridique, la théorie philosophique du droit ne lui sera pas d'une grande aide […]. Quiconque mélangerait l'application concrète du droit positif avec des idées philosophiques concernant le droit s'engagerait dans une tâche ingrate et négligerait ses affaires réelles […]. Ainsi, le juge trouverait peu d'utilité pratique pour la conception philosophique du droit »[1836].

628. Néanmoins, Voegelin observe qu'en réalité ces deux sphères ne sont pas si distinctes l'une de l'autre, notamment quand le législateur a recours au droit naturel pour compléter le droit positif ou lorsque le juge doit remplir le vide juridique laissé par le droit positif avec des principes du droit naturel. Ainsi, le droit positif et le droit naturel pourraient être compris comme étant complémentaires. Toutefois, l'attitude critique des théoriciens du droit positif vis-à-vis du droit

---

[1833] Peter Brickey LeQuire, « Eric Voegelin: Politics, History and the Anxiety of Existence », *in Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, ed. by Jon Stewart, Kierkegaard Research: Sources, Receptions and Resources, Volume 14, Routledge, Abingdon and New York, 2011, p. 214.

[1834] Eric Voegelin, « Theory of Law » (1930-1932), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 378.

[1835] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.,* p. 11.

[1836] Jakob Friedrich Fries, *Philosophische Rechtslehre und Kritik der positiven Gesetzgebung*, Jena, 1803, p. xii. *in* Eric Voegelin, « Theory of Law » (1930-1932), *art. cit.*, p. 377.

naturel empêche de percevoir cette complémentarité. Pour Voegelin, ce conflit n'est pourtant pas inévitable, il n'est que la traduction d'une contingence historique : « Quand la cause historique de cette attitude critique disparaîtra, le conflit lui-même devrait perdre son sens et il devrait une fois encore devenir possible pour la théorie pure du droit naturel et la théorie pure du droit positif d'exister côte à côte en tant que sphères scientifiques compatibles »[1837].

629. En fait, Voegelin défend ici l'idée que la science juridique n'a pas nécessairement à choisir entre d'un côté une théorie du droit positif et de l'autre une théorie du droit naturel. Elle peut en réalité tout à fait prendre en compte les deux et s'extirper du conflit historique qui les oppose. En d'autres termes, la science juridique peut s'intéresser à la fois aux droits positifs adoptés par les sociétés concrètes, à la logique formelle qu'ils emploient et aux normes hypothétiques qu'ils présupposent, ainsi qu'au droit naturel en tant qu'ontologie et anthropologie du droit. Son objectif est donc de réhabiliter la théorie du droit naturel au cœur même de la science du droit qui depuis plus d'un siècle a tendance à l'ignorer, voire à la mépriser. Comme il l'écrit, la théorie du droit naturel n'est pas « une fantaisie complètement déconnectée de la réalité » ; certes, ce n'est pas une « réalité historique » comme le droit positif, mais c'est une réalité tout de même, une « réalité imaginée qui contient les mêmes éléments essentiels que le droit historiquement concret »[1838]. Cette « réalité imaginée » qu'est le droit naturel n'est pas accessible directement par l'observation comme l'est le droit positif, mais est tout de même accessible, de manière détournée : « le droit naturel lui-même est comme une ontologie mais […] d'une manière oblique. Une analyse des éléments non-formels concrets essentiels du droit naturel devrait nous donner les points de vue principaux nécessaires afin de développer une ontologie du droit »[1839].

630. Pour réaliser cette ontologie du droit, Voegelin se tourne d'abord vers Hobbes, Kant et Schelling, puis vers Kierkegaard et Heidegger. C'est à partir des théories de ces auteurs qu'il va essayer de fonder sa théorie du droit sur une anthropologie philosophique qui lui permettrait de dégager l'ontologie même du droit. Deux éléments de l'existence humaine vont alors lui apparaître comme primordiaux pour l'établissement de la science du droit : la *liberté* et la *peur*[1840]. Même si Voegelin est loin d'être clair dans les fragments retrouvés de ce manuscrit, on comprend que pour lui, la théorie du droit, pour être satisfaisante, doit prendre en compte simultanément ces deux éléments[1841].

1837 *Ibid*, p. 380.

1838 *Ibid*, p. 386.

1839 *Ibid*, p. 386-387.

1840 *Ibid*, p. 389.

1841 Peter Brickey LeQuire, « Eric Voegelin: Politics, History and the Anxiety of Existence », *art. cit.*, p. 216.

631. Dans l'examen des différentes théories retenues par Voegelin, c'est celle de Kant qui retient en premier son attention. Il rappelle l'idée principale de la théorie du droit de Kant selon laquelle le droit vise à assurer « la coexistence des personnes humaines libres comprises comme des fins en elles-mêmes »[1842]. Il y a donc bien chez Kant une investigation anthropologique de la structure essentielle de l'être humain qui précède et éclaire sa doctrine du droit. Cette analyse de Kant lui permet de comprendre les rapports entre le droit naturel et le droit positif : le droit naturel joue le rôle de principe régulateur ou d'idée régulatrice pour le droit positif et la législation historique[1843].

632. L'exposé sur Hobbes est assez classique. Voegelin rappelle des choses bien connues comme la peur de la mort au fondement du système juridique et étatique ou encore l'égalité entre les hommes en raison de l'égalité du pouvoir de nuisance de chacun. « La peur est l'expérience de vie qui connecte l'homme psychologiquement et rationnellement à la possibilité de sa propre mort »[1844]. La peur dont il s'agit ici est liée à des menaces extérieures, principalement celles des autres hommes. Le terme de « droit » (*right*) chez Hobbes n'est rien d'autre que la liberté de chacun de faire usage de ses facultés. Il équivaut donc à la puissance ou au pouvoir de chaque individu dans l'état de nature. En effet, en termes de capacité ou de pouvoir d'agir, le droit naturel est la liberté qu'a tout individu d'utiliser son pouvoir afin de préserver son existence et, par suite, de faire toute chose qui selon lui est un moyen approprié pour réaliser cette fin. Chaque individu est alors originellement un « centre de pouvoir »[1845], mais la loi de la raison, c'est-à-dire la loi de la préservation de soi, permet de sortir de cette violence et du risque de mort permanent avec la constitution d'un pouvoir public commun qui tient les individus en respect et qui fait observer les contrats par la contrainte en purgeant les individus de leur peur. On est donc passé d'un état où chaque individu est son propre maitre, à « l'établissement d'un appareil institutionnel pour l'application des normes »[1846], c'est-à-dire l'Etat.

633. Suivant cette présentation de Voegelin, la théorie de Kant est fondée sur la *liberté* et celle de Hobbes sur la *peur*. Mais elles aboutissent en fait à un même résultat pour l'ordre juridique. Il s'agit d'assurer la coexistence d'individus qui ont peur et qui sont libres. Voegelin note également que dans les deux cas, les maximes sont universelles. Pour Hobbes, il faut traiter les autres comme on voudrait qu'ils nous traitent (il s'agit peut-être plus de réciprocité que d'universalité) et l'impératif catégorique de Kant affirme que la maxime de notre action doit toujours pouvoir être érigée en loi universelle.

1842 Eric Voegelin, « Theory of Law » (1930-1932), *art. cit.*, p. 381.

1843 *Ibid*, p. 386.

1844 *Ibid*, p. 391.

1845 *Ibid*, p. 393.

1846 *Idem*.

634. Après la référence à ces deux auteurs importants dans l'histoire de la pensée politique, Voegelin se tourne vers Jacobi et l'idéalisme allemand. L'homme appartient à deux mondes : celui de la nature ou de la nécessité et celui de l'esprit ou de la liberté. Selon Voegelin, la pensée romantique de Jacobi a une vision plus profonde que le rationalisme kantien de l'être humain et du mystère de la vie et anticipe la conception kierkegaardienne de l'existence[1847].

635. Schelling établit lui aussi une dualité, comme tous les romantiques, entre la nature (domaine de la nécessité) et la liberté humaine. Mais il a aussi l'idée d'une unité mystérieuse entre les deux qui les relie et qui est exprimée par le mot « vie ». La « vie », c'est ce qui unit les contraires, la sensibilité et la raison, l'hétéronomie et l'autonomie, etc. Schelling est donc à la recherche de l'unité qui va réconcilier les domaines opposés[1848]. Voegelin considère que Schelling est un auteur plus subtil que Hobbes, mais comme lui, dans la confrontation des hommes en tant qu'êtres libres, il considère qu'un besoin de restriction réciproque des sphères de liberté apparaît. Cette restriction devient même un commandement éthique ou une obligation morale que Voegelin rapproche de Kant[1849]. Dans le parallèle qu'il établit entre Hobbes et Schelling, il note même une affinité structurale entre les deux puisqu'on trouve aussi chez Schelling l'idée d'une organisation qui garantisse de façon éthique la coexistence ordonnée des individus[1850].

636. On voit que Voegelin donne une grande place à la « peur » dans l'anthropologie fondatrice du droit et s'interroge sur son objet et ses modalités. L'être humain est sujet à la souffrance corporelle, à la destruction due à des phénomènes naturels ou à d'autres êtres humains. Tous ces facteurs sont extérieurs à l'homme. Mais, selon Voegelin, la peur de la mort ne renvoie pas simplement aux limitations extérieures de mon pouvoir. Elle peut venir à moi à tout moment, sans être liée à des causes extérieures. Voegelin se réfère à ce qu'il appelle le « cœur existentiel de l'individu » et passe alors à l'étude de Kierkegaard et de Heidegger. Avec Kierkegaard, il semble qu'au lieu de rester dans le monde extérieur, on se tourne vers la sphère interne et le royaume de l'esprit. Voegelin retient de Kierkegaard l'idée que l'homme, en tant qu'être libre et face à des potentialités multiples, éprouve l'angoisse. Celle-ci n'est pas la peur d'une menace réelle ou spécifique, mais la peur du néant[1851]. Heidegger avait publié *Sein und Zeit* en 1927, c'est-à-dire trois ou quatre ans avant la rédaction de ce manuscrit. Voegelin considère qu'on y trouve l'analyse la plus précise du phénomène de la peur[1852]. C'est la peur qui, selon Heidegger, révèle l'aspect

[1847] *Ibid*, p. 395.
[1848] *Ibid*, p. 396-397.
[1849] *Ibid*, p. 399-400.
[1850] *Ibid*, p. 401-402.
[1851] *Ibid*, p. 405.
[1852] *Ibid*, p. 406.

menaçant du monde au *Dasein*[1853]. Comme chez Kierkegaard, la peur n'est pas déclenchée par un objet extérieur à nous, elle fait partie du *Dasein*, ce qui fait peur c'est le monde lui-même.

637. Pour finir, ces notes manuscrites sont en grande partie inintelligibles. Si on arrive plus ou moins à suivre le fil de la pensée de Voegelin quand il parle de Kant et de Hobbes, son propos devient obscur avec Schelling, et encore plus avec Kierkegaard et Heidegger. Par ailleurs, on voit mal l'usage qu'il comptait en faire et surtout en quoi ce texte aurait pu constituer une théorie du droit, en particulier les passages sur Kierkegaard et Heidegger. On comprend qu'il a voulu donner à la théorie du droit un fondement existentiel qu'il pensait trouver chez Kierkegaard et Heidegger. Comme l'explique Regina Braach, pour Voegelin, les normes juridiques sont les expériences fondamentales des individus dans leur ouverture au divin et à la communauté et que par conséquent, une théorie du droit doit réinvestir ces domaines de la réalité qui ont été négligés afin d'entreprendre une approche globale et de remplir à nouveau d'un contenu l'Etat et le droit positif[1854]. Toutefois, le projet paraît bien mal engagé et on ne voit pas du tout ce qu'il aurait pu devenir.

b. L'exigence d'une anthropologie philosophique : critique de Kant et de Kelsen

638. Dans l'article « *Das Sollen im System Kants* » publié en 1931 à l'occasion d'un hommage à Kelsen pour ses cinquante ans, on aurait pu s'attendre à trouver une clarification utile de la notion de « devoir-être » dans la philosophie de Kant. Cela aurait permis de mieux comprendre la position de Voegelin à l'égard de la théorie pure du droit de Kelsen puisque celui-ci se rattache au néokantisme et reprend à Kant la distinction *Sein/Sollen*. Voegelin, en étudiant Kant, aurait pu examiner les principes qui fondent le travail de son maitre et ainsi les critiquer. Cette attente est malheureusement largement déçue. Ce retour aux origines supposées du positivisme juridique ne permet pas réellement d'éclairer sa position à l'égard de la théorie de Kelsen. Les allusions aux prolongements juridiques de la conception de Kant sont en effet très succinctes : au début et à la fin de l'article[1855]. La distinction « entre ce qui doit être fait et ce qui est fait »[1856] est rappelée au passage mais elle ne fait l'objet d'aucune élucidation quant à son influence sur la théorie de la morale et du droit.

639. Le propos de Voegelin est plus complexe et en réalité mal déterminé. Il ne s'agit pas pour lui de faire un exposé de plus de la théorie kantienne du devoir, de l'obligation morale ou de

---

1853 *Ibid*, p. 408.

1854 Regina Braach, *Eric Voegelins politische Anthropologie*, *op. cit.*, p. 72.

1855 Eric Voegelin, « Ought in Kant's System » (1931), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 180 et p. 227.

1856 *Ibid*, p. 218.

l'impératif catégorique. Son intention semble être plutôt de dégager les soubassements anthropologiques implicites de la morale de Kant. Contre l'interprétation néokantienne de la philosophie critique qui y voyait une simple théorie épistémologique modestement enfermée dans les limites de l'expérience, Voegelin explique que Kant, dès la première critique, s'était donné des buts éthiques. Il avait même pour préoccupation principale de ménager une place importante à la morale et à la raison pratique, en n'excluant pas ce qu'elle exige, c'est-à-dire la liberté comme causalité de la raison et la capacité de se soumettre à la loi morale. Selon Voegelin, l'interprétation plutôt dominante de Kant est non fondée : « l'application des concepts épistémologiques de base aux problèmes de l'éthique est le but essentiel de la théorie des idées dans la critique de la raison pure »[1857]. On trouve également dans ce texte des critiques sévères du « formalisme » kantien et de son caractère abstrait qui font écho aux critiques de même nature qu'il adressera à Kelsen et surtout à l'incapacité de la théorie pure du droit à fonder une théorie de l'Etat.

640. Selon Voegelin, la théorie du droit pourrait et peut parfaitement être élaborée sans mentionner la question du « devoir-être » et son caractère impératif. Le juriste prend ce caractère comme une donnée spécifique de son objet d'étude (les lois ou les normes), sans avoir à s'y intéresser particulièrement. La réflexion sur le « devoir-être » n'apparaît que si le juriste s'occupe aussi de la fondation de la théorie juridique dans un sens non technique, plus large, comme celui de l'histoire intellectuelle, et essaye de « comprendre le phénomène du droit dans le contexte de la totalité de l'expérience de l'Etat »[1858]. Même si Kelsen a travaillé au plus près de l'essence du devoir-être, sa théorie pure du droit tend à se restreindre à une théorie de la science et, selon Voegelin, à « éliminer le problème du devoir-être »[1859], ce qui peut sembler paradoxal. Cette restriction est due au fait qu'une élucidation du « devoir-être » ne peut être accomplie que par une anthropologie, « une conception philosophique globale de l'essence de l'homme »[1860] qui n'existe plus en Allemagne depuis l'idéalisme allemand (à l'exception de Nietzsche), et que Kelsen se refuse d'entreprendre.

641. C'est précisément cette anthropologie fondant une théorie du « devoir-être » qui fait défaut actuellement et qui est une exigence de la théorie juridique contemporaine[1861]. Le retour (ou le recours) à Kant peut donc s'expliquer car on trouve chez lui une « conception claire de l'être humain »[1862]. On peut remarquer que cette anthropologie dont parle Voegelin ne correspond pas au livre qui a été publié sous ce titre (*Anthropologie du point de vue pragmatique*[1863]) et aussi que Voegelin

[1857] *Ibid*, p. 217.
[1858] *Ibid*, p. 180.
[1859] *Idem*.
[1860] *Ibid*, p. 181.
[1861] *Idem*.
[1862] *Idem*.
[1863] Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), trad. Michel Foucault, Vrin, Paris, 1964, 174p.

semble ignorer totalement les textes où Kant insiste fortement sur l'indépendance du devoir moral à l'égard de toute connaissance de ce qu'*est* l'homme, c'est-à-dire d'une anthropologie empirique[1864]. Cette anthropologie est donc restée largement diffuse et implicite dans l'œuvre de Kant. Voegelin note qu'elle doit beaucoup à Rousseau à qui Kant a repris l'idée d'une séparation entre la connaissance et la morale, et à Thomas Reid, le philosophe écossais du sens commun.

642. La caractéristique principale de l'être humain selon Kant, c'est, nous dit Voegelin, qu'il est un être divisé, traversé par une profonde dualité, et qu'il appartient à deux domaines : il est à la fois un être naturel, phénoménal, membre d'une espèce animale, sensible et, de l'autre, par sa raison, sa volonté, il est un être moral et libre qui relève de l'intelligible et, à ce titre, est susceptible d'obéir à la loi morale[1865]. Voegelin multiplie les façons de formuler cette dualité foncière qui présente des aspects platoniciens incontestables : « la pensée de Kant se meut à l'intérieur du schéma de la division de l'être humain entre une moitié inférieure, sensible, et une moitié supérieure, rationnelle »[1866] ; « l'homme, en tant qu'appartenant à deux mondes, doit regarder son être propre en relation avec sa vocation supérieure »[1867]. En tant qu'être naturel, l'homme est soumis à des instincts, des tendances, des inclinations sensibles. C'est seulement en tant qu'être raisonnable et libre, c'est-à-dire dépouillé et purifié de ses aspects sensibles, qu'il est authentiquement humain, et qu'il a une réalité essentielle, nouménale, qui constitue sa valeur véritable. L'homme est en somme composé de deux parties, l'une est sensible et inférieure, l'autre est rationnelle et supérieure. En fait, l'être humain est un mélange et occupe le domaine intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, à la jonction du phénoménal et du nouménal.

643. Chez Kant, cette dualité est une séparation profonde, contrairement à la conception qu'on trouve dans la philosophie du sens commun qui considère la raison comme une simple faculté de coordonner les moyens et les fins, d'anticiper et de prévoir, qui prolonge en ce sens les capacités d'adaptation au milieu. En d'autres termes, la philosophie écossaise n'établit pas de fossé aussi profond que Kant entre l'ordre naturel et l'ordre humain. Pour Kant, la sphère de la raison est séparée par un abîme de l'entendement calculateur et pragmatique encore lié à la nature. On pourrait dire que Voegelin essaye ici de reconstruire une anthropologie supposée de Kant qui serait disséminée dans ses écrits.

[1864] « Toute philosophie morale repose entièrement sur sa partie pure, et appliquée à l'homme, elle ne fait pas le moindre emprunt à la connaissance de ce qu'il est (anthropologie) », *in* Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), traduit, introduit et annoté par Victor Delbos, Delagrave, 1964, p. 78-79.

[1865] Eric Voegelin, « Ought in Kant's System » (1931), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 182.

[1866] *Ibid*, p. 192.

[1867] *Ibid*, p. 194.

644. Pour revenir à Rousseau, dont Kant a toujours reconnu l'importance, c'est lui qui a fait comprendre à Kant que la moralité n'est pas une affaire de savoir, de connaissance, d'intelligence ou de culture, qu'elle est accessible à tout homme, même le plus commun, et qu'elle relève uniquement de la « bonne volonté ». « En déliant la science et la moralité, en séparant la dignité de l'homme du savoir qu'il croit posséder »[1868], Rousseau a bien été pour Kant le « Newton du monde moral ». Tout ceci fait de la morale de Kant une morale sans relation intrinsèque avec l'homme en tant qu'être naturel, « l'éthique kantienne est fondamentalement une éthique non conséquentialiste »[1869]. L'action morale ne doit pas être jugée par ses résultats, mais seulement par ses intentions. Ce caractère commun de la morale explique aussi son aspect universel. La loi morale est identique et vaut pour tous les êtres humains.

645. Voegelin renverse donc l'interprétation dominante chez les positivistes de la philosophie kantienne, réduite à une théorie de la connaissance, et montre que dès la première critique c'est la fondation de la morale qui est la préoccupation principale de Kant. Cela étant, le texte de Voegelin se montre aussi très sévère sur certains aspects de la pensée kantienne. Les critiques qu'il lui adresse peuvent se résumer en trois rubriques :

646. Il reproche d'abord à Kant le caractère vague de sa pensée et de ses formulations[1870]. Par exemple, lorsqu'il parle de la « volonté » ou de la distinction entre « entendement » (*Verstand*) et « raison pure » (*Vernunft*), Voegelin y voit l'expression d'une grande confusion terminologique.

647. Il critique ensuite le formalisme de la morale kantienne, qu'il récuse totalement. Pour lui, « la loi morale est une loi générale ayant un contenu spécifique »[1871] et « il est évident que la loi morale, que Kant prétend être formelle, a un contenu. Par sa nature même, une loi établit une relation entre deux termes, et une loi sans contenu est une contradiction dans les termes »[1872]. La prétendue pureté de la loi morale, indépendante de tout intérêt et de toute inclination sensible, son caractère libre de tout contenu matériel, sont pour Voegelin des impossibilités. Une action ne peut pas être déterminée par la pure forme de la loi. Elle a nécessairement des motivations matérielles. Il semble ici que Voegelin n'ait pas accepté l'« universabilité » comme index de la moralité, c'est-à-dire l'idée que, est moral ce qui est universalisable quel que soit son contenu. Ce rejet du formalisme de la loi morale se retrouvera *mutatis mutandis* dans sa critique de la théorie du droit de Kelsen.

[1868] Jean Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Klincksieck, Paris, 1979, p. 179.
[1869] Eric Voegelin, « Ought in Kant's System » (1931), Volume 8, *art. cit.*, p. 185.
[1870] *Ibid*, p. 206.
[1871] *Ibid*, p. 199.
[1872] *Ibid*, p. 203.

648. Pour Voegelin, ce formalisme est lié à des insuffisances graves de la pensée kantienne. Il lui reproche ainsi curieusement de « ne pas comprendre les conditions de corps et de sang de la noblesse »[1873] et également d'exclure « tous les éléments socio-historiques de sa conception de l'être humain autant que les éléments sensoriels »[1874]. Sa morale vaut pour l'Homme abstrait et non pour les hommes concrets situés historiquement et dans des sociétés déterminées. Cela correspond au reproche classique que les contre-révolutionnaires adressaient à la pensée des Lumières. « Kant n'avait pas accès à certains contenus de l'expérience de l'existence qui sont tout à fait essentiels. Aussi profondément qu'il ait sondé le seul problème qui pouvait l'intéresser, c'est-à-dire le problème du devoir, son âme demeurait fermée à tout autre contenu existentiel »[1875]. Ce sont bien là des reproches d'abstraction suprême, semblables à ceux qui seront ensuite adressés à Kelsen.

649. Chez Kant, comme chez Kelsen serait-on tenté d'ajouter, la pureté de la loi morale pour le premier ou de la théorie du droit pour le second revient à exclure des pans entiers de la réalité de l'expérience humaine, à les évacuer, ce qui aboutit à un appauvrissement considérable. « Nous avons trouvé nécessaire à plusieurs reprises de remarquer l'extraordinaire pauvreté de l'image de l'homme et de la société chez Kant »[1876].

650. Quelle était l'utilité de ce détour par Kant ? Que peut apporter la théorie du « devoir-être » de Kant à l'élaboration de la théorie du droit, ce qui était l'intention initiale de Voegelin ? A vrai dire, peu de choses. Voegelin avait choisi la théorie de Kant en pensant qu'elle proposerait une vision précise de l'être humain. Mais cette conception s'est révélée en fin de compte abstraite et pauvre, si bien qu'il n'a pas pu en extraire une problématique pertinente pour la théorie du droit. La morale de Kant ne lui semble donc pas permettre de clarifier les notions d'obligation, de commandement et de contrainte qui sont requises dans le domaine du droit. Elle ne permet pas non plus de clarifier la notion de droit elle-même. Voegelin, à la fin de son article, revient sur la distinction bien connue entre l'impératif hypothétique et l'impératif catégorique ou inconditionnel de la loi morale. Seul ce dernier est un « devoir-être authentique » en présentant une action comme nécessaire par elle-même, et non à titre de moyen pour atteindre une fin[1877]. Les autres « devoir-être », ceux du droit notamment, n'ont pas une signification originelle. Ils ne sont que « dérivés » en tant qu'impératifs techniques de l'habileté ou de la prudence. « Pour les théories du droit et de l'Etat, le plus important type de « devoir-être » est celui qui est dérivatif et qui suppose une relation à une règle »[1878], si bien que la compréhension du devoir-être juridique requiert une analyse des

[1873] *Ibid*, p. 186.
[1874] *Ibid*, p. 187-188.
[1875] *Ibid*, p. 204.
[1876] *Ibid*, p. 224.
[1877] *Ibid*, p. 225.
[1878] *Ibid*, p. 226.

relations de domination entre gouvernants et gouvernés. Ce que nous apprend principalement cet article, c'est que la théorie du droit, pour Voegelin, exige d'être soutenue par une anthropologie philosophique qui envisage les êtres humains « dans la plénitude de leur existence morale, intellectuelle, spirituelle et physique »[1879]. Or, cette anthropologie que Voegelin appelle de ses vœux et qu'il essayera de constituer dans la suite de ses travaux ne peut pas être celle de Kant.

2°) Carl Schmitt : le rôle de catalyseur dans sa critique de la théorie pure du droit

651. La plupart des commentateurs de Voegelin qui se sont penchés sur ses rapports avec Carl Schmitt ont tendance à se focaliser sur la question de la parenté « réelle » ou « artificielle » de leurs thèses au sujet des liens entre le religieux et le politique dans leurs ouvrages respectifs – *Théologie Politique* (1922) de Schmitt et *Religions politiques* (1938) de Voegelin[1880]. D'autres encore insistent sur les quelques réserves que Voegelin a formulées à l'égard du décisionnisme schmittien en vue d'accentuer leurs divergences, et ont tendance à minimiser – sinon à passer sous silence – les profondes affinités théoriques et politiques qui les unissent[1881] . Ceci se comprend assez aisément. A la différence de Voegelin, Schmitt « souffre en effet de l'étiquette de penseur sulfureux qui lui est désormais accolée en raison de sa compromission avec le régime nazi »[1882]. Toutefois, même si Voegelin n'a jamais soutenu le régime national-socialiste à l'instar de Schmitt, il partageait tout de même avec lui de nombreux points de concordance.

652. Tout d'abord, la recension qu'il fit en 1931 de la *Théorie de la Constitution* (1928) nous montre que Voegelin a trouvé chez Schmitt un allié de poids et, probablement, une caution intellectuelle pour développer sa critique de la théorie pure du droit de Kelsen. C'est même en réaction aux attaques formulées par les élèves de Kelsen à l'encontre de cet ouvrage que Voegelin entreprit de le défendre en en faisant une recension[1883]. Il se range donc clairement dans ce texte

---

[1879] Thomas W. Heilke et John von Heyking, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 17.

[1880] Parmi ceux qui y voient une parenté « réelle » : Albrecht Kiel, *Gottesstaat und Pax Americana – Zur Politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Junghans-Verlag, Cuxhaven & Dartford, 1998, 118p. ; Richard Faber, *Der Prometheus-Komplex : zur Kritik der Politotheologie Eric Voegelins und Hans Blumenberg*, Königshausen & Neumann, 1984, 87p. Parmi ceux qui y voient une parenté « artificielle » : Thierry Gontier, « de la "théologie politique" à la "religion politique" : Eric Voegelin critique de Carl Schmitt », *art. cit.*, p. 45-66 ; Hans-Jörg Sigwart, « Liberal Democracy and Political Theology : Remarks on Eric Voegelins Reception of Carl Schmitt », Eric Voegelin Society Meeting 2002, Boston, *in Eric Voegelin Institute website*, Consulté le 10 juillet 2017, 17p.

[1881] Voir par exemple : Giuseppe Duso, « La crise de l'Etat comme forme juridique et la philosophie politique : Eric Voegelin et Carl Schmitt », *art. cit.*, p. 222-230 ; Thierry Gontier, « Le fétichisme de la norme : Voegelin critique de Kelsen », *art. cit.*, p. 43-44.

[1882] Olivier Beaud, « Préface : Carl Schmitt ou le juriste engagé », *in* Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution* (1928), trad. de l'allemand par Lilyane Deroche, PUF, Quadrige, Paris, 1993, p. 5.

[1883] « Si Kelsen prit lui-même la plume pour réfuter la théorie de Smend dans des termes extrêmement vigoureux, seuls ses élèves attaquèrent celle de Schmitt. Ces diverses critiques suscitèrent en retour une défense de l'ouvrage du juriste allemand par ses élèves ou par des esprits désintéressés tels Voegelin, de sorte que se développa une dispute

du côté de l'ennemi juré de Kelsen – preuve supplémentaire, s'il en était besoin, que le début des années 1930 marque la rupture définitive avec son ancien directeur de thèse. Par ailleurs, il nous paraît également primordial de mettre en évidence un point souvent omis concernant Voegelin : le fait de partager avec Schmitt une même *Weltanschauung* autoritaire (a). Cette proximité est perceptible dans cette recension mais aussi tout particulièrement dans l'*Etat autoritaire* (1936). Une telle sympathie commune pour l'autoritarisme politique s'exprime non seulement par la contiguïté de leurs critiques de la démocratie formelle, du parlementarisme et de l'Etat pluraliste des partis, mais aussi par leur défense d'un Etat fort et de la légitimité politique par opposition à la légalité formelle (b).

a. La recension de la *Verfassungslehre* de Carl Schmitt

653. En 1931, dans sa recension de la *Théorie de la Constitution* (1928), Voegelin trouve chez Schmitt un appui de taille à la critique de la théorie pure du droit qu'il n'avait pour le moment formulée que discrètement et confusément. Grâce à lui, il peut à présent affirmer sans tergiverser que la sphère juridique n'est pas indépendante ou autonome, qu'elle n'est pas un système de normes fermé sur lui-même tel que présenté par Kelsen dans sa théorie normativiste du droit où l'être et le devoir-être sont deux domaines si distincts l'un de l'autre qu'ils ne peuvent pas être mis en rapport[1884]. En outre, toujours en s'appuyant sur Schmitt, Voegelin exprime désormais plus franchement l'épicentre épistémologique de sa critique : « le principe de pureté méthodologique n'est à mon sens pas applicable au domaine des sciences de l'esprit [*Geisteswissenschaft*] »[1885]. En d'autres termes, l'objet des sciences de l'esprit – et *a fortiori* l'objet « droit » – n'est pas constitué par le sujet connaissant comme le pensent les néokantiens. Voegelin estime donc que Schmitt a rejeté avec raison l'idée de norme fondamentale à partir de laquelle toutes les autres normes seraient dérivées, et qu'en réalité, les normes juridiques sont dépendantes de la situation politique et sociale de leur époque et de leur emplacement géographique[1886]. Bref, il voit chez Schmitt un moyen à la fois de recontextualiser la théorie du droit en y faisant intervenir des éléments métajuridiques et de rompre une fois pour toute avec le normativisme kelsénien jugé complètement déconnecté de la réalité en raison de son penchant excessif pour l'abstrait qui conduit notamment à faire de la norme fondamentale une notion totalement vide de sens[1887]. Il est donc évident que Voegelin se sent plus

doctrinale autour de la notion de la Constitution. », *in* Olivier Beaud, « Préface : Carl Schmitt ou le juriste engagé », *Ibid*, p. 23.

1884 Eric Voegelin, recension de « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt » (1931), *in* Coll. Works, Volume 13, *art. cit.*, p. 43-44.

1885 *Ibid*, p. 44.

1886 *Idem*.

1887 Comme le montre Claus Heimes, dès le début des années 1920, notamment dans son article « *Reine Rechtslehre und Staatslehre* » (1924), l'aspiration de Voegelin était déjà très proche de celle de Schmitt. Même s'il ne le cite pas dans cet article, Voegelin essayait tout comme Schmitt d'analyser la communauté existante au niveau pré-étatique en déterminant ce qui fonde l'Etat et le droit positif dans le cadre d'une étude qui précéderait analytiquement le positionnement néokantien adopté par Kelsen dans sa théorie pure du droit, *in* Claus Heimes, « Antipositivistische

proche de la méthode scientifique de Schmitt que de celle de Kelsen, même si par ailleurs il émet quelques réserves à l'égard du premier. Remarquons également que Voegelin se réfère à Schmitt dans l'introduction de son ouvrage (non terminé et non publié) intitulé « *Staatslehre als Geisteswissenschaft* » (1932) où il présente son approche de la théorie de l'Etat fondée sur les sciences de l'esprit comme étant en étroite relation avec la sienne[1888].

654. Certes, Voegelin écrit qu'il est possible que Schmitt n'ait pas compris comme il faut le concept de norme fondamentale puisqu'il a tendance à en parler comme une « détermination concrète » alors qu'il s'agit au contraire d'une « hypothèse épistémologique »[1889], mais cela n'a pas pour lui d'importance. Ce qui compte, c'est que Schmitt ait bien senti tout le mal que causait le néokantisme ainsi que la nocivité du concept de devoir-être qui, en évacuant le problème extra-juridique du contexte de connaissance, détruit le fondement de toute théorie de l'Etat qui essaye d'être plus qu'une simple théorie du droit[1890].

655. Contre la destruction de la théorie politique qu'opèrerait la théorie pure du droit, Voegelin approuve donc la tentative de Schmitt d'attribuer, par son ancrage dans la réalité politique, un statut ontologique à la validité de la constitution, et plus généralement, à la validité du droit. A ce propos, il multiplie les citations de Schmitt dans lesquelles il perçoit cet objectif de fonder ontologiquement le droit et de rompre ainsi avec la césure épistémologique entre l'être et le devoir-être : « la constitution est valide grâce à la volonté politique existante de celui qui la donne »[1891], ou encore « le mot « volonté » pose une puissance définie par son être comme l'origine du devoir-être »[1892]. Comme l'explique Olivier Beaud, Schmitt conçoit en effet « la constitution comme un moyen de surmonter l'opposition entre l'être et le devoir-être lorsqu'il la définit comme un *Sein* politique, issu d'une volonté politique »[1893]. Ceci est très clairement perceptible dans son chapitre neuf intitulé « Légitimité d'une Constitution », tout particulièrement quand Schmitt écrit qu'« une norme ne peut pas se légitimer en soi ; sa validité repose sur la volonté existentielle de celui qui l'édicte »[1894].

Staatslehre – Eric Voegelin und Carl Schmitt zwischen Wissenschaft und Ideologie », *in Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv. Ludwig-Maximilians-Universität München*, XLII, 2004, p. 17.

1888 Eric Voegelin, « Political Science as Human Science » (1932), *in* Coll. Works, Volume 32, *art. cit.*, p. 416.

1889 Eric Voegelin, recension de « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt » (1931), *art. cit.* p. 44-45.

1890 *Ibid*, p. 45.

1891 Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution* (1928), *op. cit.*, p. 152.

1892 *Ibid*, p. 137.

1893 Olivier Beaud, « Préface : Carl Schmitt ou le juriste engagé », *art. cit.*, p. 83.

1894 Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution* (1928), *op. cit.*, p. 227.

656. Voegelin trace ensuite un parallèle entre le sens que Schmitt accorde au concept de « validité » et celui de Weber[1895]. Ce parallèle semble justifié. Schmitt a en effet été très influencé par Weber dont il a été l'élève. Comme l'écrit Julien Freund : « il n'y a pas de doute que C. Schmitt est le véritable fils spirituel de Max Weber »[1896], même si par ailleurs il s'est aussi beaucoup confronté à lui. Contrairement à la thèse du positivisme juridique selon laquelle la validité du droit et l'effectivité du droit ne se confondent pas – l'effectivité n'étant pour Kelsen qu'une « condition extérieure » au droit à la différence de la validité qui en est une « condition intrinsèque »[1897] – Schmitt et Weber élaborent une conceptualisation sociologique de la validité que Voegelin approuve. A la différence du normativisme kelsénien qui, selon Schmitt, succombe à une grossière tautologie en affirmant qu'« une chose est valide si elle est valide et parce qu'elle valide »[1898], Voegelin considère qu'une norme n'est valide que si elle est obéie, c'est-à-dire si elle est suivie par un nombre suffisamment important de personnes, autrement dit si elle est effective. En cela, le comportement de celui qui respecte les normes devient constitutif de la validité elle-même[1899]. Or, Voegelin observe cette même conception sociologique ou réaliste chez Schmitt et explique qu'il a raison de faire reposer la validité sur la « croyance » dans la validité des normes. Dès lors, son concept de « légitimité » traduit le phénomène de croyance de ceux qui respectent le droit[1900]. Comme le note Thierry Gontier, Voegelin « lit [Schmitt] dans une perspective wéberienne, pour montrer que la légalité juridique n'a d'autre valeur que celle d'un instrument psychologique au service de la légitimité politique »[1901]. En effet, Voegelin dit que pour Schmitt la validité du droit est un phénomène de croyance qui dépend du nombre plus ou moins important de personnes qui croient dans les impératifs moraux du contenu du droit, si bien que lorsqu'une grande masse d'individus croit que des pans entiers du droit son immoraux, cela peut avoir pour effet de créer une révolution[1902]. On voit donc bien, comme le remarque Olivier Beaud, qu'en accordant ainsi le primat à l'effectivité, Schmitt privilégie « la *pratique* constitutionnelle par rapport au texte constitutionnel »[1903]. Même si Voegelin admet que les formulations de Schmitt sont souvent trop catégoriques ou radicales, il corrobore son analyse et estime que « les convictions morales sont indispensables en tant que principes d'interprétation des normes (y compris les normes

---

1895 Voegelin rapproche aussi Schmitt de Weber de manière explicite dans sa *Herrschaftslehre* (1930) et de manière plus implicite dans « National Types of Mind and the Limits to Interstate Relations » (1930), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 361 et p. 476-477.

1896 Julien Freund, « Préface » (1971), *in* Carl Schmitt, *La notion de Politique. Théorie du partisan*, trad. De l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, Champs Flammarion, Paris, 1992, note 2, p. 15-16.

1897 Olivier Beaud, « Préface : Carl Schmitt ou le juriste engagé », *art. cit.*, p. 83.

1898 Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution* (1928), *op. cit.*, p. 137.

1899 Eric Voegelin, recension de « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt » (1931), *art. cit.*, p. 48.

1900 *Ibid*, p. 50.

1901 Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.*, p. 34.

1902 Eric Voegelin, recension de « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt » (1931), *art. cit.*, p. 48-49.

1903 Olivier Beaud, « Préface : Carl Schmitt ou le juriste engagé », *art. cit.*, p. 85.

constitutionnelles) »[1904], c'est-à-dire pour déterminer la validité du droit. Tout l'inverse de Kelsen pour qui la morale ne peut en aucun cas être le fondement du droit.

657. Voegelin examine également la typologie des formes de l'Etat établie par Schmitt à l'aide du couple conceptuel *identité/représentation*[1905]. Pour lui, « toutes les distinctions entre de véritables formes de gouvernement – de quelque type qu'elles puissent être, monarchie, aristocratie et démocratie, monarchie et république, monarchie et démocratie, etc. – se ramènent à cette opposition décisive entre *identité* et *représentation* »[1906]. D'un côté, le concept d'*identité* décrit la forme démocratique d'un Etat au sens où le peuple se représente lui-même, sans avoir besoin d'une représentation intermédiaire, à la manière où Rousseau l'entendait dans le *Contrat Social* (1762)[1907]. De l'autre, le concept de *représentation* « part de l'idée que l'unité politique d'un peuple en tant que telle ne peut jamais être présente sous une identité réelle et qu'elle doit donc toujours être *représentée* (*repräsentieren*) personnellement par des hommes »[1908]. En cela, la monarchie absolue est la forme étatique qui correspond le mieux au concept de *représentation* et dont l'expression paradigmatique est celle habituellement attribuée à Louis XIV : « L'Etat c'est moi » (ce qui signifie que seul le roi représente l'unité politique de la nation)[1909]. Mais pour Schmitt, un Etat concret oscille toujours entre ces deux extrêmes qui jouent notamment le rôle, comme le souligne Renaud Baumert, d'« « idéals types » créés pour les besoins de l'intellection »[1910]. Schmitt a en effet bien conscience que dans la réalité de la vie politique, il n'existe pas d'Etat qui respecte purement ou absolument le principe d'identité ou inversement le principe de représentation. En fait, pour lui, c'est surtout vrai pour l'identité ; manière de dire que les démocraties représentatives libérales trahissent l'idéal démocratique. D'un point de vue empirique, la forme d'un Etat est donc systématiquement constituée dans l'entremêlement de ces deux principes. Seule la prédominance de l'un sur l'autre permet de ranger un Etat déterminé sous l'une des deux catégorisations idéaltypiques.

658. Après avoir brièvement présenté cette classification binaire des formes étatiques, Voegelin trouve chez Schmitt l'idée que la forme démocratique de l'Etat, en postulant l'identité, cache le problème fondamental de la théorie de l'Etat. En effet, Schmitt montre que le corollaire du principe d'identité est le principe d'homogénéité qui prétend à l'égalité substantielle entre le

---

1904 Eric Voegelin, recension de « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt » (1931), *art. cit.*, p. 49-50.

1905 *Ibid*, p. 54 et s.

1906 Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution* (1928), *op. cit.*, p. 342.

1907 « La démocratie […] est l'identité du dominant et du dominé, du gouvernant et du gouverné, de celui qui commande et de celui qui obéit », *Ibid*, p. 372.

1908 *Ibid*, p. 342.

1909 *Ibid*, p. 343.

1910 Renaud Baumert, « Carl Schmitt contre le parlementarisme weimarien. Quatorze ans de rhétorique réactionnaire », *in Revue française de science politique*, vol. 58, n°1, 2008, p. 9.

gouvernant et le gouverné[1911]. Or, cela revient à masquer l'inégalité réelle entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés[1912]. C'est d'ailleurs par ce biais qu'il entend critiquer la démocratie libérale. Ceci s'explique par le fait que la démocratie refuse d'admettre l'existence d'une différence qualitative entre gouvernants et gouvernés alors même que cette différence est inévitable quel que soit le régime politique concerné. En effet, Schmitt montre que la représentation a nécessairement un caractère hiérarchique, c'est-à-dire inégalitaire, même dans un Etat démocratique : « la représentation produit une manifestation concrète d'un genre supérieur d'être. L'idée de représentation repose sur le fait qu'un peuple existant comme *unité politique* possède un genre d'être plus haut et élevé, plus intense que l'existence (*Dasein*) naturelle d'un groupe humain vivant en commun d'une manière ou d'une autre »[1913].

659. Certes, Voegelin affirme que la conceptualisation schmittienne de l'unité de l'Etat n'a pas réussi à se défaire des catégories juridiques de la théorie politique allemande des dernières décennies et qu'ainsi il ne parvient pas à pénétrer le cœur des problèmes constitutionnels concrets[1914]. Il est vrai aussi que Voegelin rapproche le concept de « volonté politique » ou de « décision » qu'on trouve au centre du système schmittien avec celui de « devoir-être méthodologiquement pur » du système kelsénien qui, tous deux, sont selon lui des constructions intellectuelles qui empêchent d'appréhender le fondement de la réalité politique[1915]. Mais, malgré ce commentaire critique, Voegelin ne cesse dans cette recension de souligner la pertinence et les mérites des analyses théoriques schmittiennes. Il semblerait plutôt qu'il formule une telle critique uniquement dans le but d'amener sa théorie des symboles qui, pour sa part, est censée s'être véritablement émancipée du carcan théorique de son époque.

660. C'est ainsi que Voegelin souscrit très clairement à la présentation essentiellement négative que fait Schmitt de la démocratie libérale, même si pour cela il préfère utiliser le langage de sa théorie des symboles. Le terme qui revient fréquemment dans cette recension pour qualifier la forme démocratique de l'Etat est celui de *manque* : elle « manque de forme picturale par rapport à la monarchie qui est caractérisée par la représentation »[1916], elle manque d'une « croyance dans la symbolisation vivante de l'Etat au sein d'une personne »[1917] comme c'était le cas sous la monarchie avec le monarque. Bref, la démocratie manque de symboles incarnant l'unité de l'Etat ; en cela, c'est

---

1911 « L'égalité (*Gleichheit*) démocratique est essentiellement *homogénéité* (*Gleichartigkeit*), l'homogénéité d'un peuple », *in* Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution* (1928), *op. cit.*, p. 371.

1912 Eric Voegelin, recension de « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt » (1931), *art. cit.*, p. 57.

1913 Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution* (1928), *op. cit.*, p. 347.

1914 Eric Voegelin, recension de « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt » (1931), *art. cit.*, p. 51.

1915 *Ibid*, p. 52.

1916 *Ibid*, p. 59.

1917 *Ibid*, p. 60.

un type d'Etat qui « n'a pas de forme symbolique »[1918] et qui est responsable de la « désintégration de la forme monarchique »[1919]. Les peuples des démocraties modernes auraient ainsi perdu la capacité à former des images ou des symboles concrets de l'unité politique comme sous la monarchie d'antan. Ils auraient développé des théories et concepts abstraits incapables de rendre compte avec autant de force de l'unité politique de l'Etat[1920]. La démocratie apparaît ainsi comme une forme étatique détériorée en comparaison de la monarchie. On a même l'impression à la lecture de cette recension que Voegelin partage avec Schmitt un certain regret de la monarchie qui exprimait l'unité politique de l'Etat de manière beaucoup plus intelligible et transparente. Remarquons également que Voegelin rejoint Schmitt sur une autre considération critique au sujet de la démocratie : « comme Schmitt le démontre bien, la démocratie se distingue par l'exclusion et la suppression radicale de ceux qui ne sont pas en accord »[1921]. En disant cela, Voegelin semble considérer que la forme démocratique n'instaure en réalité qu'une illusion de démocratie en raison du poids du conformisme et de la tyrannie de la majorité qui n'est en réalité qu'une minorité active politiquement. On retrouve cette idée chez Schmitt lorsqu'il écrit : « en général l'opinion publique n'est portée que par une minorité du peuple, active et intéressée à la politique, tandis que la grande majorité des citoyens électeurs ne nourrit pas un intérêt pressant pour la politique »[1922]. Voegelin tombe ainsi en accord avec la dépréciation de la légalité formelle de la démocratie présente chez Schmitt.

661. Dans la partie qui clôt cette recension, Voegelin examine le style de pensée de Schmitt. Selon lui, Schmitt n'approche pas les problèmes de l'Etat comme un observateur extérieur, mais de l'intérieur, de façon active, en tant que « créateur d'idées politiques »[1923]. Il ne prétend pas comme les néokantiens transcender objectivement son objet d'étude mais fait plutôt partir sa réflexion de la réalité politique elle-même[1924]. Sur ce plan, l'approche scientifique de Voegelin peut également être rapprochée de celle de Schmitt, que ce soit dans *Race et Etat* (1933), l'*Etat autoritaire* (1936) ou les *Religions politiques* (1938). En effet, à la différence de Kelsen qui fonde sa théorie de manière trop abstraite et coupée du monde réel, Voegelin a systématiquement essayé de recontextualiser la théorie de l'Etat et la théorie du droit en partant de la réalité politique vécue et en prenant part à celle-ci : avec sa critique des théories raciales à prétention scientifique de son temps dans *Race et Etat*, avec son soutien au régime autoritaire de Dollfuss dans l'*Etat autoritaire* ou encore avec sa réprobation des totalitarismes national-socialiste et soviétique interprétés en tant qu'étape ultime de la crise spirituelle de la modernité dans les *Religions politiques*. On peut donc sans peine faire un

[1918] *Ibid*, p. 61.
[1919] *Ibid*, p. 62.
[1920] *Ibid*, p. 65.
[1921] *Ibid*, p. 62.
[1922] Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution* (1928), *op. cit.*, p. 422.
[1923] Eric Voegelin, recension de « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt » (1931), *art. cit.*, p. 63.
[1924] *Idem*.

parallèle entre le style de Schmitt qui, pour reprendre l'expression d'Olivier Beaud, est celui d'un « juriste engagé »[1925], et celui de Voegelin qu'Athanasios Moulakis qualifiait de « style d'un auteur militant »[1926]. En effet, les prétentions que Schmitt avait de peser sur le monde politique étaient nettement apparentes. On peut sommairement rappeler qu'il a rejoint le NSDAP en mai 1933 et aspirait « à devenir le juriste officiel du régime »[1927]. Concernant Voegelin, son engagement politique n'a jamais été aussi direct que celui de Schmitt puisque toute sa vie il a refusé d'adhérer activement à un parti politique[1928], et plus généralement a rejeté toutes les étiquettes politiques et religieuses que ses lecteurs cherchaient à lui accoler. Toutefois, il n'en reste pas moins que Voegelin est un philosophe « de combat » qui s'est bien engagé en faveur de l'Etat autoritaire autrichien avant de quitter l'Europe pour les Etats-Unis. Il voyait dans « la philosophie de Platon [la] préfiguration de ses propres efforts »[1929] et entendait lutter, comme Platon le faisait dans l'Athènes de son temps, contre le climat idéologique du début du XXe siècle, contre les philodoxes modernes, contre la déformation du langage et ultimement contre la corruption spirituelle qu'il décelait au sein de la modernité occidentale sécularisée. A ce titre, on peut au passage souligner le caractère rétrospectif et passablement immodeste de l'attitude de Voegelin qui n'est pas sans faire penser à celle d'un Othmar Spann ou d'un Stefan George (voir *supra*). On peut aussi se demander si le modèle de Voegelin, celui de l'archonte de Platon orienté vers une représentation du bien, et le modèle de Schmitt, celui du dictateur, sont si différents l'un de l'autre comme le prétend Thierry Gontier[1930] ; en tout cas, probablement pas du point de vue de Kelsen. Dans sa réplique à la *Nouvelle Science du politique*, ce dernier repère en effet derrière l'appel de Voegelin aux grandes valeurs platoniciennes le véhicule d'une doctrine profondément autoritaire et anti-démocratique[1931].

662. Par ailleurs, Voegelin évoque dans cette recension les critiques qui furent adressées à Schmitt selon lesquelles l'auteur laisserait transparaitre ses idées politiques et qu'en conséquence son attitude devrait être jugée non scientifique. Toutefois, il ne les partage pas. Pour lui, quand bien même ses opinions politiques transparaissent dans son travail scientifique, ce n'est pas un problème. Il est même légitime pour celui qui s'intéresse aux problèmes de l'Etat que ses idées politiques se retrouvent dans les résultats de son travail. Ce serait « mesquin », ajoute-t-il, de

---

1925 Olivier Beaud, « Préface : Carl Schmitt ou le juriste engagé », *op. cit.*, p. 5.

1926 Athanasios Moulakis, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 15, *op. cit.*, p. 1.

1927 Augustin Simard, « Présentation », *in* Carl Schmitt, *Légalité et légitimité* (1932), Présentation et notes de Augustin Simard, trad. de l'allemand par Christian Roy et Augustin Simard, Presses de l'Université de Montréal, Gatineau, 2015, note 6, p. 10.

1928 « Voegelin n'a pas été en Autriche une personnalité politique de premier plan et ses responsabilités sont demeurées, semble-t-il, d'ordre intellectuel », *in* Philippe Soulez, « Voegelin's Austria », *in Théories et Théoriciens (Droit, Economie, Education, Histoire de l'art et de la littérature)*, *Austriaca* cahiers universitaires d'information sur l'Autriche, n°47, 1998, p. 11.

1929 Athanasios Moulakis, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 15, *op. cit.*, p. 3.

1930 Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.*, p. 44.

1931 Hans Kelsen, *A New Science of politics. Hans Kelsen's Reply to Erik Voegelin's* "New Science of Politics" (1954)*, op. cit.*, 137p.

dénigrer son travail en raison des opinions politiques de son auteur[1932]. L'interprétation de ce passage que fait Thierry Gontier semble donc faussée. Voegelin ne remet pas vraiment en cause l'aspect partisan de la théorie schmittienne. Au contraire, il la défend et la justifie[1933]. Aussi, il semble tout à fait impossible de conclure que « Voegelin reste ainsi attaché à la neutralité scientifique définie par Max Weber et Hans Kelsen »[1934]. Affirmer de la sorte que Voegelin respecterait la neutralité axiologique dans cette recension et qu'il se range du côté de Kelsen pour exprimer des réserves sur le travail de Schmitt ne reflète pas l'intention véritable de l'auteur[1935].

663. La proximité intellectuelle entre Voegelin et Schmitt est confirmée par la découverte, aux archives de la *Hoover Institution* de l'Université de Stanford, d'une lettre[1936] que Schmitt avait envoyée à Voegelin le 3 mars 1931 et dans laquelle il se montrait extrêmement élogieux à l'égard de sa recension de la *Théorie de la Constitution*[1937]. Dans cette lettre, Schmitt commence par s'excuser pour sa réponse tardive et se justifie de la manière suivante : « Ces dernières semaines j'ai été continuellement harcelé de questions d'actualité nécessitant des réponses rapides ; pour un théoricien méthodique c'est une situation plus difficile que pour un formaliste « neutre » ». Schmitt semble avoir compris que Voegelin se situait de son côté dans sa résistance au formalisme juridique de Kelsen et à la neutralité axiologique qui l'accompagne. Dans la suite de cette lettre, Schmitt, après avoir indiqué à Voegelin qu'il lui enverrait prochainement son nouvel ouvrage intitulé *La*

1932 « Pour cette raison, il est inapproprié de critiquer Schmitt, comme cela a été fait occasionnellement, pour son attitude d'observateur dans la réalité politique, et de condamner cette attitude comme ayant une coloration politique et donc non scientifique. Celui qui s'occupe des problèmes de l'Etat, le fait de manière générale parce qu'il s'y intéresse ; si ses idées politiques transparaissent dans les résultats de l'œuvre c'est certes inutile mais cela n'enlève rien à l'intérêt des idées de fond, qui y sont développées. Et c'est le cas pour Schmitt dans une mesure tout à fait extraordinaire. Ce serait donc mesquin si, au regard de l'important apport de l'œuvre, on faisait grand bruit de la visible position politique du chercheur », *in* Eric Voegelin, recension de « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt » (1931), *art. cit.*, p. 64.

1933 Une approche sensiblement identique est visible dans une lettre adressée à Théo F. Morse en 1953 dans laquelle Voegelin semble défendre, sinon justifier, les choix politiques douteux de Schmitt : « il n'y a rien de malhonnête de manière inhérente à voir les mérites d'un pouvoir politique, simplement parce que ce pouvoir est fort à un moment donné. Et clairement, un pouvoir qui réussit dans la lutte politique doit avoir quelque mérite, sinon il n'aurait pas réussi ». Plus loin dans cette lettre, il écrit : « Je doute que l'on puisse percer les problèmes de Carl Schmitt en le traitant comme un nazi. Il n'était probablement pas plus nazi que catholique ou démocrate. Il est plutôt un agnostique et un existentialiste sans principes comme Sartre », *in* Eric Voegelin, « Lettre adressée à Théo F. Morse le 18 novembre 1953 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 184.

1934 Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.*, p. 21.

1935 De même, l'interprétation de Giuseppe Duso, qui est manifestement la même que celle de Gontier, ne nous paraît pas pleinement convaincante. Dans cette recension, Voegelin cherchait davantage à défendre Schmitt face aux critiques dont il faisait l'objet qu'à le critiquer lui-même. Contrairement à ce qu'écrit Duso, Voegelin ne considère pas véritablement que « le travail critique mené par ce dernier [Schmitt] est dépouillé de sa valeur cognitive en ce qu'il n'est pas un observateur scientifique qui regarde la réalité politique de l'extérieur, mais qu'il se place au sein de cette même réalité », *in* Giuseppe Duso, « La crise de l'Etat comme forme juridique et la philosophie politique : Eric Voegelin et Carl Schmitt », *art. cit.*, p. 223.

1936 Cette lettre fut difficile à déchiffrer. En plus d'être manuscrite, elle a été écrite en *Sütterlin*, sorte de graphie un peu gothique héritée de Prusse très en vogue dans les années 1920. Sans l'aide de Ingeborg Stambke, qui a appris à lire cette écriture à l'école, et celle de Nathalie Charmette qui m'a mis en relation avec elle, il m'aurait été impossible d'accéder au contenu de cette lettre. J'en profite ici pour leur exprimer toute ma gratitude.

1937 Carl Schmitt, « Lettre adressée à Voegelin le 3 mars 1931 », *in Voegelin Papers,* box 33, folder 10, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

notion de politique (1932), exprime son admiration à l'égard de sa recension : « Aujourd'hui, il ne s'agit pour moi que de vous remercier pour votre critique exemplaire de clarté, de professionnalisme et de maturité. C'est la première fois que ma « Théorie de la Constitution » rencontre un tel commentateur et que je ressens le fait d'être critiqué par lui et de débattre avec lui comme un prolongement fructueux de la connaissance », « je me permets de répéter que c'est la première fois que je vois une critique qui m'inspire un tel respect, tant humain que professionnel ». Ces passages sont explicites et ne laissent aucun doute sur la réception positive par Schmitt de sa recension, ce qui semble à nouveau contredire l'analyse qui est fréquemment avancée. La fin de cette lettre confirme plus clairement encore l'étroite connexion intellectuelle entre les deux auteurs. Ces derniers ne partagent pas seulement un même antipositivisme mais aussi une même orientation scientifique, à savoir le retour vers une science politique concrète, ancrée dans la réalité historique qui, surtout, ne se réduit pas à la froideur abstraite d'une science du droit purement formelle : « Peut-être verrez-vous dans mon nouveau livre que je m'efforce encore de promouvoir votre domaine, la science politique ».

664. Cette proximité intellectuelle entre les deux auteurs nous semble dès lors difficile à nier et impossible à occulter. D'autant plus que les dernières lignes de sa recension mettent en exergue le sens aigu de la réalité politique de Schmitt qui a réussi à rompre avec la façon traditionnelle de traiter de l'Etat uniquement en tant que phénomène juridique, ouvrant ainsi une perspective nouvelle pour traiter de la totalité de l'expérience de l'Etat[1938]. D'ailleurs, comme le souligne Claus Heimes, Voegelin a toujours eu une haute estime pour le travail scientifique de Schmitt[1939], même si après la seconde guerre mondiale, il l'admettait plus facilement dans ses correspondances privées[1940] que dans ses publications scientifiques qui, quant à elles, évitèrent soigneusement de le mentionner.

b. L'utilisation du cadre conceptuel de Carl Schmitt dans *Der autoritäre Staat*

[1938] Eric Voegelin, recension de « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt » (1931), *art. cit.*, p. 66.

[1939] Claus Heimes, « Antipositivistische Staatslehre – Eric Voegelin und Carl Schmitt zwischen Wissenschaft und Ideologie », *art. cit.*, p. 9.

[1940] Il termine sa lettre adressée à Théo F. Morse (déjà citée) en qualifiant Schmitt de « plus grand scientifique politique de sa génération, pas seulement en Allemagne, mais aussi internationalement », *in* Eric Voegelin, « Lettre adressée à Théo F. Morse le 18 novembre 1953 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 184. Ou encore, dans une lettre adressée à Robert B. Heilman le 14 mars 1954, Voegelin écrit : « Kelsen m'a écrit récemment et m'a dit qu'il a passé plusieurs mois à étudier mon livre [*La Nouvelle Science du Politique*] et a mis au point une critique longue, formidable et dévastatrice. Avant de la publier, probablement sous forme de livre, même s'il n'en est pas encore sûr, il souhaite me l'envoyer pour avoir mes commentaires. Il arrivera bientôt. Il avait déjà fait une fois un massacre en grande pompe, il y a plus de vingt ans, de Carl Schmitt – qui est probablement le meilleur scientifique politique encore en vie aujourd'hui. Donc je suis en très bonne compagnie », *in* Charles R. Embry (ed.), *Robert B. Heilman and Eric Voegelin. A Friendship in Letters 1944-1984*, *op. cit.*, p. 137.

665. Dans une lettre adressée au Comte Ferdinand Czernin le 10 novembre 1941, Voegelin fait un rapide résumé du problème de la « légalité » qu'il a abordé dans son livre *Der autoritäre Staat* (1936). Cette lettre a le mérite d'être on ne peut plus explicite sur l'étroite connexion de son approche juridico-politique avec celle de Schmitt : « la légalité formelle d'un gouvernement n'a aucun rapport avec sa légitimité. Un gouvernement peut être légal et cependant illégitime ; et la fondation révolutionnaire d'un gouvernement, rompant avec toutes les règles juridiques, ne vicie pas son statut en tant que gouvernement légitime. En cela, je suis en accord avec le national-socialiste Carl Schmitt ainsi qu'avec le républicain français Maurice Hauriou »[1941].

666. C'est dans le chapitre sept de l'*Etat autoritaire* que Voegelin examine la transition constitutionnelle autrichienne de mars 1933 à mai 1934 à l'aide de l'opposition conceptuelle schmittienne entre « légalité » et « légitimité ». Si le concept de « légalité » permet selon Kelsen de concevoir l'existence ou la non existence d'un *continuum* juridique, Voegelin nie sa pertinence et retient le concept de « légitimité » pour défendre le bien-fondé du passage de la Constitution démocratique de 1920-1929 à la constitution autoritaire de 1934, alors même que la procédure de révision constitutionnelle n'a pas été respectée.

667. Voegelin commence par expliquer que, dans la configuration kelsénienne, la continuité d'un ordre juridique est préservée à la seule condition que le changement constitutionnel se fasse selon les formes prévues par la Constitution elle-même, et cela même si la Constitution change profondément la forme de son gouvernement (de la monarchie à la république ou de la démocratie parlementaire à la dictature). *A contrario*, si deux formes de gouvernement matériellement identiques se succèdent l'une l'autre sans respecter la procédure constitutionnelle, il y a pour Kelsen dans cette « violation de la Constitution » une rupture dans le continuum juridique, une « révolution » d'un point de vue juridico-logique[1942]. Pour Voegelin, une telle conception de la continuité ou de la discontinuité d'un ordre juridique est du pur non-sens : « Si nous prenons la théorie pure du droit au mot, il n'y a pas plus de connexion entre un « Etat avant la révolution » et le même « Etat après la révolution » qu'entre un de ces Etats et tout autre Etat d'une autre période de l'histoire et d'un autre continent »[1943]. C'est pourquoi il considère que la théorie kelsénienne repose, comme nous le verrons par la suite, sur ce qu'il nomme des « dogmes métaphysico-positivistes »[1944] et une

[1941] Eric Voegelin, « Lettre adressée au Comte Ferdinand Czernin le 10 novembre 1941 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 311. Nous verrons ultérieurement l'importance de l'institutionnalisme de Maurice Hauriou pour la pensée de Voegelin, non seulement dans l'*Etat autoritaire* mais aussi dans sa *Nouvelle Science du politique* (voir *infra*). Pour le moment, il s'agit simplement de mettre en lumière la place cardinale qu'occupe l'articulation des concepts schmittiens dans sa critique de la théorie pure du droit ainsi que dans sa défense de l'Etat autoritaire autrichien.

[1942] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *in* Coll. Works, Volume 4, *op. cit.*, p. 213.

[1943] *Ibid*, p. 214.

[1944] *Idem*.

« idéologie du devoir-être »[1945] qui consistent à faire de la norme juridique un « fétiche » et à ne plus examiner sa légitimité *per se*[1946].

668. Même si Kelsen ne s'est jamais vraiment préoccupé du concept de « légitimité », Voegelin lui reproche dans la théorie pure du droit de l'identifier, ou plutôt de le réduire, à son concept de « légalité ». Pour fonder la critique de cette réduction, qui consiste à ne considérer légitime que ce qui est légal, Voegelin s'appuie sur Carl Schmitt et sa dénonciation de l'« Etat législatif » (*Gesetzgebungsstaat*)[1947]. Le juriste allemand écrit en effet dans *Legalität und Legitimität* (1932) que dans un Etat législatif-parlementaire, « des mots tels que « légitimité » ou « autorité », lorsqu'ils sont encore utilisés, ne le sont que comme expressions de la légalité ou comme quelque chose qui en dérive »[1948]. En fait, tous deux reprochent à la démocratie parlementaire de leur époque et à la théorie pure du droit de Kelsen qui la sous-tend, de croire dans le caractère obligatoire des normes juridiques par le simple fait qu'elles sont formellement édictées par le parlement dont la volonté est identifiée à celle du peuple, ce qui revient à confondre la légitimité avec la légalité, à croire en la congruence de la justice et du droit positif[1949]. Voegelin estime également que dans un Etat législatif-parlementaire, une telle croyance est fondée sur l'idée que le peuple est homogène, soit l'identité entre les gouvernants et les gouvernés, et bon par nature. C'est la condition *sine qua non* pour que le peuple se soumette volontairement à la règle de droit (la légalité) : avoir la conviction que celle-ci soit juste (légitime) et qu'elle émane de lui (homogénéité). On voit bien que Voegelin suit ici de manière serrée la pensée de Schmitt qui écrivait peu ou prou la même chose : « suivant les présupposés de la démocratie, un peuple homogène offre de par sa nature une garantie du caractère juste et raisonnable de la volonté qu'il exprime. Aucune démocratie n'existe sans présupposer que le peuple est bon et que, par conséquent, sa volonté suffit »[1950].

669. Toutefois, Voegelin estime que cette croyance dans l'identité de la légitimité et de la légalité perd de sa force une fois que ces présupposés démocratiques sont ébranlés, comme c'est le cas selon lui avec l'apparition des Etats pluralistes en Europe centrale où le peuple n'est désormais plus homogène mais divisé en des groupes séparés, des partis, qui aussitôt arrivés au pouvoir cherchent à s'y maintenir légalement de manière permanente en supprimant la chance pour les autres partis d'y accéder eux aussi[1951]. C'est ainsi que Voegelin écrit que « dans l'Etat pluraliste des

---

1945 *Ibid*, p. 215.

1946 *Ibid*, p. 216-217.

1947 *Ibid*, p. 218.

1948 Carl Schmitt, *Légalité et légitimité* (1932), *op. cit.*, p. 44-45.

1949 Comme l'écrit Carl Schmitt : « l'harmonie préétablie et la coïncidence présumée entre droit et loi, justice et légalité, matière et procédure dominent la pensée de l'Etat législatif jusqu'en ses moindres détails », *Ibid*, p. 56.

1950 *Ibid*, p. 61.

1951 Comme l'écrit Schmitt : « Celui qui dispose des 51% peut rendre illégaux les 49% restants. Il peut refermer derrière lui, de manière légale, la porte de la légalité par laquelle il est entré et traiter les partis politiques rivaux, qui peut-être frappent déjà avec leurs bottes contre la porte close, comme de vulgaires criminels », *Ibid,* p. 67.

partis, la « légalité » a perdu son sens d'« harmonie préétablie » de justice et de droit et devient une simple forme dépourvue de toute substance »[1952]. Bref, si l'Etat législatif est caractérisé par la croyance en la congruence entre la légitimité et la légalité, lorsqu'il se transforme en un Etat de partis, cette croyance vole en éclats si bien que la « légalité » se sépare ostensiblement de la « légitimité » au point de devenir son opposé[1953].

670. En cela, Voegelin considère qu'aussi bien la légitimité légale-rationnelle de Max Weber que la théorie pure du droit de Kelsen sont des tentatives « pour rationaliser le symptôme de désintégration de la « légalité » » au sein des Etats pluralistes même si, en réalité, elles n'ont réussi qu'à rendre incompréhensible l'identification opérée à ses yeux par Kelsen entre la légalité et la légitimité[1954]. Là aussi, son analyse est la même que celle de Schmitt qui, sans citer directement Kelsen, le visait probablement lorsqu'il estimait que face à cet effondrement des présupposés de l'Etat législatif-parlementaire, la solution qui a été trouvée fut de « s'accrocher à un concept de loi fonctionnaliste, formel et absolument « neutre par rapport aux valeurs », dans l'espoir de sauver le système de légalité »[1955].

671. Etant donné cet emprunt massif à la pensée de Schmitt, il est bien normal que Voegelin écrive à son sujet qu'il « a rendu au problème de la « légalité » son fond institutionnel et en cela a fait plus que la sociologie des chances de Max Weber et le positivisme métaphysique de Kelsen »[1956]. Au lieu de tenir compte exclusivement des normes juridiques pour percer le problème de la continuité du droit, Voegelin estime qu'il faut apprécier « les problèmes de « substance », de volonté de l'institution d'une constitution, du sujet de la volonté (*Willensträger*), des pouvoirs politiques, de la confrontation entre eux, de l'élimination de l'un par l'autre, du pouvoir qui rend une situation « normale » à tel point qu'elle peut ensuite être faite « norme » »[1957]. En d'autres termes, la « légalité » de la théorie formaliste du droit de Kelsen est inapte à comprendre réellement sur quoi repose la continuité d'un ordre juridique ; c'est pourquoi il est nécessaire de se tourner vers une théorie politique plus substantielle qui prend en considération de façon distincte la « légitimité » politique.

672. Voegelin justifie la transition constitutionnelle de la constitution démocratique de 1920-1929 à la constitution autoritaire de 1934 en se fondant sur des arguments de « légitimité » plutôt

---

1952 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 220.

1953 *Idem*.

1954 *Ibid*, p. 221.

1955 Carl Schmitt, *Légalité et légitimité* (1932), *op. cit.*, p. 62.

1956 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 221.

1957 *Ibid*, p. 214.

que de « légalité »[1958]. Pour lui, la position d'un dirigeant politique ne résulte pas d'une règle de droit mais est « légitimée quand sa relation à une institution est celle de représentation »[1959]. Ainsi, Voegelin estime qu'il ne faut pas essayer de légitimer le nouveau régime autoritaire autrichien en cherchant coûte que coûte à établir une continuité juridique avec la constitution démocratique précédente[1960]. Une telle tentative est vouée à l'échec car elle repose sur des présupposés métaphysico-positivistes qui ne permettent de percevoir la légitimité politique qu'à travers le prisme étroit et déformant de la légalité. Pour Voegelin, le nouveau gouvernement fédéral est légitime malgré l'absence de continuité juridique avec la constitution précédente. Il est devenu légitimement le législateur suprême et l'auteur de la constitution pour l'Autriche car il s'est imposé comme tel et était soutenu « par le *consentement coutumier* de la population »[1961]. On peut souligner la faiblesse de l'argumentation de Voegelin qui a principalement recours à des arguments d'autorité. A titre d'exemple, il affirme que les mesures adoptées par le nouveau gouvernement autoritaire sont valides et constitutionnelles. Il n'y a pas eu d'erreur d'interprétation puisque le droit constitutionnel applicable ne correspond à rien d'autre qu'à la compréhension que s'en fait le nouveau gouvernement. Dès lors, « la science n'a rien d'autre à faire qu'à enregistrer ce fait historique » [1962], soit l'idée ici exprimée d'une soumission de la science au pouvoir politique.

673. Tout ceci dévoile assez explicitement que Voegelin partageait avec Schmitt une même *Weltanschauung* autoritaire. Les deux s'opposaient à la démocratie parlementaire et promouvaient ouvertement un exécutif fort. Certes, on ne peut pas percevoir chez Voegelin le même glissement que chez Schmitt vers une radicalisation de sa vision du monde autoritaire, car jamais il ne s'est rallié comme lui au régime national-socialiste. Toutefois, ce n'est pas pour autant qu'il faut nier ou maquiller la parenté intellectuelle qui existait entre eux. On peut comprendre que l'objectif fut pendant longtemps de ne pas faire tomber Voegelin – dont la pensée est bien moins connue que celle de Schmitt et mérite à plus d'un titre d'être (re)découverte – dans un même discrédit. Mais, il est important d'expliquer clairement que la vision du monde de Voegelin n'était pas celle d'un démocrate, défenseur du régime autoritaire autrichien pour des raisons uniquement pragmatiques, mais celle d'un penseur foncièrement attiré par la pensée conservatrice et l'autoritarisme politique. A ce propos, dans son « Historical Commentary on the Period » traduit dans l'édition américaine de l'*Etat autoritaire*, Erika Weinzierl est embarrassée et doit admettre que Voegelin, « ce conservateur brillamment doué », a fait usage des analyses de Schmitt et de ses critiques de la démocratie et de

---

1958 Nous traiterons ultérieurement dans le détail les justifications à cette transition constitutionnelle évoquées par Voegelin. Ce sera l'occasion de montrer que la controverse entre Kelsen et Voegelin se matérialise de manière paradigmatique au sein des deux constitutions autrichiennes successives suivantes : la constitution démocratique de 1920 élaborée en grande partie par Kelsen et la constitution autoritaire de 1934 dont Voegelin a défendu la légitimité.

1959 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 223.

1960 On retrouve aussi cette idée chez Schmitt, chapitre 8 « Le pouvoir constituant », *in Théorie de la constitution* (1928), *op. cit.*, p. 211-223.

1961 *Ibid*, p. 235.

1962 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 234-235.

la République de Weimar, « bien qu'opposant sans relâche au national-socialisme »[1963]. Elle reconnaît là une erreur ou une faute de sa part, même si la même fut commise par « beaucoup de conservateurs honorables ennemis du national-socialisme »[1964] en cherchant à remplacer un mal par un autre.

3°) La critique sans concession de la théorie pure du droit dans l'*Etat autoritaire* (1936)

674. Dans le chapitre six de l'*Etat autoritaire*[1965], Voegelin consacre une cinquantaine de pages à la théorie du droit de son ancien directeur de thèse telle qu'il l'avait formulée deux ans auparavant dans la première édition de sa *Reine Rechtslehre : Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik* (1934). Son examen critique se poursuit également dans le chapitre sept relatif à la transition constitutionnelle de mars 1933 à mai 1934[1966].

675. Dans ces chapitres, sa critique atteint sa forme définitive. C'est là que Voegelin a développé son explication la plus approfondie et la plus exhaustive avec la théorie pure du droit. On y retrouve l'ensemble des arguments critiques de ses essais antérieurs[1967] et, en même temps, les objections qu'il formule vont bien au-delà étant donné la radicalité et la systématicité de son opposition[1968]. C'est aussi dans cet ouvrage que son vocabulaire critique de la théorie pure du droit se fixe[1969]. Notons par ailleurs que Voegelin se réfère à une littérature secondaire conséquente et explique que son analyse est connectée en des points essentiels à celles de Erich Kaufmann,

---

1963 Erika Weinzierl, « Historical Commentary on the Period », *in* Coll. Works, Volume 4, *op. cit.*, p. 29.

1964 *Ibid*, p. 30.

1965 Eric Voegelin, « *Die reine Rechtslehre Kelsens und das Problem einer österreichischen Staatslehre* », *in Der autoritäre Staat* (1936), *op. cit.*, p. 102-149 ; Eric Voegelin, « Kelsen's Pure Theory of Law and the Problem of an Austrian Theory of the State » *in The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 163-212.

1966 Eric Voegelin, « *Der Verfassungsübergang (März 1933 bis Mai 1934)* », *in Der autoritäre Staat* (1936), *op. cit.*, p. 149-181 ; Eric Voegelin, « The Constitutional Transition (March 1933 to May 1934 », *in The Authoritarian State* (1936), *op. cit*, p. 213-248.

1967 Il fait d'ailleurs référence, dans sa première note de bas de page consacrée à la bibliographie, à ses écrits antérieurs sur la théorie pure du droit : « Reine Rechtslehre und Staatslehre » (1924), « Kelsen's Pure Theory of Law » (1927), « Die Souveränitätslehre Dickinsons und die Reine Rechtslehre » (1928), « Die Einheit des Rechts und das soziale Sinngebilde Staat » (1930), *Rasse und Staat* (1933), *in* Eric Voegelin *Der autoritäre Staat* (1936), p. 103-104 ; Eric Voegelin, *The Authoritarian State,* p. 164-165.

1968 Dans une lettre adressée à Talcott Parsons le 3 septembre 1941, Voegelin écrit : « j'étais moi-même considéré comme une sorte de monstre bizarre, pratiquement un fasciste, par mes amis ayant des convictions kelséniennes radicales (en 1936, j'étais furieux et j'ai mis en pièces la théorie pure du droit dans mon *Autoritäre Staat* », Peter Brickey Lequire et Daniel Silver (ed.), « Talcott Parsons and Eric Voegelin, "Correspondence, 1940-1944" », *art. cit.*, p. 40. Voir aussi : Eric Voegelin, « Lettre adressée à Talcott Parsons le 3 septembre 1941 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 291.

1969 Ce sera par exemple exactement le même vocabulaire critique qui sera employé neuf ans plus tard dans sa recension de la *Théorie générale du droit et de l'Etat* de Kelsen parue en anglais en 1945 *in* Eric Voegelin, « review of General Theory of Law and State, by Hans Kelsen, translated by Anders Wedberg, Twentieth Century Legal Philosophy Series, vol. 1, (Cambridge: Harvard University Press, 1945); The Pure Theory of Law, by William Ebenstein (Madison: University of Wisconsin Press, 1945) », *in* Louisiana Law Review 6, 1945, p. 489-492 ; ou *in* Coll. Works, Volume 13, *op. cit.*, p. 131-134.

Siegfried Marck, Carl Schmitt ainsi que Alexander Hold-Ferneck, Gustav Adolf Walz, Wilhelm Jöckel et Karl Larenz[1970]. Ces auteurs et Voegelin appartiennent effectivement à la même « communauté de lutte » contre le positivisme kelsénien, tout comme il est aussi possible de percevoir des affinités entre leurs conceptions méthodologiques – tout du moins avec certains d'entre eux[1971]. Ceci donne une idée du cadre intellectuel antipositiviste dans lequel Voegelin se situait et situait son approche de la théorie pure du droit[1972].

676. Mise à part une courte recension en 1945 de la *General Theory of Law and State*, c'est dans ce texte de 1936 que Voegelin se confronte pour la dernière fois ouvertement à l'œuvre de Kelsen. Par la suite, il continuera à contester violement ce que l'on pourrait considérer être les traits intellectuels caractéristiques de Kelsen : son néokantisme, son positivisme, son formalisme, son relativisme, etc. Toutefois, il ne fera plus directement référence à lui, que ce soit dans ses *Religions politiques* (1938), sa *Nouvelle Science du Politique* (1952) ou ses cinq volumes de *Ordre et Histoire* (1958-1985).

677. Suivant le découpage global de l'analyse qu'en fait Eckart Arnold, différents niveaux peuvent être distingués dans l'élaboration de sa critique. Le premier et principal niveau se situe au plan épistémologique. Voegelin consacre en effet l'essentiel de son argumentation à remettre en cause les fondements philosophiques de la théorie kelsénienne du droit, à savoir principalement la prétention à la pureté de sa méthode (a). Le second niveau se situe du point de vue interne à la théorie pure du droit. Il s'agit de mettre en évidence l'échec de l'entreprise de purification de sa théorie du droit (b). Le troisième niveau est historico-politique. Il revient pour Voegelin à concevoir la théorie pure du droit comme le symptôme d'un Etat et d'une administration typiquement autrichiens qui seront ensuite effacés avec l'établissement du régime autoritaire de Dollfuss et la

---

[1970] Eric Voegelin, *Der autoritäre Staat* (1936), *op. cit.*, p. 103 ; Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit*, p. 164.

[1971] Même si, comme le disait Rudolf Smend, « s'il y a une « communauté de lutte » contre le positivisme formaliste, ce refus n'impliquait pas le partage d'une même conception méthodologique », *in* Carlos Miguel Herrera, « Heinrich Triepel et la critique du positivisme juridique à Weimar », *art. cit.*, p. 102.

[1972] A titre d'exemple, Voegelin se réfère au livre de Alexander Hold-Ferneck (1875-1955), *Der Staat als Übermensch : zugleich eine Auseinandersetzung mit der Rechtslehre Kelsens* (1926) qui donna lieu à une réponse de Kelsen dans un article portant le même titre : *Der Staat als Übermensch* (1926) et à une contre-réplique de Hold-Ferneck dans un article intitulé *Ein Kampf ums Recht : Entgegnung auf Kelsens Schrift « Der Staat als Übermensch »* (1927). Dans cette controverse théorique avec Kelsen, Hold-Ferneck formulait une critique très acerbe et « sournoise » du formalisme juridique « débridé » de Kelsen, de son néokantisme et de ses implications politiques jugées dangereuses ; invitait à mener « campagne » contre sa théorie pure du droit ; et défendait à la place une conception sociologique du droit. Voir : Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, (1969), *op. cit.*, p. 43.; Antonino Scalone, *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Volume 12, Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Civil Law World, Tome 1 : Language Areas, ed. Enrico Pattaro et Corrado Roversi, Springer, 2016, p. 129-131.; Axel-Johannes Korb, *Kelsens Kritiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechts- Und Staatstheorie (1911-1934)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, p. 51-55 et p. 92-106. Notons par ailleurs pour l'anecdote que Hold-Ferneck, antisémite notoire, fit courir la rumeur avec Helfried Pfeifer, entre mars et juin 1938, que Voegelin était juif, ce qui lui occasionna des problèmes avec la Gestapo et eut pour conséquence de précipiter son départ pour les Etats-Unis. Voir : Eric Voegelin, « Lettre adressée à Wilhelm Rosenzweig le 9 avril 1963 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 462-463.

réalisation d'un Etat véritable au sens de Carl Schmitt[1973] (c). Par commodité, nous reprendrons dans le même ordre cette organisation mise en évidence par Eckart Arnold.

a. La critique épistémologique

678. Voegelin situe en premier lieu sa critique de la théorie pure du droit au niveau de ses présupposés philosophiques. Elle prend la forme d'une remise en cause de la scientificité dont la théorie kelsénienne se réclame en se prétendant « pure ». Voegelin qualifie ainsi la position de Kelsen de « métaphysique positiviste »[1974] ; expression qu'il présente comme l'apport analytique majeur de cette étude par rapport à ses travaux antérieurs relatifs à la théorie pure du droit[1975].

679. L'expression est curieuse. Elle joint deux mots qui sont généralement opposés l'un à l'autre. Le positivisme s'est en effet historiquement construit comme une récusation scientifique et rationnelle de la métaphysique, comme l'affirmation de son inexistence au sens où les problèmes discutés par les métaphysiciens – parce que situés « au-delà » de l'expérience sensible – ne sont que de faux problèmes. Par l'emploi de cette expression, qui pour Kelsen ne pouvait qu'être antithétique, l'intention de Voegelin est en fait de discréditer les prétentions scientifiques de Kelsen qui pense que son positivisme juridique s'est émancipé de la métaphysique alors qu'il en serait malgré lui largement dépendant. Comme l'écrivait Ferdinand Brunetière, « dans l'histoire de la philosophie, quand une doctrine se fonde sur les ruines d'une autre, il est arrivé plus d'une fois qu'elle en fit servir les débris à la construction de son propre édifice »[1976]. C'est un peu dans cet esprit que Voegelin tente ici de révéler l'héritage métaphysique du positivisme juridique de Kelsen.

680. Le terme « métaphysique » accolé au positivisme juridique de Kelsen est, dans ce livre, compris péjorativement, par opposition à la science. On peut imaginer que cette expression fut choisie par Voegelin avant tout pour sa dimension polémique ou provocatrice car, partout ailleurs dans son œuvre, le terme « métaphysique » n'a aucune connotation négative. Au contraire, sa vie durant il a essayé de réhabiliter la tradition métaphysique et théologique au cœur même de la science politique. En qualifiant le positivisme juridique de Kelsen de métaphysique, il cherche ainsi, semble-t-il, à créer la polémique, d'autant plus que Kelsen était connu pour être l'un des adversaires les plus obstinés à toute pensée métaphysico-religieuse. Pourtant, il ne provoqua aucune réaction de la part de Kelsen[1977]. Il est vrai que la vente de ce livre fut interrompue par les nationaux-socialistes

[1973] Eckart Arnold, « Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens », *art. cit.*, p. 526.

[1974] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 163.

[1975] *Ibid*, note 1, p. 165.

[1976] Ferdinand Brunetière, « La Métaphysique positiviste », *in Revue des Deux Mondes*, 5e période, tome 11, 1902, p. 578.

[1977] Dans une lettre adressée à Hans Kelsen le 7 mars 1954 au sujet de la réplique que préparait Kelsen à La *nouvelle science du politique* (1952), Voegelin écrit : « Vous pouvez bien imaginer la grande excitation avec laquelle j'anticipe

deux ans après sa publication, lors de l'occupation de l'Autriche, et qu'au moment de la conquête de Vienne par les Russes, une bombe tomba sur la maison d'édition Springer si bien que la totalité des stocks de cet ouvrage fut brûlée, ce qui selon Voegelin explique qu'il « ne retint pas l'attention à l'époque ni par la suite »[1978]. Toutefois, il est difficile d'imaginer que Kelsen n'eut pas connaissance de cet ouvrage étant donné la place que Voegelin lui consacre. D'autant plus que Voegelin reconnait dans son autobiographie que « cette section [lui] occasionna des ennuis avec Kelsen » et que « par la suite, [ses] relations avec [lui] ne furent plus jamais les mêmes »[1979]. Dès lors, le silence de Kelsen peut davantage être interprété comme une forme de condescendance probablement teintée de mépris à l'égard de son ancien doctorant.

681. Quelques décennies plus tôt, Ferdinand Brunetière avait déjà utilisé l'expression de « métaphysique positiviste ». Par celle-ci, il cherchait à établir l'existence d'une connexion intrinsèque bien qu'insoupçonnée entre le positivisme et la métaphysique. C'est pourquoi il jugeait tout à fait normal que le positivisme de Comte ou de Spengler se soit finalement couronné d'une métaphysique : « c'est qu'il y avait, au fond et par-delà l'apparence, une métaphysique impliquée dans les affirmations premières de leur positivisme. […] Ils ont laissé leurs principes produire d'eux-mêmes leurs conséquences »[1980]. Mais quelle est alors pour Voegelin la métaphysique qui se trouverait contenue à la racine du positivisme juridique kelsénien ?

682. Pour Voegelin, le refus positiviste de la métaphysique est encore de la métaphysique. Comme il l'écrit dans la *Nouvelle Science du Politique* (1952), « le tabou positiviste à l'égard de la métaphysique »[1981] est d'une certaine manière observé religieusement, à tel point que « la pensée positiviste dev[r]ait être déterminée comme une variante de théologisation »[1982]. En fait, pour Voegelin, on ne peut pas échapper à la métaphysique ni à la religion. On retrouve en toile de fond la thèse transversale dans l'œuvre de Voegelin qu'il avait déjà formulée dans *Race et Etat* (1933) et qu'il explicitera dans les *Religions politiques* (1938) : la modernité est empreinte malgré elle d'une religiosité dévoyée parce que séculière, orientée vers l'ici-bas plutôt que vers l'au-delà, vers l'immanent ou l'intramondain (les totalitarismes) plutôt que vers le transcendant ou le supramondain (Dieu).

---

votre manuscrit critique. Non seulement parce que c'est un honneur académique du plus haut niveau qu'un livre soit considéré par vous comme étant digne d'un traitement critique approfondi, *mais aussi parce que c'est la première fois, pour autant que je sache, que vous avez fait un commentaire formel sur l'un de mes travaux* » (nous soulignons en italique), *in* Eric Voegelin, « Lettre adressée à Kelsen le 7 mars 1954 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 214.

1978 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 87.

1979 *Ibid*, p. 86.

1980 Ferdinand Brunetière, « La Métaphysique positiviste », *art. cit.*, p. 580.

1981 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique, une introduction* (1952), *op. cit.,* p. 58.

1982 *Ibid,* p. 63.

683. Aussi, loin de présenter les caractéristiques d'une théorie *pure*, Kelsen serait en réalité prisonnier de présupposés et de dogmes métaphysiques repris en particulier au courant néo-kantien. Voegelin interprète donc le système de Kelsen comme positiviste *et* métaphysique car, d'un côté « Kelsen ne tient pas compte des manifestations historiques et sociales de l'esprit humain mais, de l'autre, fait une exception majeure à cette dénégation : la norme légale »[1983]. En utilisant le vocabulaire que Voegelin a développé ultérieurement, on pourrait dire qu'il reproche à la théorie pure du droit d'être une pensée typiquement moderne qui sacralise la norme formelle dans un dogme « intramondain » par lequel elle se coupe des autres éléments constitutifs du phénomène étatique, en premier lieu l'expérience que les hommes font de la « réalité transcendante ». Pour lui, c'est l'influence de l'école néo-kantienne qui en est responsable. C'est elle qui a réduit abusivement la philosophie critique à une théorie de la connaissance. Or, la philosophie de Kant n'est pas seulement une critique destructrice de la métaphysique, elle est aussi une entreprise de sauvetage de ses objets traditionnels (la liberté, l'immortalité de l'âme, etc.) par leur rattachement à la raison pratique, c'est-à-dire à la morale. Voegelin oriente alors sa critique vers les présupposés épistémologiques néokantiens de Kelsen.

684. Il qualifie ces présupposés de « composantes idéologiques de la théorie pure du droit »[1984]. Tout comme Kelsen, Voegelin lutte aussi contre « l'idéologie » et la rejette en dehors du champ de la science. Mais, bien évidemment, le terme « idéologie » n'a pas le même sens pour les deux auteurs. On pourrait même dire qu'ils en donnent un sens totalement opposé. D'un côté, Kelsen voit dans la méthodologie néokantienne le moyen pour déterminer scientifiquement son objet d'étude en excluant tout ce qui n'en relève pas, c'est-à-dire la psychologie, la sociologie, l'histoire, la morale, la théologie, les idéologies politiques[1985]. De l'autre, Voegelin considère que c'est la méthodologie néokantienne qui constitue une idéologie « en déterminant le champ d'une science en vertu de la méthode utilisée pour son exploration – en l'occurrence, la logique du système juridique » [1986], et en procédant à l'élimination de certains aspects de la réalité (comme la morale et la religion). Ce qui est frappant ici, c'est que le concept d'« idéologie » apparaît n'être rien de plus qu'une coquille vide puisqu'il est rempli d'un contenu différent voire opposé. En ce sens, le terme « idéologie » peut avant tout être compris comme un « concept polémique » dont le but est de disqualifier la *pensée de l'autre* par opposition à la sienne propre[1987].

1983 Gilbert Weiss, « Editor's introduction », *in* Coll. Works, Volume 4, *op. cit.*, p. 7.

1984 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 46.

1985 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 2.

1986 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 47-48.

1987 « L'idéologie est toujours un concept polémique. Elle n'est jamais assumée en première personne ; c'est toujours l'idéologie de quelqu'un d'autre. Même lorsqu'on l'entend en un sens plus faible, l'idéologie est quand même le tort de l'autre. Personne ne se reconnaît jamais comme pris dans l'idéologie », *in* Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (1986), trad. de l'anglais (Etats-Unis) par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, Seuil, Paris, 1997, p. 19.

685. Pour bien comprendre cette controverse, il faut toujours garder à l'esprit la différence profonde de leurs méthodes scientifiques. Cette différence découle de définitions contradictoires entre ce qu'ils considèrent comme « scientifique » et les « idéologies » qu'ils prétendent tous les deux combattre. Pour le dire simplement, ce qui est « scientifique » pour Kelsen ne peut pas être métaphysique sans devenir une pseudoscience ou une idéologie ; alors que pour Voegelin, ce qui est « scientifique » ne doit pas être dissocié de la « vraie » métaphysique (orientée vers la transcendance) au risque de devenir une « idéologie » ou une « fausse » métaphysique, corrompue par le processus d'immanentisation ou de sécularisation. En d'autres termes, ce qui est scientifique pour l'un peut seulement être idéologique pour l'autre, puisque chacun d'eux donne un sens différent à ce qui est scientifique. Le rejet par Kelsen de la métaphysique le conduit à adopter une approche positiviste et formaliste du droit et des régimes politiques. Voegelin rejette quant à lui la position de Kelsen, il critique son rejet de la métaphysique, et accuse les positivistes d'être responsables d'une détérioration scientifique en ne prenant pas en compte la dimension métaphysique ou transcendante de l'homme. Comme nous l'avons déjà exposé, cette différence peut être méthodologiquement analysée en ayant recours à la dualité classique entre les Lumières et le Romantisme. Il est clair que si Kelsen s'inscrit (explicitement) dans la tradition du rationalisme des Lumières, du néokantisme et du positivisme ; Voegelin, quant à lui, suit (plus implicitement) la tradition romantique, métaphysique et théologique.

686. La dimension idéologique de la théorie de Kelsen, Voegelin l'illustre notamment dans ce qu'il nomme son « système des concepts métaphysiques de lutte (*Kampfbegriffe*) »[1988]. Par cette expression, il veut montrer qu'en se fondant sur l'exigence néokantienne de pureté de la méthode, Kelsen a développé des concepts qui lui permettent « d'attaquer et de détruire en principe toutes les tentatives théoriques qui se détournent de la théorie pure du droit »[1989]. A partir de sa prémisse néokantienne, il parvient à exclure de sa théorie de l'Etat, comprise uniquement en tant que théorie normative du droit, l'ensemble des objets à l'exception de l'objet « droit » et de faire de la sociologie, le réceptacle des objets qu'il a écartés. Il observe également que les problèmes qu'il ne veut pas traiter dans sa théorie pure du droit, Kelsen les dégrade en les qualifiant de *pseudo-problèmes* (*Scheinproblem*) – tout comme le faisaient à la même époque les membres du cercle de Vienne. Il lui arrive aussi souvent de les qualifier d'*idéologies*. Voegelin écrit par exemple que « partout où apparaissent les énoncés concernant la réalité des substances des personnes ou des Etats, Kelsen les attaque en tant qu'idéologies »[1990]. Parfois encore, il les appelle des *postulats éthico-politiques* ou *énoncés non-scientifiques*. Avec de telles « armes », Voegelin estime que Kelsen empêche toute discussion rationnelle sur la réalité de l'Etat qui s'écarterait du cadre de sa théorie pure du droit[1991].

[1988] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 177.

[1989] *Ibid*, p. 178.

[1990] *Idem*.

[1991] « le chercheur qui examine les problèmes de la théorie de l'Etat d'une manière qui n'entre pas dans le cadre délimité par Kelsen doit supporter d'entendre (1) que ses préoccupations n'ont pas leur place dans la théorie de l'Etat et

687. Selon Voegelin, de tels « concepts métaphysiques de lutte » ont d'ailleurs comme fonction de prémunir la théorie pure du droit de toute réfutation, de la rendre imperméable à toute critique. Voegelin semble ainsi dire que ce n'est pas une attitude vraiment scientifique. « En tant que psychologue perspicace, Kelsen notait que « l'opposition à la théorie pure du droit frôlait la haine » ; mais fidèle à sa métaphysique positiviste, il attribue cette haine au fait que la théorie pure du droit interfère avec l'idéologie et les intérêts personnels de ses opposants »[1992]. On pourrait même oser le rapprochement avec la théorie d'un auteur auquel il s'est pourtant souvent confronté avec violence : Karl Popper, pour qui un énoncé scientifique doit accepter d'être contredit, sa réfutabilité étant le critère de la scientificité, si bien que la psychanalyse et le marxisme ne sont pas pour lui des sciences puisqu'elles disqualifient d'office tout énoncé contradictoire. Sans faire de la « falsifiabilité », comme Popper dans *The Logic of Scientific Discovery* (1934)[1993], le critère de démarcation entre le scientifique et le non scientifique, Voegelin semble voir dans les « concepts métaphysiques de lutte » qu'emploie Kelsen des procédés idéologiques impropres à la recherche scientifique.

688. Voegelin reproche donc à la théorie pure du droit d'être unilatérale, étroite et d'exclure tous les domaines du réel qui n'entrent pas dans son cadre et que Kelsen discrédite par le terme d'idéologie. Certes, Kelsen a l'habileté de présenter cette restriction comme « une purification » en lui donnant « un air de force scientifique »[1994], mais aux yeux de Voegelin, il s'agit plutôt d'« un appauvrissement considérable »[1995]. Cet appauvrissement est dû principalement au fait que la théorie pure du droit rejette en dehors du champ de la science, « toutes les présuppositions concernant le contenu des normes »[1996]. Autrement dit, la théorie pure du droit élimine les questions relatives au fondement ontologique (*Seinsgrundlagen*) des normes. C'est même comme l'écrit Sandro Chignola une entreprise de « déontologisation complète de la réalité »[1997], dans la mesure où « son fondement ultime ne se trouve pas dans la *réalité elle-même*, […], mais dans l'acte constitutif d'un sujet transcendantal de connaissance »[1998]. En fait, Voegelin reproche à Kelsen son abstraction,

appartiennent à la sociologie ; (2) qu'il perd son temps à des passe-temps inutiles, des « pseudo-problèmes », au lieu de réaliser une quelconque sorte de travail scientifique de valeur ; (3) que ses efforts sont fondés sur une idéologie qui – pour des motifs non pertinents, tel que défendre l'ordre social capitaliste ou plaire à un parti politique – réclame bruyamment être la réalité ; et que finalement (4) il n'a pas sa place dans la science, puisque tout ce qui provient de sa plume doit être considéré comme étant une construction scientifiquement non pertinente faite de « postulats éthico-politiques » », *Ibid*, p. 179.

1992 *Idem*.

1993 Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique* (1934), trad. de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, préface de Jacques Monod, Payot, Paris, 1973, 480p.

1994 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 210.

1995 *Ibid,* p. 169.

1996 *Ibid*, p. 180.

1997 Sandro Chignola, « "Fetishism with the norm" and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and "Rechtswissenschaft" (1924-1938) », *art. cit.*, p. 60.

1998 Gilbert Weiss, « Editor's introduction », *in* Coll. Works, Volume 4, *op. cit.,* p. 5.

c'est-à-dire le fait de séparer par la pensée ce qui se présente mélangé dans la réalité. Ce reproche le conduit ultimement à rejeter la séparation entre ce qui est et ce qui doit être (domaines toujours mélangés dans la réalité), c'est-à-dire la dualité *Sein/Sollen* sur laquelle repose la pureté méthodologique de Kelsen.

689. Contrairement à ce que pensent les néokantiens, Voegelin estime que l'objet de la connaissance n'est pas constitué en premier lieu par le sujet connaissant mais qu'il résulte de relations préanalytiques ou ontologiques. La réalité du droit ne peut pas être saisie à travers un système de catégories *a priori* situé en dehors du monde car l'acte de perception de l'homme n'est pas confiné catégoriquement, il « est toujours placé dans un horizon d'être »[1999], dans une ouverture au monde et à la transcendance. L'objet de la connaissance – et en l'occurrence l'objet « droit » de la science de l'Etat de Kelsen – ne peut donc pas être saisi par une méthode de connaissance *a priori* qui l'isolerait des autres objets de connaissance (la morale, la sociologie, la religion, l'histoire, etc.). En d'autres termes, pour Voegelin, il n'est en aucune façon établi avec certitude qu'un objet de connaissance (ou un « secteur de l'être » pour reprendre l'expression de Voegelin) puisse être isolé des autres objets de connaissance[2000]. Si cela a peut-être fonctionné pour les sciences de la nature (la mécanique newtonienne par exemple), une telle supposition est « définitivement fausse » pour le domaine de l'être appelé *Etat*[2001]. C'est donc une erreur fondamentale de retirer du système de la science de l'Etat, comme Kelsen le fait, tous les objets de la connaissance à l'exception de l'objet « droit ».

690. En fait, Voegelin voit en Kelsen l'expression d'un réductionnisme et d'un « naturalisme » qui consistent à prendre les sciences de la nature comme modèle de scientificité pour les autres sciences, ce qui se traduit par la réduction des êtres humains et de leurs actes à des phénomènes naturels parmi d'autres. Il reproche donc aux néokantiens (et à Kelsen) d'avoir repris la méthode qui pour Kant s'appliquait à la science de la nature inorganique, comme la physique ou la chimie, et de l'avoir transposée aux sciences humaines. Bref, ils ont fait de la méthode des sciences de la nature la référence méthodologique pour toutes les sciences de sorte que l'exploration scientifique de la société suit désormais les mêmes principes méthodologiques que la physique mathématique[2002].

691. Pour lui, le responsable d'une telle dérive méthodologique n'est pas Kant lui-même, ce sont les néokantiens et les positivistes qui ont développé une fascination démesurée pour les

---

1999 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 168.

2000 Eckart Arnold, « Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens », *art. cit.*, p. 531.

2001 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.,* p. 169.

2002 *Ibid*, p. 166.

sciences de la nature et les progrès qu'elles ont accomplis, tout particulièrement dans le domaine de la technologie. D'ailleurs, Voegelin perçoit chez Kelsen une telle fascination. Quand celui-ci fait de sa théorie du droit une technique sociale[2003], c'est « par analogie à la technologie fondée sur notre connaissance de la nature »[2004]. Voegelin dénonce en fait le tournant fonctionnaliste en philosophie du droit qu'avait analysé le néokantien Siegfried Marck (1889-1957) dans son livre intitulé *Substanz und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie* (1925). Le titre de cet ouvrage faisait explicitement référence au livre de Ernst Cassirer *Substance et fonction* (1910) dans lequel il présentait l'évolution de la recherche scientifique qui, progressivement, a renoncé à connaître la substance profonde des hommes et s'est bornée à établir des relations fonctionnelles ou structurelles[2005]. Dans la lignée de Cassirer, Siegfried Marck montrait en effet que la philosophie du droit, en se calquant sur la méthode des sciences de la nature, avait écarté les problèmes de substance – c'est-à-dire les problèmes métaphysiques – ce qui avait eu pour conséquence de réduire l'Etat à un concept fonctionnel de droit[2006]. Or c'est justement cette réduction que Voegelin remet en cause ici.

692. Mais les idées de Kant ne préfiguraient pas une telle déviation. La preuve, des penseurs comme Fichte, Hegel, Kleist ou encore Heidegger et Jaspers sont parvenus à dériver de Kant des idées tout à fait différentes de celles des néokantiens et des positivistes[2007]. Comme le note Eckart Arnold, il semblerait bien que la critique voegelinienne du néokantisme kelsénien soit très influencée par Husserl, Heidegger et Jaspers. On peut effectivement percevoir chez Voegelin une certaine proximité de pensée avec les courants philosophiques qui subordonnent toujours plus fortement le sujet connaissant à l'Être et donnent la préférence aux considérations philosophiques vitales plutôt qu'à la théorie de la connaissance[2008].

693. Selon Voegelin, l'une des conséquences les plus regrettables de cette mutilation méthodologique de Kant, c'est que le positivisme de Kelsen conçoit l'homme uniquement comme un « être naturel » et qu'il ignore complétement sa dimension spirituelle[2009]. « Kelsen, [nous dit

---

2003 « b) *Le droit est une technique sociale*. […] La technique spécifique du droit, qui consiste, rappelons-le, à faire suivre un comportement humain tenu pour socialement nuisible d'un acte de contrainte considéré comme un mal, peut être utilisé en vue d'atteindre n'importe quel but social, car le droit n'est pas un but, mais un moyen. A ce point de vue le droit est une technique de contrainte sociale étroitement liée à l'ordre social qu'elle a pour but de maintenir », *in* Hans Kelsen, *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit* (1934), *op. cit.*, p. 63-64. Pour un article plus tardif sur ce point, voir aussi : Hans Kelsen, « The Law as a Specific Social Technique » (1941), *art. cit.*, p. 75-97.

2004 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.,* p. 167.

2005 Ernst Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept* (1910), *op. cit.*, 429p.

2006 Siegfried Marck, *Substanz und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie,* Tübingen*,* 1925, voir chapitre 7, 157p.

2007 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.,* p. 166.

2008 Eckart Arnold, « Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens », *art. cit.*, p. 532.

2009 On peut noter ici une grande proximité d'analyse avec le protestant conservateur Erich Kaufmann (1880-1972) dans son essai intitulé *Kritik des neukantischen Rechtsphilosophie* (1921) auquel Voegelin se réfère dans sa note de bas de page bibliographique. Comme le souligne Carlos Miguel Herrera, ce livre de Kaufmann peut être considéré comme « la première expression du rejet des fondements théorico-épistémologiques du kelsénisme à l'intérieur de la doctrine allemande de droit public – dans le cadre d'une critique générale de la philosophie néokantienne ». Le

Voegelin] est un positiviste au sens étroit du terme, il considère tout ce qui est mental et psychologique uniquement comme des épiphénomènes de la nature »[2010]. Autrement dit, en prenant les phénomènes naturels ou matériels pour la seule réalité véritable, Kelsen se rend coupable d'une forme de matérialisme ou de naturalisme qui l'empêche de percevoir l'importance des « liens spirituels » dans le champ de la théorie de l'Etat[2011]. Voegelin établit même un parallèle entre, d'un côté, la conception kelsénienne de l'homme en tant que phénomène strictement naturel et sa négation de la réalité de l'esprit (*Geistwirklichkeit*) de la personne humaine et, de l'autre, les théories biologiques de la race : « nous trouvons des prétentions similaires dans les mouvements particuliers en théorie raciale, dans la mesure où ils sont fondés dans la même pensée positiviste de la fin du XIXe siècle comme le sont certains traits de la conception du monde de Kelsen »[2012]. Il qualifie donc la théorie kelsénienne de « positiviste » parce qu'elle se trouve sous l'influence du principe néokantien d'unité méthodologique de la science. Kelsen appliquerait la logique des sciences naturelles au domaine des *Geisteswissenschaften*[2013] et se rendrait ainsi coupable d'une très grave erreur méthodologique.

694. Comment Kelsen aurait-t-il réagi à un tel reproche ? Même s'il n'a jamais répondu aux critiques adressées par Voegelin dans ce livre, on peut imaginer quelle aurait été sa réponse. Pour lui, ce n'est pas sa théorie du droit positif qui pêche par réductionnisme méthodologique, ce sont les théories sociologiques du droit et les théories du droit naturel. Ce sont elles qui succombent à un « naturalisme causaliste » dans la mesure où la valeur est comprise comme étant immanente à la réalité[2014]. Par exemple : la valeur de l'homme est bonne ou mauvaise par nature. Ainsi, « une théorie métaphysique du droit croit pouvoir trouver dans la nature un droit naturel »[2015]. Or, le positionnement de Kelsen est tout autre. Selon lui, il est impossible de connaître les valeurs absolues pour la simple raison qu'elles sont irrationnelles. Aucun discours scientifique ne peut donc être tenu à leur sujet. Il est seulement possible de constater leur existence. « Le fait qu'en réalité le gros poisson mange le petit poisson n'implique pas que le comportement du poisson est bon ou

projet est donc exactement le même que celui de Voegelin dans les chapitres 6 et 7 de L'*Etat autoritaire*. Par ailleurs, Voegelin partage des traits méthodologiques communs évidents avec Kaufmann : « Pour Kaufmann, le néokantisme est incapable, de par son penchant pour les formes pures de la pensée transcendantale, sans contenu et éloigné de l'expérience, de rendre compte des problèmes de la vie spirituelle, politique et sociale », *in* Carlos Miguel Herrera, « Heinrich Triepel et la critique du positivisme juridique à Weimar », *art. cit.*, p. 96-97. Voir aussi Stephen Cloyd, « Chapter 6 : Erich Kaufmann », *in Weimar : A Jurisprudence of Crisis*, Ed. Arthur Jacobson & Bernhard Schlink, University of California Press, Berkeley, 2002, p. 189-206: « Aveugle aux "valeurs spirituelles concrètes" qui façonnaient la réalité sociale, le néokantisme encourageait le mépris de telles valeurs d'une part et un relativisme désespéré de l'autre. Lorsque les valeurs concrètes ont été remplacées par l'abstraction, le résultat était "une théorie de la connaissance qui manque d'un concept de vérité, une psychologie sans âme, une philosophie du droit sans concept de droit et une éthique formelle de conviction sans un concept de moralité" », p. 191-192.

2010 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 174.

2011 *Ibid.*

2012 *Ibid*, p. 181.

2013 Gilbert Weiss, « Editor's introduction », *in* Coll. Works, Volume 4, *op. cit.,* p. 5.

2014 Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen, une introduction*, *op. cit.*, p. 29.

2015 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 106.

mauvais. Il n'y a pas d'inférence logique de l'« être » au « devoir-être », de la réalité naturelle à la valeur morale ou juridique »[2016].

695. D'où la distinction établie au fondement épistémologique de sa théorie pure du droit entre d'un côté les sciences de la nature dont l'objet est le domaine des faits (le *Sein*) et qui est décrit par la relation de cause à effet, c'est-à-dire grâce au principe de causalité (si A est, B est) ; et de l'autre les sciences sociales (ou normatives) qui restreignent leur objet au domaine du devoir-être (le *Sollen*) décrit à partir du principe d'imputation (si A est, B doit être)[2017]. Certes, Kelsen reconnaît qu'une analogie peut être faite entre la causalité et l'imputation ou entre la loi naturelle et la loi juridique puisqu'elles énoncent toutes deux une « connexion fonctionnelle »[2018] entre une certaine condition et une certaine conséquence au sein d'un jugement hypothétique : « les propositions juridiques lient […] l'un à l'autre, deux éléments, exactement comme les lois naturelles »[2019]. Toutefois, une telle analogie ne doit pas obscurcir les différences fondamentales entre la science causale et la science normative. Dans la relation de cause à effet, « si un métal est chauffé, il se dilate »[2020] nécessairement car une telle relation est fondée dans l'être ; c'est un fait réel ou positif. *A contrario*, dans une relation d'imputation, si un délit est commis, l'on ne peut pas dire qu'une sanction intervient nécessairement : « en fait, il arrive souvent qu'un délit est commis sans que la sanction instituée pour ce cas par l'ordre juridique se réalise »[2021]. Cela résulte du fait que la relation d'imputation est fondée dans le devoir-être et non dans l'être. Par ailleurs, la causalité dans les sciences de la nature n'a pas besoin de l'intervention d'une volonté humaine, à la différence de l'imputation pour les sciences sociales : « dans la proposition juridique, la connexion est établie par une norme posée par l'autorité juridique, c'est-à-dire par un acte de volonté, alors que la connexion de la cause et de l'effet qui est énoncée dans la loi naturelle est indépendante de toute semblable intervention »[2022]. Or, Kelsen reproche aux théoriciens jusnaturalistes d'effacer cette différence fondamentale puisque dans le cadre de leur conception du monde métaphysico-religieuse, la loi naturelle tout comme la loi normative sont l'œuvre de la volonté de Dieu. Enfin, Kelsen met en évidence une autre différence importante entre causalité et imputation : pour la première, « la chaîne des causes et des effets est infinie dans les deux directions »[2023], pour la seconde, « le nombre d'éléments d'une série d'imputation […] est au contraire limité » par un « point final d'imputation »[2024]. La conséquence logique, c'est que pour Kelsen, une norme juridique n'est pas valide causalement en raison d'une loi de la nature indépendante de toute activité humaine, mais

[2016] Hans Kelsen, « The Natural-Law Doctrine Before the Tribunal of Science » (1949), *art. cit.*, p. 140.
[2017] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 123.
[2018] *Ibid*, p. 111.
[2019] *Ibid*, p. 106.
[2020] *Ibid*, p. 104.
[2021] *Ibid*, p. 108.
[2022] *Ibid*, p. 106.
[2023] *Ibid*, p. 124.
[2024] *Ibid*, p. 125.

est valide parce qu'elle est imputée d'une norme humaine existante qui lui est supérieure, et ultimement de l'hypothèse logico-transcendantale d'une norme fondamentale qui confère leur validité à toutes les normes inférieures d'un même ordre juridique.

696. Comme l'explique Voegelin, la doctrine de la norme fondamentale « a toujours provoqué pour les opposants à la théorie pure du droit la plus grande difficulté de compréhension »[2025]. Nombreux sont en effet ceux qui virent dans la norme fondamentale « la rémanence inconsciente d'un dogme jusnaturaliste éjecté par la porte et revenu par la fenêtre »[2026]. Ainsi, pour Voegelin, la *Grundnorm* n'est rien d'autre que le point de départ du dogme métaphysico-positiviste néokantien qui, en étant complétement déconnectée de la réalité, permet à Kelsen de clore l'objet juridique sur lui-même et d'écarter l'expérience existentielle de l'homme, tout comme le font les sciences de la nature. Mais pour Kelsen, l'hypothèse de la norme fondamentale n'exprime que la validité normative de l'ordre juridique et ne se rend coupable ni de naturalisme, étant située dans le monde idéel du devoir-être et non dans le monde des faits, ni de jusnaturalisme, dans la mesure où elle « n'affirme aucune valeur transcendante au droit positif »[2027]. En conclusion, Kelsen aurait probablement pu lui retourner son reproche : Voegelin, en essayant de réinsérer les valeurs spirituelles et l'expérience existentielle ou ontologique de l'homme au cœur de la théorie du droit, tend vers une théorie sociologique du droit dans laquelle l'être et le devoir-être sont identifiés, ce qui l'amène à comprendre à tort le droit « comme un pan de réalité donné en nature grâce à la méthode scientifique causale »[2028].

697. Dans la période américaine de sa carrière, Voegelin continuera à attaquer avec virulence la réduction méthodologique des sciences sociales aux sciences de la nature. Il utilisera pour la désigner le terme de « scientisme ». Comme cela a été dit précédemment, il n'attaquera plus frontalement Kelsen et sa théorie pure du droit, mais gardera comme cible privilégiée les positivistes. On peut malgré tout dire que l'ensemble de ses critiques aurait pu aussi très bien s'appliquer à la théorie pure du droit de Kelsen. Par « scientisme », Voegelin entend définir une idéologie qui se fonderait sur « la supposition que les faits peuvent être distincts des valeurs : les faits sont dérivés des méthodes scientifiques, tandis que les valeurs sont le produit de l'opinion ou du préjugé subjectif »[2029]. Une telle supposition est pour lui le résultat d'une « croyance scientiste », fruit de la modernité et victime de sa fascination pour les sciences naturelles, selon laquelle (1) les sciences des phénomènes naturels sont des « modèles » pour les sciences humaines qui doivent adopter la même méthodologie pour espérer atteindre des résultats comparables ; (2) que les

[2025] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.,* p. 177.

[2026] Denys de Béchillon, *Qu'est-ce qu'une règle de droit ?*, Ed. Odile Jacob, 1997, Paris, p. 230.

[2027] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 267.

[2028] Hans Kelsen, « Vorrede zur zweiten Auflage » (1923), *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (1911), *op. cit.*, p. III.

[2029] Lee Trepanier, « The Recovery of Science in Eric Voegelin's Thought », *in Voegelinview.com*, 30 septembre 2016, consulté le 27 juillet 2017, p. 1.

méthodes des sciences des phénomènes naturels sont applicables à tous les domaines d'être quels qu'ils soient ; (3) et que toute réalité inaccessible aux sciences des phénomènes naturels manque nécessairement de pertinence ou est illusoire. Une telle « croyance scientiste » conduit donc « à négliger les expériences de l'esprit », à disqualifier toute étude substantielle de la nature, de l'homme, de la société et de la « réalité transcendante »[2030]. C'est pourquoi le scientisme n'est pas pour lui une science mais une idéologie dangereuse qui, appliquée à la science politique, rend impossible la découverte des principes fondamentaux de la réalité politique, à savoir la connexion de l'homme avec ce qui l'entoure : la société, le monde et la transcendance. Les scientistes et les positivistes sont donc pour lui des « eunuques spirituels »[2031], qu'il réunit, avec bien d'autres, sous l'étiquette passablement large de penseurs « gnostiques » (voir *infra*).

698. On peut être surpris de voir que dans une lettre adressée à Kelsen le 10 février 1954, Voegelin écrit qu'il ne doit pas se sentir visé par son concept de « gnosticisme » ; que si ce terme permet de désigner les autres néokantiens, il ne s'applique pas à lui : « Vous n'avez, autant que je sache, jamais fait la tentative la plus minime de remplir le vide de la transcendance que votre agnosticisme crée avec un type immanent de gnose, en contraste net avec des penseurs tels que Cassirer et Husserl, qui ont rempli le vide à travers une philosophie positiviste de l'histoire. Vous n'êtes certainement pas un « gnostique ». Je regrette peut-être votre scepticisme, mais je peux seulement avoir du respect pour votre honnêteté radicale. Vous avez – en contraste frappant avec les autres néokantiens – le droit à la sérénité de la pureté intellectuelle, qui impressionne si fortement dans votre conférence « What is Pure Theory of Law ? » »[2032]. Suivant l'analyse qu'en fait Arpad Szakolczai, il semblerait bien que Voegelin se soit retrouvé « piégé par ses propres mots »[2033]. En refusant de qualifier Kelsen de « gnostique », Voegelin semble en effet se reposer sur ses émotions faites de nostalgie et de révérence académique à l'égard de son ancien maitre viennois, et sacrifie par là-même la cohérence de son analyse de la modernité à l'aide du concept de « gnosticisme ». Si bien qu'il lui a été impossible de définir précisément la relation, que pourtant il percevait, entre le gnosticisme moderne et la pensée néokantienne.

699. Sa critique épistémologique de la théorie pure du droit revient finalement pour Voegelin à récuser le réductionnisme de la science politique à la science du droit. Notons que dans son autobiographie (1973), il écrit que « d'après la terminologie en vigueur à l'époque, l'enseignement de Kelsen relevait de la *Staatslehre* […] et, étant donné que la méthodologie néokantienne circonscrivait par sa méthode la logique du système juridique, la *Staatslehre* devait devenir la

---

2030 Eric Voegelin, « The Origins of Scientism » (1948), *in* Coll. Works, Volume 10, *op. cit.*, p. 168-169.

2031 *Ibid*, p. 191.; Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Volume 6, *Revolution and the New Science*, ed. et introduit par Barry Cooper, Coll. Works, Volume 24, University of Missouri Press, Columbia and London, 1998, p. 209.

2032 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Kelsen le 10 février 1954 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 208-209.

2033 Arpad Szakolczai, « Eric Voegelin and Neokantianism. Early Formative Experience or Late Entrapment? », *in Eric Voegelin and the Continental Tradition. Explorations in Modern Political Thought*, *op. cit.*, p. 162.

Rechtslehre (théorie du droit), tout ce qui était au-delà de la théorie du droit ne pouvant, dès lors, plus faire partie de la *Staatslehre* »[2034]. En ce sens, toute l'œuvre postérieure de Voegelin peut être interprétée comme un contre-projet à la théorie pure du droit. Sa *New Science of Politics* (1952) vise par exemple à restaurer la théorie de l'Etat, qu'il estimait avoir été détruite par les positivistes, en la raccordant à tous les éléments évacués à tort de son champ d'étude. Il écrit ainsi qu'une « théorie politique, si elle veut remonter aux principes, doit être simultanément une théorie de l'histoire » qui prend chez lui la forme d'une théorie des symboles « à l'aide desquels les sociétés politiques s'interprètent elles-mêmes comme les représentantes d'une vérité transcendante »[2035].

700. De manière tout à fait cohérente avec les écrits de sa période américaine, c'est-à-dire suite à son émigration aux Etats-Unis, Voegelin reproche à Kelsen dans l'*Etat autoritaire* son « idéologie du devoir-être » qui le conduit à admettre comme seuls objets légitimes de la théorie de l'Etat les normes juridiques et les ordres juridiques normatifs, et à poser une « interdiction stricte » d'y étudier l'ensemble des « sujets qui ont constitué le corps principal de la science politique depuis Aristote »[2036]. En posant une telle interdiction, Voegelin semble dénoncer dans le positivisme kelsénien une certaine forme de lâcheté intellectuelle qui le pousse à supprimer de la théorie de l'Etat « une réalité qui est politiquement désagréable et difficile à connaître et comprendre »[2037]. Voegelin s'inscrit donc en faux contre l'étroitesse de l'approche kelsénienne. On voit aussi plus clairement pourquoi Voegelin relie son approche de la théorie pure du droit au livre de Karl Larenz (1903-1993) *Rechts- und Staatphilosophie der Gegenwart* (1931) dans lequel, non seulement il s'oppose farouchement à l'abstraction du positivisme juridique kelsénien, mais estime également que la « science juridique doit devenir consciemment une science politique »[2038]. Remarquons au passage que Voegelin ne semble pas du tout gêné de s'associer, dans sa lutte contre la théorie kelsénienne du droit, à des auteurs comme Karl Larenz dont la sympathie pour le national-socialisme et la dimension *völkisch* et raciste de sa vision du monde allaient de pair avec son rejet de la théorie pure du droit.

701. Déjà en 1933, dans *Race et Etat*, Voegelin affirmait son intention de « réintroduire dans la théorie de l'Etat les sphères prépositives »[2039] qui avaient été exclues par le travail de purification de Kelsen, c'est-à-dire de s'extraire du prisme réducteur de la théorie de l'Etat comprise uniquement

---

2034 Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections. Revised Edition with Glossary*, édité et introduit par Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London, 2011, p. 49.

2035 Eric Voegelin, *La Nouvelle science du politique, une introduction* (1952), *op. cit.,* p. 33.

2036 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 190.

2037 *Ibid*, p. 206.

2038 Karl Larenz, *Rechts- und Staatphilosophie der Gegenwart*, 2e éd, Berlin Junker und Dünnhaupt, 1935, p. 151, *in* Olivier Jouanjan, « Communauté, race et « rénovation allemande du droit » : Karl Larenz, ou les errements de l'hégélianisme juridique sous le Troisième Reich », *in De la société à la sociologie*, Textes réunis par Catherine Colliot-Thélène et Jean-François Kervégan, ENS éditions, Lyon, 2002, p. 185.

2039 Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.*, p. 98.

en tant que théorie du droit. A ce titre, il jugeait la théorie de l'intégration de Smend et la théorie de la Constitution de Schmitt comme des tentatives qui, bien qu'incomplètes, allaient dans ce sens[2040]. Aussi, au lieu de dériver la réalité de l'Etat des normes juridiques, Voegelin se proposait de la déduire « de la nature de l'homme »[2041], plus spécifiquement de ses expériences existentielles. Pour lui, le problème de la « justification du phénomène du droit » (*Rechtserscheinung*) est posé très insuffisamment par les théoriciens du droit, notamment Kelsen. Or, il est nécessaire de « remonter aux origines du phénomène juridique […] [qu'on trouve] dans l'expérience morale que fait la personne singulière et […] dans l'expérience que fait la communauté »[2042]. Rappelons au passage que c'est contre ce double réductionnisme (celui de l'objet au droit positif, et celui de la science politique à la science du droit) que Voegelin s'était exprimé le plus tôt : dès 1924, dans son article intitulé « *Reine Rechtslehre und Staatslehre* » (voir *supra*). C'est ainsi qu'il met en garde dans l'Etat autoritaire contre l'incohérence d'une théorie purement formelle qui rejette de son champ toute réflexion sur le contenu des normes et qui conduit au danger du « fétichisme de la norme ».

702. La théorie du droit de Kelsen est en effet une théorie logico-formelle au sens où la validité d'une norme dépend de sa forme et non de son contenu. Une norme sera considérée comme valide si elle est produite conformément aux formes et procédures prescrites par une autre norme qui lui est supérieure. La norme juridique « ne vaut pas à raison de son contenu » nous dit Kelsen dans la première édition de la théorie pure du droit ; mais plutôt parce qu'elle a été « adoptée d'une manière précise, produite conformément à une règle très précise, conformément à une méthode spécifique »[2043]. Voegelin remet en cause cette définition formaliste de la science du droit qui ne s'intéresse qu'au respect des procédures, et qui ne tient pas compte du contenu normatif. Comme nous l'avons vu précédemment, il montre aussi que la théorie pure du droit ne peut pas penser la réalité politique d'un changement constitutionnel car l'identité posée du droit et de l'Etat empêche de s'interroger sur la signification normative de la Constitution et ses possibilités de changement. Il semble que Voegelin cherche à montrer le caractère irréaliste de la théorie de Kelsen sur le plan politique, puisque celui-ci admet une continuité entre des régimes politiques radicalement différents, pourvu que les procédures constitutionnelles aient été respectées, et qu'il voit une « violation du droit » dans le passage d'un gouvernement à un autre de même forme, s'il n'y a pas eu respect de ces procédures (voir *supra*). Ainsi, comme l'écrit Sandro Chignola, Voegelin considère que, dans la théorie pure du droit, « la légalité devient simplement un résidu totémique de la recherche obsessive pour la continuité dans le système »[2044].

2040 *Ibid*, p. 98-99.

2041 *Ibid*, p. 99.

2042 *Ibid*, p. 93.

2043 Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 1re éd. (1934), rééd. Par Matthias Jestaedt, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 114, *in* Olivier Jouanjan, « Présentation Formalisme juridique, dynamique du droit et théorie de la démocratie : la problématique de Hans Kelsen », *in Hans Kelsen Forme du droit et politique de l'autonomie*, *op. cit.*, p. 16-17.

2044 Sandro Chignola, « "Fetishism with the norm" and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and "Rechtswissenschaft" (1924-1938) », *art. cit.*, p. 59.

703. Voegelin estime donc que Kelsen réduit le problème de la continuité juridique à l'exigence d'obéissance à la « norme », et qu'en ce sens la « norme » devient un fétiche (*die Norm wird zu einem Fetisch*)[2045]. Cette expression de « fétichisme » est intéressante car elle paraît concentrer toutes les critiques de Voegelin à l'encontre de la théorie du droit kelsénienne. Qu'entend véritablement Voegelin par ce terme de « fétiche » ? Dans la construction théorique de Kelsen, Voegelin note que « la norme est complétement détachée de la réalité dont elle reçoit sa signification, et se tient comme un objet clos sur lui-même, qui n'a plus aucune relation avec quoi que ce soit dans le monde, sinon avec la norme fondamentale »[2046]. C'est justement le propre d'un fétiche que d'être séparé du monde qui l'entoure, à cause de son caractère sacré. Par ce terme, il critique donc chez Kelsen une forme d'admiration exagérée des normes existantes, et donc un manque d'esprit critique qui conduit à considérer toute recherche de leur origine et de leur signification comme dénuée de sens. « Selon Kelsen, l'explication d'une Constitution à partir de la situation politique dans laquelle elle a été instituée, doit être laissée hors de considération. De la même façon, le fait qu'une Constitution ne tombe pas du ciel, mais qu'elle est créée par un peuple, et tient sa légitimation d'une fonction éthique d'ordonnancement de la sphère humaine de l'être, doit être laissée hors de considération »[2047]. Ainsi, Voegelin dénonce chez Kelsen la croyance formelle dans la légalité vide de toute substance, qui constitue ce qu'il appelle le « fétichisme ». Kelsen ne s'interroge donc pas sur le contenu et l'origine des normes juridiques, c'est-à-dire sur leur légitimité. En ce sens, le couple légalité/légitimité de Schmitt peut éclairer la notion de « fétichisme » qui n'est rien d'autre qu'une attitude de croyance et d'acceptation passive de la légalité formelle sans chercher à en comprendre la légitimité substantielle, tout comme le croyant superstitieux refuse d'expliquer l'objet de sa croyance, ce qui serait pour lui sacrilège. Ce fétichisme est rendu possible parce que Kelsen a perdu de vue les sources réelles des normes et les motivations concrètes des hommes qui s'y soumettent, à savoir la « peur du désordre » de laquelle est né le droit[2048]. Kelsen ne tient compte en effet que des exigences intrasystémiques qui le conduisent à l'hypothèse de la norme fondamentale. Toute la réalité politico-sociale, extrasystémique, est mise entre parenthèses, en particulier le pouvoir au fondement de l'ordre légal qui nait de la peur du chaos. On retrouve ici l'angoisse heideggérienne et kierkegaardienne que Voegelin percevait comme étant le fondement anthropologique principal du droit dans son manuscrit *Rechtslehre* au tout début des années 1930 (voir *supra*). Voegelin voit donc dans l'abstraction de Kelsen, une fuite hors de la réalité (*Flucht vor der Realität*)[2049]. Il connecte aussi le terme de « fétichisme » avec celui d'« irrationnel »[2050]. Une théorie qui s'arrête respectueusement devant la norme juridique, sans oser

---

[2045] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 216.; *in Der autoritäre Staat* (1936), *op. cit.*, p. 153.

[2046] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 215.

[2047] *Idem*.

[2048] *Ibid*, p. 216.

[2049] *Ibid*, p. 217 ; Eric Voegelin, *Der autoritäre Staat* (1936), *op. cit.*, p. 153.

[2050] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 219.

examiner ce qui fait sa légitimité plus profonde, est, selon Voegelin, une théorie qui manifeste une attitude irrationnelle, contraire à l'esprit scientifique d'examen, en refusant de poser certaines questions. Ce reproche est donc particulièrement sévère pour une théorie comme celle de Kelsen qui revendique hautement son caractère rationnel et scientifique.

704. Ici, un détour rapide par Auguste Comte peut s'avérer utile. En effet, le fétichisme désigne aussi chez lui l'état primitif et spontané de l'esprit humain dans lequel celui-ci attribuait à tout ce qui l'entoure des caractéristiques qui lui sont propres : la vie, l'âme, etc. Mais, ce qui est souvent négligé c'est que, de façon surprenante, ce fétichisme présente pour Comte une supériorité évidente par rapport au polythéisme qui va lui succéder. Il soutient même l'idée d'une « affinité fondamentale »[2051] entre le fétichisme et le positivisme, c'est-à-dire entre l'état initial et l'état final de l'intelligence humaine. Voegelin, en affirmant que le positivisme kelsénien est une forme de fétichisme, semble rejoindre à son insu, près d'un siècle après lui, le père du positivisme français.

705. Par ailleurs, on trouve chez Auguste Comte, de façon inattendue et dans un tout autre sens que celui de l'histoire intellectuelle de l'humanité, quasiment la même formule que Voegelin : « fétichisme de la loi ». Quand Comte approuve le coup d'état de Louis Napoléon Bonaparte du 2 décembre 1851, il s'en explique de la façon suivante : « le fétichisme de la loi se trouve maintenant dissipé parmi nous grâce à cette expérience hardie »[2052]. Comte salue de cette façon la fin de l'anarchie parlementaire de la deuxième république et accueille avec espoir « la phase dictatoriale, seule adaptée à la révolution positive d'où résultera la terminaison graduelle de la maladie occidentale »[2053]. Il est intéressant de constater ici que Voegelin utilise cette même formule dans une intention politique similaire : pour discréditer la théorie de Kelsen et sa défense étroite de la légalité démocratique face à une légitimité autoritaire plus haute qui devrait s'imposer.

b. La critique interne à la théorie pure du droit

706. La dimension interne de la critique de Voegelin renoue avec ses premiers essais sur la théorie pure du droit ; lorsqu'il ne s'en était pas complètement émancipé et qu'il la discutait encore en tant que disciple du normativisme kelsénien. Sa critique immanente consiste à montrer que l'ambition de pureté méthodologique de sa théorie du droit est compromise car celle-ci ne saisit

---

2051 Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, Tome 3 *Dynamique sociale*, Chapitre 2 « Théorie positive de l'âge fétichique, ou appréciation générale du régime spontané de l'humanité », Carilian-Goeury et V. Dalmont, Paris, 1853, p. 119.

2052 Auguste Comte, « Lettre adressée à Benedetto Profumo le 26 décembre 1851 », *in Correspondance inédite d'Auguste Comte*, Troisième série, Au siège de la société positiviste, Paris, 1904, p. 221.

2053 Auguste Comte, « Préace », *in Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité* (1852), *op. cit.*, p. xxvi.

pas correctement son objet d'étude : l'ordre juridique. Parcourons brièvement les principales objections internes à la théorie pure du droit que formule Voegelin.

707. Tout d'abord, il affirme que la théorie pure du droit ne parvient pas à se limiter uniquement à l'étude des normes puisqu'elle est aussi obligée d'examiner les « actes » par lesquels les normes sont appliquées. Or, ces actes forment un objet supplémentaire qui, selon Voegelin, met en danger l'unité de l'objet et par là-même la pureté de la théorie du droit kelsénienne : « la norme est accompagnée par l'acte en tant que second objet du droit […] [ce qui] soulève un ensemble crucial de problèmes pour le système de la théorie pure du droit car selon l'exigence positiviste néokantienne de pureté, le contexte de science ne peut pas avoir plus d'*un* objet »[2054]. Toutefois, suivant Eckart Arnold, on peut douter de la pertinence de cette objection : que la théorie pure du droit prenne en compte aussi les actes dans la dynamique du droit à côté des normes ne signifie aucune rupture sur la plan normatif[2055]. Comme le note Günther Winkler, étant donné sa « pensée catégorielle unilatérale », Kelsen comprend « les actes uniquement comme le contenu quelconque de la norme juridique »[2056]. Il ne les fait donc pas entrer à part entière en tant qu'objet d'étude supplémentaire, mais au contraire, les comprend exclusivement du point de vue juridico-normatif et relègue dans le champ de la sociologie la question de leur apparition causale.

708. Voegelin considère également que la théorie pure du droit repose sur une condition préalable empirique élémentaire : l'existence d'un ordre juridique et d'un certain nombre d'institutions dont la tâche et d'appliquer le droit. Or, l'ensemble de ces faits ne peut aucunement être déduit de manière *a priori*. En d'autres termes, l'objet « droit » de la théorie kelsénienne est pré-donné de façon historique et empirique et Kelsen le reprend de manière « naïve » et non questionnée au sein de sa construction théorique. Ce que veut dire Voegelin, c'est que la coupure épistémologique entre l'être et le devoir-être et la prétention selon laquelle la science du droit relève uniquement du *Sollen* ne sont qu'illusoires. En réalité, l'être se retrouve irrémissiblement au cœur de sa théorie pure du droit, si bien que sa pureté méthodologique est mise à mal. Ainsi, le recours à l'« Etat » ou à la « constitution » dans sa théorie pure du droit est jugé problématique en raison de leur ancrage dans la réalité empirique, c'est-à-dire dans le monde des faits. Toutefois, comme le remarque Eckart Arnold, que la théorie pure du droit se rapporte à des faits empiriques ne signifie pas qu'elle doit présupposer aussi ces faits dans leur pleine signification empirique comme Voegelin le croit nécessaire. C'est justement l'exigence fondamentale de sa théorie d'étudier le droit exclusivement du point de vue normatif ou juridique et de faire abstraction de toute référence aux autres points de vue fondés dans l'être, qu'ils soient empiriques, causaux, éthiques ou politiques[2057].

[2054] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 173.

[2055] Eckart Arnold, « Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens », *art. cit.*, p. 534.

[2056] Günther Winkler, « Geleitwort », *in* Eric Voegelin *Der autoritäre Staat* (1936), *op. cit.*, p. xxvii.

[2057] Eckart Arnold, « Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens », *art. cit.*, p. 533.

Ces institutions sont donc saisissables sous la forme de normes. Par exemple, le « Parlement », dans la théorie pure du droit, ce ne sont que les normes qui règlent sa formation et ses compétences.

709. Voegelin conteste également le fait de définir le droit en tant qu'ordre normatif de contrainte de la conduite humaine. Kelsen fait effectivement de la sanction monopolisée par la collectivité juridique[2058], « socialement immanente » et « socialement organisée »[2059], le critère spécifique de la norme juridique, ce qui permet de la distinguer des normes morales ou des ordres émis par une bande de brigands. Mais Voegelin estime que le pouvoir de contraindre n'est pas la caractéristique essentielle du droit puisque toutes les normes juridiques ne sont pas contraignantes, tout particulièrement les normes du droit constitutionnel qui règlent l'activité des organes de l'Etat. Ainsi écrit-il : « quand il est prétendu que la norme juridique est une norme obligatoire, nous tenons pour faux cet énoncé pour deux raisons : (1) La norme juridique comme telle n'existe pas ; il y a seulement des types différents de normes qui historiquement peuvent être prouvés comme instrumentaux dans la réalisation de l'ordre politique de l'être. (2) L'énoncé est matériellement faux pour le domaine du droit constitutionnel […] ; dans ce domaine juridique il y a seulement un petit nombre de normes obligatoires, et elles apparaissent seulement sous des conditions historiques spéciales »[2060]. En conséquence, pour Voegelin, prétendre comme le fait Kelsen que les normes juridiques se définissent par leur aspect contraignant n'est rien d'autre qu'un postulat idéologique dont il est très facile de démontrer empiriquement la fausseté[2061]. Dans la deuxième édition de la théorie pure du droit (1960), Kelsen tente de répondre à cette objection que Voegelin n'était pas le seul à avoir formulée. Pour ce faire, il invente la notion de « normes juridiques non-indépendantes » pour désigner les normes juridiques qui n'établissent pas en elles-mêmes de sanctions, mais qui « ne valent qu'en liaison avec d'autres normes qui instituent un acte de contrainte »[2062]. Ainsi, les normes constitutionnelles qui règlent l'activité des organes de l'Etat, comme par exemple la procédure de la législation, certes n'établissent aucune sanction lorsqu'elles ne sont pas respectées ; « mais une analyse plus serrée montre que ce sont des normes non-indépendantes, qui simplement déterminent une des conditions auxquelles les actes de contrainte instituées par d'autres normes doivent être ordonnés et être exécutés »[2063]. Elles sont donc, pour Kelsen, médiatement contraignantes.

710. Enfin, Voegelin montre que le droit ne peut se suffire à lui-même pour la simple et bonne raison que pour comprendre le sens des mots et concepts que l'on trouve dans les textes

---

2058 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 51.

2059 *Ibid*, p. 46.

2060 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 187.

2061 *Idem*.

2062 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 78.

2063 *Ibid*, p. 69-70.

juridiques, il est indispensable d'avoir recours à des savoirs extra-juridiques. Ceci est tout particulièrement vrai pour le droit constitutionnel qui, à la différence du code civil par exemple, contient très peu de définitions[2064]. D'où la nécessité de faire appel à une théorie sociologique de l'Etat pour percer le sens caché des mots et concepts juridiques. En d'autres termes, une théorie du droit ne peut pas être strictement juridique dans la mesure où le langage du droit est dépendant d'un contexte de sens plus large. Une telle objection revient pour Voegelin à nier la prétention à l'autonomie ainsi qu'à la neutralité axiologique invoquée par Kelsen pour sa théorie pure du droit et à révéler la dimension idéologique intrinsèque qu'elle renferme.

c. La critique historico-politique

711. Voegelin replace la conception du droit de Kelsen dans la tradition de la théorie autrichienne de l'Etat. Il montre que même si Kelsen a essayé de bâtir une théorie anhistorique, valable dans n'importe quel contexte historico-politique, sa théorie pure du droit doit être comprise comme « spécifiquement autrichienne »[2065]. En d'autres termes, celle-ci s'avère beaucoup plus dépendante de son contexte historique qu'elle ne le prétend. On peut malgré tout noter que Kelsen lui-même le reconnaissait[2066]. Au sein de l'Empire austro-hongrois, étant donné la mosaïque de peuples, de cultures et de traditions, le seul lien qui pouvait exister entre eux, estimait Kelsen, c'était celui créé par le droit. Autrement dit, l'unité nationale n'était réalisable que sur le plan juridique, à travers l'unité d'un même ordre de droit. En cela, il n'est pas étonnant qu'il se soit consacré à fonder une théorie du droit et qu'il l'ait ensuite transposée dans la pratique politique autrichienne en devenant l'un des acteurs majeurs de la rédaction de la constitution démocratique de 1920.

712. Voegelin estime en effet que le refus de Kelsen d'étudier l'Etat autrement que d'un point de vue strictement juridique est « un trait constitutionnel de la théorie autrichienne de l'Etat qu'on peut faire remonter au fondement de l'Empire autrichien et aux réformes éducatives ultérieures de 1810 »[2067]. Pour Voegelin, cette mécompréhension autrichienne de la théorie de l'Etat qui évacue l'étude des fondements ultimes du pouvoir étatique ne résulte pas seulement, contrairement à ce que pensait Robert von Mohl (1799-1875) dans *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften : In Monographien dargestellt* (1856), de la logique antilibérale de l'Empire autrichien et de la politique de

[2064] Eckart Arnold, « Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens », *art. cit.*, p. 534.

[2065] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 190.

[2066] « Face à l'Etat autrichien, qui rassemble tant de groupes divisés par la race, la langue, la religion et l'histoire, les théories qui mettent en évidence que l'unité de l'Etat est fondée sur une quelconque relation socio-psychologique ou sociobiologique sont manifestement toutes des fictions […]. On peut admettre que celle-ci [la théorie pure du droit] est une théorie spécifiquement autrichienne », *in* Rudolf Aladar Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 42.

[2067] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 190.

censure de Metternich[2068]. Si Mohl situait les lacunes et imperfections de la théorie de l'Etat essentiellement dans la politique antilibérale de l'Empire, Voegelin nous dit que c'est uniquement parce que lui-même était un libéral convaincu et qu'il faisait ainsi de son adversaire ultime le seul et unique responsable des problèmes qu'il relevait. Mais, la raison principale est ailleurs. La preuve, même après l'établissement de la constitution libérale de 1848, la manière de traiter la théorie de l'Etat n'a pas foncièrement changé. Certes, Mohl mettait cela sur le compte de la situation transitionnelle d'incertitude, de l'incomplétude de la nouvelle constitution, des séquelles laissées par la violence des mouvements révolutionnaires de 1848 ainsi que du poids de la tradition, tout en exprimant l'espoir d'un changement prochain avec « l'établissement d'une vie nouvelle entièrement unifiée du peuple et de l'Etat »[2069]. Mais pour Voegelin, ces remarques de Mohl témoignent de sa profonde mécompréhension des problèmes autrichiens, car ce dernier ne voit pas que, même si la structure de l'Etat a changé avec la nouvelle constitution de 1848, l'Autriche reste un « Etat multinational ». Bref, le problème fondamental au développement d'une théorie autrichienne de l'Etat complète et cohérente, c'est que l'Autriche n'est pas un « Etat unifié », n'a pas de « vie nationale unifiée » à l'intérieur de ses frontières[2070] car elle n'a pas de *Staatsvolk*, sa population étant divisée en « groupes sociaux »[2071]. Il est donc vain de concevoir l'Autriche comme un Etat dont les impulsions émaneraient d'un peuple politique uni comme l'imaginaient les « hommes de facture libérale-nationaliste »[2072] de son époque, pour la simple et bonne raison qu'il n'existe pas de peuple autrichien uni. L'idée démocratique selon laquelle le pouvoir politique émanerait du peuple ne lui parait donc pas applicable à la situation autrichienne. En revanche, l'idée médiévale d'un Reich et d'un dirigeant pour des peuples multiples lui semblait être beaucoup plus satisfaisante eu égard au contexte historico-politique autrichien.

713. Toujours dans l'objectif de révéler l'« héritage impérial »[2073] de Kelsen dans sa façon de comprendre la théorie du droit, Voegelin rapproche la méthodologie kelsénienne de celle de Joseph Ulbrich (1843-1910) pour qui « une présentation scientifique du droit public ne doit pas être un mélange vague de principes statiques, historiques et philosophiques, elle doit plutôt traiter avec son matériau dans le mode juridique selon une taxonomie stricte »[2074]. En fait, il fait de Ulbrich le représentant typique de la tendance autrichienne à la fin du XIXe siècle qui limite l'étude du droit public à la description du contenu des normes juridiques sans jamais aborder les questions de principes[2075]. Comme l'explique Thierry Gontier, Voegelin fait du légalisme kelsénien le pendant

---

2068 *Ibid*, p. 191.

2069 *Ibid*, p. 191-192.

2070 *Ibid*, p. 192.

2071 *Ibid*, p. 194.

2072 *Idem*.

2073 Sandro Chignola, « "Fetishism with the norm" and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and "Rechtswissenschaft" (1924-1938) », *art. cit.*, p. 48.

2074 Joseph Ulbrich, « Vorwort », *in Lehrbuch*, 1883, *in* Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 193.

2075 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 192-193.

de l'absence d'une véritable culture politique en Autriche : « en réaction aux théories jusnaturalistes de l'Etat, le droit autrichien s'est constitué au début du XIXe siècle non comme une théorie de l'Etat, mais comme une simple science descriptive et taxinomique du droit positif administratif, refusant toute discussion sur les principes, relégués dans une sociologie politique, et aboutissant ainsi à une stricte séparation des sciences juridiques et naturelles »[2076]. Il est vrai que comme Ulbrich, Kelsen se limite méthodologiquement à décrire le droit positif et refuse de l'interpréter en fonction de son contexte historico-politique, ce qui traduit pour Voegelin une forme de « résignation politique »[2077].

714. Voegelin discerne ensuite chez Ludwig Gumplowicz (1838-1909) la même combinaison que Kelsen de « résignation politique » et de « métaphysique positiviste »[2078] qu'il considère comme caractéristique de la théorie autrichienne de l'Etat. Dans la poursuite de sa controverse avec la théorie pure du droit, Voegelin se lance alors dans une comparaison un peu curieuse entre le juriste viennois et le sociologue raciste. Pourtant, le positionnement théorique de Gumplowicz diverge fondamentalement de celui de Kelsen. Même s'il fait, tout comme Kelsen, de la sociologie une science naturelle, il cherche à saisir l'objet « Etat » dans le cadre d'une théorie sociologique et refuse de réduire la théorie de l'Etat aux normes juridiques. A titre d'illustration, Voegelin cite un passage de l'ouvrage posthume de Gumplowicz intitulé *Sozialphilosophie im Umriss* (1910) qui nous éclaire sur sa démarche méthodologique : « Une seconde beauté endormie, elle (la science politique) dormait pendant un siècle, jusqu'à ce que le Prince Sociologus la réveille, il a pénétré dans son château juridique, et l'a sortie de son sommeil. Car on doit le dire au moins une fois : toutes ces définitions juridiques de l'Etat, toutes les constructions destinées à les faire entrer de force dans les bottes espagnoles (*in die spanischen Stiefel*[2079]) des concepts juridiques de l'Etat romain et germanique, sont toutes des déchets inutiles, elles ne sont pas scientifiques et n'ont aucune valeur informative. Seule la sociologie des deux dernières décennies du XIXe siècle rompit le charme et trouva le mot rédempteur qui a réveillé une science politique authentique d'une existence factice vers une vie authentique. Laissons les juristes faire tout le tapage qu'ils souhaitent ! La science politique n'est pas une discipline juridique : c'est une science naturelle pure qui traite des phénomènes sociaux. Car l'Etat est un processus naturel qui appartient au type de processus qui prend place dans la révolution des systèmes solaires, en chimie, en botanique et dans les réactions biologiques »[2080]. En cela, Voegelin souscrit, tout du moins en partie, aux propos de Gumplowicz qui refuse de réduire la science politique à la science juridique et qui s'oriente explicitement vers une conception sociologique de l'Etat. Par ailleurs, il le trouve beaucoup plus cohérent que Kelsen dans la mesure

[2076] Thierry Gontier, « Le fétichisme de la norme » : Voegelin critique de Kelsen », *art. cit.*, p. 139.

[2077] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 194

[2078] *Ibid*, p. 195.

[2079] Il s'agissait au Moyen-Age d'un instrument de torture qui consistait à écraser les pieds en réduisant à l'aide d'un étau la taille des bottes chaussées par le malheureux qui les portait.

[2080] Ludwig Gumplowicz, *Sozialphilosophie im Umriss*, Innsbruck, 1910, p. 34-35, *in* Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 195.

où il n'admet aucune exception à ses dogmes métaphysiques ; il ne fait pas du droit un domaine d'être à part, autonome, mais le place au même titre que les autres dans la catégorie des évènements naturels[2081]. Voegelin observe également la même « résignation politique » chez l'un et chez l'autre bien que celle-ci s'exprime différemment : chez Kelsen, elle se traduit par la limitation au « droit positif », chez Gumplowicz par la justification historique des conflits raciaux en Autriche[2082]. Enfin, il récuse leur naturalisme qui a pour conséquence de les conduire à ignorer la dimension spirituelle de la théorie de l'Etat[2083]. Nul doute que ce parallèle audacieux entre Kelsen et Gumplowicz paraît à plus d'un titre contestable tant les approches scientifiques de ces deux auteurs sont différentes.

715. Voegelin fait ensuite référence à Félix Stoerk (1851-1908) et Friedrich Tezner (1856-1925) dont il dit qu'il serait coupable de les oublier dans ce contexte[2084]. Tous deux se sont aussi intéressés à la méthodologie du droit constitutionnel en Autriche. Voegelin se sent proche de Stoerk qui, selon lui, avance les mêmes arguments que lui au sujet de la théorie pure du droit[2085]. Stoerk remet en évidence l'importance de l'existence (*Sein*), du matériau ou du contenu, contrairement aux néokantiens pour qui c'est l'objet déterminé par la méthode qui importe : « Je ne peux pas imaginer une activité intellectuelle détachée du matériau sur lequel elle travaille »[2086]. Ce sont des considérations tout à fait analogues aux siennes. Stoerk semble aussi avoir perçu le problème de la sélection par rapport aux valeurs et son caractère crucial dans la formation des concepts de la science politique. Selon Voegelin, il échappe ainsi à l'aspect unilatéral des néokantiens en reconnaissant que « les problèmes de valeur font partie de la question de l'existence structurée conformément à des valeurs »[2087]. Mais surtout, Voegelin reconnaît à Stoerk le mérite d'avoir compris que les éléments historiques sont une partie essentielle de la réalité de l'Etat[2088]. Pour Stoerk, la théorie du droit s'est limitée de façon abusive ; ce qui a abouti à une période de stagnation où la connaissance du droit s'est soumise à la lettre des gazettes juridiques[2089]. Stoerk parle de « théorie quiétiste » pour désigner l'interdiction que se fixe la théorie du droit d'entrer dans une compréhension de l'origine et de la valeur des normes juridiques. Par l'usage métaphorique de cette expression, qui renvoie à la doctrine religieuse prônant la quiétude et l'indifférence à l'égard de certaines questions, Stoerk veut évoquer la timidité et la réserve face à la réalité de l'Etat autrichien ou plutôt du non-Etat autrichien. Voegelin mobilise aussi Tezner qui, tout comme lui, s'est opposé à l'utilisation du néokantisme en théorie du droit et a mis l'accent sur le caractère

---

2081 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 195.

2082 *Ibid*, p. 197.

2083 Eckart Arnold, « Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens », *art. cit.*, p. 544.

2084 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 198.

2085 *Ibid*, p. 199.

2086 Félix Stoerk, *Zur Methodik des Öffentlichen Rechts*, Vienne 1885, p. 8-9, *in* Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 200.

2087 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 201.

2088 *Ibid*, p. 202.

2089 *Ibid*, p. 203.

historique des concepts juridiques et politiques ainsi que sur le fait que « chaque Etat est le produit de son histoire »[2090]. Lui aussi insiste sur le caractère particulier de l'Etat autrichien qui n'est pas un Etat-nation, mais qu'il désigne comme un corps politique *sui generis*[2091]. Stoerk et Tezner s'inscrivent donc dans le contexte de l'historicisme et représentent pour Voegelin une alternative valable au positivisme dans leur tentative de comprendre la réalité de l'Etat dans l'ensemble de sa structure historique[2092]. C'est bien avec une telle démarche que souhaite renouer Voegelin, comme en témoigne quelques années plus tard sa *Nouvelle Science du Politique* qui prend explicitement les allures d'une théorie de l'histoire[2093]. Sachant que, comme le souligne Sylvie Courtine-Denamy, « *historique* pour Voegelin signifie être lié à l'être différencié transcendant »[2094], sa théorie de l'histoire se préoccupe principalement des expériences religieuses (voir *infra*).

*

* *

716. En 1945, Voegelin fit la recension de la *General Theory of Law and State* (1945) et de la *Pure Theory of Law* (1945) de Kelsen. Il s'agit de son dernier écrit sur Kelsen. En 1939, l'« *Association of American Law Schools* » avait décidé d'entreprendre la traduction de travaux importants réalisés en philosophie du droit par des auteurs européens. Une telle entreprise avait déjà été engagée au tout début du XXe siècle, comme en attestait Voegelin avec enthousiasme dans *Über die Form des amerikanischen Geistes* (voir *supra*). C'est dans ce contexte qu'au début de l'année 1940, le président du comité de l'association, le professeur Jérôme Hall, entra en contact avec Kelsen au moment où celui-ci enseignait le droit international à Genève, dans le but de traduire en anglais ses travaux les

[2090] *Ibid*, p. 204.

[2091] Friedrich Tezner, « Das ständisch-monarchische Staatsrecht und die österreichische Gesamt- oder Länderstaatsidee », *Grünhuts Zt*, XVI, 1916, p. 135, *in* Eric Voegelin, *The Authoritarian State*, *op. cit.*, p. 205.

[2092] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 205-206.

[2093] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique, une introduction* (1952), *op. cit.*, p. 33.

[2094] Sylvie Courtine-Denamy, *De la bonne société, op. cit.*, p. 45.

plus significatifs. Etant donné que Kelsen rejoignit les Etats-Unis quelques mois plus tard (juin 1940), il fut décidé directement avec lui, non seulement de traduire certains de ses anciens textes, mais aussi de publier en langue anglaise un « travail entièrement nouveau »[2095] : *The General Theory of Law and State* (1945) qui fut traduit par le professeur Anders Wedberg.

717. Il s'agit d'une toute nouvelle version de la théorie pure du droit qui absorbe la substance de l'*Allgemeine Staatslehre* (1925), de la *Théorie générale du droit international public* (1928) et de la *Reine Rechtslehre* (1934), tout en réorganisant l'ensemble de sa doctrine d'après « une conception propre à l'intérêt du lecteur plongé dans la tradition du *Common Law* »[2096]. Voegelin souligne d'ailleurs que le remaniement de sa théorie révèle les différences entre les cultures juridiques anglo-saxonne et continentale et sera, pour ceux qui s'intéressent à la comparaison des « deux civilisations juridiques »[2097], d'un intérêt majeur. La même année, William Ebenstein traduisit en anglais *The Pure Theory of Law* (1945) dont l'utilité pour le lecteur américain semble être, de l'avis de Voegelin, moins grande que la *General Theory of Law and State*, même si elle aura le mérite de bien faire comprendre l'influence de la théorie néokantienne de la connaissance sur la théorie du droit de Kelsen[2098].

718. La recension que fit Voegelin de ces ouvrages est intéressante à deux égards. D'une part, il fait l'apologie de la théorie du droit de Kelsen et la décrit comme une « réalisation exceptionnelle de notre époque en théorie du droit » permettant à « la philosophie du droit analytique, depuis Bentham et Austin, d'atteindre […] un point culminant dans son élaboration qui sera difficile à dépasser dans un futur proche »[2099] et dont les multiples traductions attestent du succès. De l'autre, il reprend l'expression péjorative de « métaphysique positiviste » qu'il employait dans l'*Etat autoritaire* pour la qualifier, déplore la perte de sens politique et historique que celle-ci implique et doute que son article « *Natural Law Doctrine and Legal Positivism* » (1928), traduit de l'allemand par Wolfgang H. Kraus et ajouté à la suite de la *General Theory of Law and State*, épuise tous les problèmes que recouvre le droit naturel[2100].

[2095] Josef L. Kunz, « General Theory of Law and State (20th Century Legal Philosophy Series, Volume I). By Hans Kelsen. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1945 », *in The University of Chicago Law Review*, Vol. 13, 1945, p. 221.

[2096] Eric Voegelin, recension de « General Theory of Law and State », by Hans Kelsen, translated by Anders Wedberg, Twentieth Century Legal Philosophy Series, vol. 1, (Cambridge: Harvard University Press, 1945); « The Pure Theory of Law », by William Ebenstein (Madison: University of Wisconsin Press, 1945) » (1945), *in* Coll. Works, Volume 13, *op. cit.*, p. 131-134.

[2097] *Ibid*, p. 132.

[2098] *Ibid*, p. 133-134.

[2099] *Ibid*, p. 131-132.

[2100] *Ibid*, p. 133.

719. Les deux facettes de cette recension ont le mérite de révéler l'ambivalence de Voegelin à propos de la théorie du droit de son ancien directeur de thèse : même s'il est foncièrement opposé à l'approche positiviste de Kelsen qui ignore tout un pan de la réalité politique, métaphysique et historique du droit, il est d'accord pour reconnaître que la qualité de son travail est de loin supérieure à celle de ses contemporains, comme en atteste la rudesse de ses autres recensions d'ouvrages en philosophie du droit à cette époque[2101]. Cette ambivalence permet aussi de comprendre pourquoi certains auteurs, comme Thierry Gontier par exemple, ont détecté chez lui une certaine fidélité au normativisme juridique kelsénien. Il est vrai que dans cette recension, tout comme dans son article de 1927 qui présentait la théorie pure du droit au public américain ou encore dans son autobiographie (voir *infra*), Voegelin se montre particulièrement élogieux et revendique sa filiation avec Kelsen. À titre d'exemple, on peut lire dans cette recension que les inconvénients de la métaphysique positiviste de Kelsen « n'affectent ni la valeur du noyau systématique, ni la validité de l'analyse détaillée des problèmes juridiques. Le travail dans son ensemble est une contribution magnifique à la science du droit, et les instances qui ont participé à la rendre accessible au lecteur anglais doivent être généreusement remerciées pour leur service »[2102]. Toutefois, il semble exagéré de placer Voegelin dans une continuité théorique avec Kelsen – surtout sur le plan épistémologique et méthodologique – et quand bien même celui-ci le prétend. Comme nous avons essayé de le montrer en retraçant la généalogie de la critique de la théorie pure du droit de Voegelin depuis le début des années 1920, les points de divergence avec la conception kelsénienne du droit s'avèrent bien plus nombreux et profonds que les points de convergence, sur lesquels on ne saurait insister davantage sans tronquer ou minimiser le caractère diamétralement opposé de leurs approches intellectuelles.

[2101] Eric Voegelin, « Right and Might », *in The Review of Politics* III, 1941, p. 112-123. ; « Right and Might » (1941), *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 84-86. Eric Voegelin, « Two Recent Contributions to the Science of Law », *in The Review of Politics*, III, 1941, p. 399-404. ; Eric Voegelin, « Two Recent Contributions to the Science of Law », *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 87-94. ; Eric Voegelin, « The Theory of Legal Science : A Review », *in Louisiana Law Review IV,* 1942, p. 554-571. ; « The Theory of Legal Science : A Review », *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 95-112.

[2102] Eric Voegelin, recension de « General Theory of Law and State by Hans Kelsen » (1945), *art. cit.*, p. 133.

Chapitre 2. La singulière théorie du droit naturel de Voegelin et sa critique par Kelsen

720. Faisant suite à la période « critique » de Voegelin en Europe durant laquelle il a exprimé, avec une intensité progressive, son rejet de la théorie pure du droit, débute aux Etats-Unis une période « constructive » où il a essayé d'échafauder sa propre conception du droit. Ces deux périodes successives sont marquées par une certaine disproportion : sa phase « critique » est en effet plus riche, en termes de matériaux, que sa phase « constructive ». Cette disproportion s'explique notamment par le fait que Voegelin s'est beaucoup intéressé à la théorie du droit en tant que telle durant sa période européenne en étant le doctorant puis l'assistant de Kelsen jusqu'en 1930 avant de devenir celui d'Adolf Merkl. Mais une fois arrivé aux Etats-Unis en 1938 et titularisé sur un poste de professeur de science politique en 1945, son intérêt s'est davantage porté sur la théorie politique et la philosophie de l'histoire qui, selon lui, subsument toute réflexion sur le droit. Par son refus de faire du droit un objet d'analyse autonome, Voegelin a donc continué à situer son approche en opposition à celle de Kelsen.

721. Après la seconde guerre mondiale, deux périodes peuvent être distinguées chez Voegelin en ce qui concerne sa réflexion sur le droit. Durant la première période, de 1945 à 1958, il a été professeur de science politique à l'Université de Louisiane. Durant la seconde période, de 1958 à 1969, il a occupé la chaire de science politique restée vacante depuis Max Weber à l'Université de Munich.

722. *Lors de la première période (1945-1958),* Voegelin a dispensé un cours de *Jurisprudence* à l'école de droit de l'Université d'Etat de Louisiane chaque second semestre entre 1954 et 1957. Ce cours de philosophie du droit était obligatoire pour les étudiants de première année inscrits à l'école de droit et optionnel pour les autres (environ 80 étudiants chaque année). Intitulé *The Nature of the Law*, il ne s'agissait à l'origine que d'une « édition temporaire exclusivement destinée à l'usage des étudiants enregistrés » à son cours (Law 112)[2103]. Selon les éditeurs, ce texte n'aurait jamais été publié de son vivant, même s'il en a été question en 1976 avec les presses de l'Université de Notre-Dame[2104]. Ce ne serait donc qu'en 1991, six ans après la mort de Voegelin, qu'il aurait été publié pour la première fois au sein du volume 27 des *Collected Works*[2105]. Il semblerait pourtant que ce cours ait été vendu à la librairie de l'Université d'Etat de Louisiane, au moins à l'époque où Voegelin l'enseignait, non seulement à ses étudiants mais aussi à quiconque voulait l'acheter[2106].

[2103] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 3.
[2104] Robert Anthony Pascal et James Lee Babin, « Editor's Introduction », *Ibid*, p. xiii.
[2105] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 3-69.
[2106] Communication personnelle du Professeur James R. Stoner, Directeur du *Eric Voegelin Institute for American Renaissance Studies* à l'Université de Louisiane : « The new information from Prof. Hablutzel, recently retired from

723. Notons que le plan du manuscrit *The Nature of the Law* ne correspond pas au plan du cours qu'il dispensait à ses étudiants[2107]. Le manuscrit qui a été publié correspond davantage à une présentation détaillée du cadre méthodologique dans lequel il situe son approche philosophique du droit qui, fournie (ou vendue ?) au préalable aux étudiants, était probablement censée les aider à suivre le fil de ses développements historiques très variés[2108]. Malheureusement, le contenu de ce cours reste introuvable.

724. Dans une lettre adressée à Kenneth Thompson le 12 décembre 1955, Voegelin estime que son cours, qu'il avait déjà eu l'occasion de dispenser lors des deux années précédentes, rencontre un véritable succès : non seulement les étudiants n'ont pas cherché à l'éviter quand bien même les approches philosophiques ne les intéressent habituellement pas, mais il écrit aussi que leur participation fut active et leurs notes excellentes[2109]. Il apparaît néanmoins, eu égard aux notes attribuées à ses étudiants pour l'année universitaire 1954-1955 retrouvées aux Archives de la *Hoover Institution* à l'Université de Stanford, que moins de la moitié obtenait un résultat supérieur à la moyenne[2110].

725. Son manuscrit *The Nature of the Law*, tout comme les « notes supplémentaires à destination des étudiants du cours de philosophie du droit (1954-1957) »[2111], révèlent le caractère tout à fait hétérodoxe de son approche théorique qui a pu légitimement dérouter certains de ses étudiants[2112]. Tout d'abord, et à la différence de l'analyse qu'en fait Thierry Gontier, il est évident qu'il ne s'agit absolument pas d'une conception du droit qui se situerait dans le prolongement (même discret) de Kelsen. C'est même tout le contraire. À la limite, on peut estimer qu'à un certain égard Voegelin est encore empreint du vocabulaire normativiste de Kelsen, même si les exemples choisis par Thierry Gontier paraissent quelque peu artificiels. À titre d'illustration, Thierry Gontier perçoit la « trace de cette influence de Kelsen » dans « la référence constante [de Voegelin] à la

---

Chicago Kent law school, is that booklet was indeed on sale to the students in the LSU bookstore (where he bought it) ; the editors of vol. 27 had said they had no evidence that the document was ever distributed to the students. Prof. Hablutzel, however, did not take the course; he only bought the mimeograph, thinking it might prove interesting », mail reçu le 26 mars 2018.

2107 Eric Voegelin, « Outline of Jurisprudence Course », *in The Nature of the Law and Related Legal Writings*, *op. cit.*, p. 70-72.

2108 Sur les expériences primaires de l'ordre en Chine, Babylone, Egypte, Israël, chez les philosophes helléniques, le Christ, Saint-Augustin, Saint-Thomas, Dante, Bodin, Hobbes, Fichte, Victoria, Locke, Austin, Kelsen, Hegel, Marx, le réalisme américain, l'institutionnalisme français, le néo-thomisme, etc., *Ibid*, p. 71-72.

2109 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Kenneth Thompson le 12 décembre 1955 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 255.

2110 Voegelin Papers, box 88, folder 9, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

2111 Eric Voegelin, « Supplementary Notes for Students in Jurisprudence Course », *in The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 73-83.

2112 Comme le remarque Martin Palous, *in* « Common Sense and the Rule of Law : Returning Voegelin to Central Europe », *in Philosophy, Literature, and Politics. Essays Honoring Ellis Sandoz*, ed. by Charles R. Embry and Barry Cooper, University of Missouri Press, Columbia and London, 2005, p. 280.

notion d'ordre »[2113]. Or, si le mot « ordre » apparaît bien à fréquence comparable dans les œuvres de Kelsen et Voegelin, il revêt un sens complètement différent. Pour Kelsen, la notion d'« ordre juridique » a un sens purement formel et normatif ; exempte de tout jugement de valeur sur le contenu de cet ordre, elle est donc neutre par rapports aux valeurs[2114]. Voegelin rejette quant à lui ce sens et préfère parler d'« ordre substantiel » dans un sens historico-religieux, c'est-à-dire qu'il réfléchit au sujet de « la source métaphysique de l'ordre »[2115] dans le cadre d'une philosophie de l'histoire où « l'être transcendant » apparaît comme la « source de l'ordre dans l'homme et dans la société »[2116]. Dès lors, ce que Thierry Gontier semble considérer comme une différence mineure – la « dimension axiologique [chez Voegelin] absente de la théorie kelsénienne du droit »[2117] – nous apparaît être au contraire fondamentale.

726. Certes, le cours de Voegelin part du positivisme juridique kelsénien, mais c'est pour mieux en exprimer les apories et les insuffisances, au moyen d'ailleurs plutôt surprenant des paradoxes de Zénon d'Elée. Nous discuterons plus loin la pertinence scientifique d'un tel procédé philosophique et montrerons qu'en opérant ainsi en vue de dénoncer les *reductio ad infinitum* auxquelles aboutirait le positivisme juridique kelsénien, Voegelin réalise d'une certaine manière des *reductio ad absurdum*, certes intéressantes sur le plan de la rhétorique, mais difficilement justifiables d'un point de vue scientifique. Il considère en effet que la théorie pure du droit s'empêtre dans des impasses paradoxales qui aboutissent à la fermeture du système juridique sur lui-même, ce qu'il dénonçait déjà lors de sa période « critique » en Europe. Il prévoyait même pour ses étudiants la question orale suivante à l'examen terminal : « en quoi une philosophie du droit d'un système juridique fermé est insatisfaisante ? »[2118]. Dès lors, c'est sur les ruines du positivisme juridique que Voegelin tente de rebâtir la science du droit afin que celle-ci s'ouvre à nouveau à la morale, au droit naturel et au divin. On retrouve par ailleurs dans son manuscrit l'idée d'une connexion entre le positivisme kelsénien et les expériences totalitaires de la décennie précédente. Il semblerait alors tout à fait possible d'inscrire Voegelin dans le mouvement d'après-guerre de « renouveau de l'approche jusnaturaliste » suite au « sentiment d'échec du projet positiviste »[2119], même s'il a par ailleurs toujours refusé qu'on lui accole cette étiquette.

2113 Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.*, p. 17.

2114 « En vidant la notion d'ordre de toute référence métaphysique, […] la science kelsénienne met en évidence le caractère normatif de ce qui est ordre », *in* Simone Goyard-Fabre, « L'idée d'ordre dans la théorie juridique de Kelsen », *in La philosophie du droit de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, CPUC, n°9, 1986, p. 40.

2115 Sylvie Courtine-Denamy, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Israël et la Révélation* (1956), *op. cit.*, p. 57.

2116 Eric Voegelin, *Israël et la Révélation* (1956), *op. cit.*, p. 273.

2117 Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.*, p. 17.

2118 Voegelin Papers, box 88, folder 9, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

2119 Jörg Kammerhofer et Jean D'Aspremont, « Introduction : The future of international legal positivism », *in International Legal Positivism in a Post-Modern World*, ed. par Jörg Kammerhofer et Jean D'Aspremont, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 13.

727. Sa conception du droit se rapproche en effet davantage de la tradition du droit naturel dans la mesure où, en plus de « procéde[r] d'une croyance dans la nature humaine » »[2120], elle accorde une place conséquente aux « expériences de la transcendance »[2121] et cherche à se prononcer sur ce que le droit devrait être. Notons par ailleurs que comme la plupart des théoriciens jusnaturalistes, Voegelin explique dans ses « notes supplémentaires » que la philosophie du droit doit développer « une théorie du plus grand bien »[2122], ce qui fait nettement penser à la conception du droit naturel de John Finnis dans *Natural Law and Natural Rights* (1980)[2123] qui, comme en témoigne leur courte correspondance, a eu accès pour la préparation de son livre à *The Nature of the Law* et a été fortement influencé par lui[2124]. On peut lire également dans ses « notes supplémentaires » l'idée que « le droit naturel a une justification théorique dans la mesure où il traduit les idées obtenues par une théorie de la nature de l'homme dans le langage des fins obligatoires »[2125] (comme il l'observe chez Aristote et Platon). En revanche, il estime que le droit naturel « ne vaut rien s'il ne contient rien de plus que des préférences partisanes sans fondement dans une théorie critique de la nature de l'homme » (comme il l'observe « en période de crise morale et spirituelle au sein d'une société »)[2126]. Dès lors, Voegelin ne rejette pas totalement la théorie du droit naturel, mais uniquement ses versions rigidifiées tournées vers les passions immanentes qui éloignent les hommes de leur « participation à la réalité transcendante »[2127]. Les éditeurs n'hésitent d'ailleurs pas à caractériser son manuscrit « d'invitation raisonnée à restaurer la sainteté dans l'ordre juridique »[2128].

728. Certes, son approche est caractérisée par une vraie singularité de traitement. Il a en effet évité systématiquement l'emploi de la terminologie traditionnelle de la théorie du droit naturel[2129], mais il n'en reste pas moins vrai, n'en déplaise à certains commentateurs, que l'on peut malgré tout, avec un peu de précaution, le situer parmi les penseurs jusnaturalistes. A cet égard, Patrick H. Martin expliquait avoir découvert lors de la présentation de son papier au moment de la conférence organisée par l'*American Political Science Association* en 2001, que « labéliser un chercheur comme

---

2120 Patrick H. Martin, « Natural Law : Voegelin and the End of [Legal] Philosophy », *in Louisiana Law Review*, Volume 62, n° 3, 2002, p. 886.

2121 Eric Voegelin, « Supplementary Notes for Students in Jurisprudence Course », *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 76.

2122 *Ibid*, p. 73.

2123 Dans ce livre, Finnis distingue différentes « formes fondamentales de bien humain » telles que la « réflexion pratique », la « vie », la « connaissance », le « jeu », l'« expérience esthétique », la « sociabilité (ou amitié) », la « raisonnabilité pratique » et la « religion », *in* John Finnis, *Natural Law & Natural Rights* (1980), Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 85-90.

2124 John Finnis, « Lettre adressée à Eric Voegelin le 2 avril 1969 », *in* Voegelin Papers, box 12, folder 18, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

2125 Eric Voegelin, « Supplementary Notes for Students in Jurisprudence Course », *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 81.

2126 *Ibid*, p. 82.

2127 *Idem*.

2128 Robert Anthony Pascal et James Lee Babin, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. xviii.

2129 Timothy Fuller, « Eric Voegelin on the Nature of the Law », *in Philosophy, Literature and Politics. Essays Honoring Ellis Sandoz,* edited by Charles R. Embry and Barry Cooper, University of Missouri Press, Columbia and London, 2005, p. 230.

faisant partie de la tradition du droit naturel est plus controversé qu'[il] ne le pensai[t] »[2130]. Les membres de la *Eric Voegelin Society* lui rétorquèrent en effet que Voegelin lui-même refusait d'être rangé dans la catégorie des jusnaturalistes. Toutefois, ce n'est pas parce qu'il rejetait cette catégorisation qu'elle ne lui est pas applicable malgré lui. Rappelons ici ce qu'écrivait Ronald Dworkin : « une étiquette est particulièrement redoutée : personne ne veut être qualifié de jusnaturaliste »[2131]. En l'occurrence, le refus de cette qualification par Voegelin et les voegeliniens ne paraît pas suffisante pour écarter sa pertinence.

729. Si, comme nous en faisons l'hypothèse, Voegelin partage bien des affinités théoriques avec la tradition du droit naturel, il faut tout de même reconnaître qu'il n'est pas un jusnaturaliste comme les autres, si tant est que cela veuille dire quelque chose[2132]… Son cours de *Jurisprudence* et les notes qui l'accompagnent révèlent la place centrale qu'occupe la philosophie de l'histoire dans son approche du droit, suivant d'ailleurs une perspective sensiblement identique aux philosophies de l'histoire d'Arnold Toynbee et Oswald Spengler[2133].

730. Tout son traitement théorique du droit est structuré à partir d'une philosophie de l'histoire pour le moins ambitieuse. Voegelin avait commencé à la développer dès son arrivée aux Etats-Unis. À l'origine, le projet était modeste. Il devait s'agir d'un manuel d'introduction à la théorie politique. Mais au fur et à mesure, son manuscrit s'allongea à l'excès (près de 4450 pages en 1954) et prit la forme d'une véritable philosophie de l'histoire[2134], si bien que la publication en devint impossible. Ces manuscrits représentent aujourd'hui huit volumes intitulés *History of Political Ideas* et publiés au sein des *Collected Works* d'Eric Voegelin (volumes 19 à 26). Lors des six *Walgreen Lectures* prononcées en 1951 à Chicago et publiées sous la forme de la *Nouvelle Science du Politique* (1952), qui fut son « best-seller », Voegelin avait commencé à « transformer son histoire des idées politiques en une philosophie des formes symboliques »[2135] exprimant les expériences de la réalité transcendante. Cette transformation se traduisit à partir de 1956 sous la forme de cinq volumes intitulés *Order and History* qui l'occupèrent jusqu'à sa mort.

2130 Patrick H. Martin, « Natural Law: Voegelin and the End of [Legal] Philosophy », *art. cit.*, p. 879.

2131 Ronald Dworkin, « « Natural » Law Revisited », *in University of Florida Law Review*, Volume 32, n°2, 1982, p. 165.

2132 Comme le notait Alain Sériaux non sans ironie, il existe une très grande variété de théories du droit naturel : « certains font remarquer que « nature » est susceptible de 17 sens, que « droit » en reçoit 15 et que par suite « droit naturel » doit comporter 255 significations distinctes ! », *in* Alain Sériaux, « droit naturel », *in Dictionnaire de la culture juridique*, *op. cit.*, p. 508.

2133 Frederick Wilhelmsen qualifiait le premier volume de *Order and History* de « rival le plus ambitieux au travail de Spengler et Toynbee », *in* Frederick Wilhelmsen, « *Israel and Revelation* », *in Modern Age*, Volume 3, 1959, p. 188.

2134 Son éditeur écrivait : « L'auteur utilise l'expression « idées politiques » dans un sens spécial et quasi-technique qui dépend de sa propre conception du sujet, et plus généralement de la politique et de l'histoire. Ce sens spécial se propage dans le livre et n'est que brièvement et peu clairement expliqué dans l'introduction. Pour le dire pleinement et avec précision, cela exigerait un long exposé puisque cela équivaut à quelque chose comme une philosophie de l'histoire », *in* Macmillan Company Publishers, « Report on Voegelin's History of Political Ideas » (1948) *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 713.

2135 Sylvie Courtine-Denamy, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Israël et la Révélation* (1956), *op. cit.*, p. 17.

731. On peut retenir que face à l'autonomie de la science juridique défendue par Kelsen, Voegelin défend obstinément une approche pluridisciplinaire, qu'on pourrait aussi appeler holiste au sens de globale ou totalisante, mêlant au droit à la fois la sociologie, l'histoire et la science politique – le tout teinté d'une très forte religiosité. Une telle démarche s'inscrit dans la continuité de son évolution intellectuelle en théorie du droit, tout à fait en connexion avec les critiques qu'il formulait à l'encontre de l'étroitesse de l'approche de Kelsen.

732. Parmi les nombreux ouvrages en théorie du droit que Voegelin a recensés dans les années 1940, c'est à l'égard du livre *Jurisprudence* (1940) d'Edgar Bodenheimer, qu'il s'est montré le plus élogieux. Il est vrai que l'on peut nettement percevoir des accointances méthodologiques très fortes entre les deux. Bodenheimer écrit par exemple que : « L'objet de la philosophie du droit est assez large, englobant les composantes philosophique, sociologique, historique, aussi bien que les composantes analytiques de la théorie du droit »[2136]. Comme Voegelin, il préconise de ne pas se limiter à l'analyse positiviste des concepts juridiques fondamentaux. Outre le fait de partager avec Voegelin ce cadre d'analyse pluridisciplinaire, Bodenheimer estime que l'étude philosophique de la « nature » du droit est un aspect qu'il faut cesser de négliger[2137]. Il y consacre ainsi de larges développements dans son livre. Sa lecture philosophique de l'histoire correspond aussi dans les grandes lignes à celle de Voegelin dans sa *Nouvelle Science du Politique*, son *Ordre et Histoire* et son cours de *Jurisprudence*. Tous les deux étudient en effet les expériences préanalytiques de la nature du droit au cours de l'histoire de l'humanité.

733. On retrouve donc très explicitement chez Voegelin les traces de sa philosophie de l'histoire des symboles censés exprimer la rencontre entre le divin et l'humain à la fois dans son cours de *Jurisprudence* et dans ses trois premiers volumes de *Order and History* publiés à la même époque (entre 1956 et 1957). Les étudiants de son cours de philosophie du droit pouvaient ainsi apprendre qu'il existe trois grands types de cultures juridiques correspondant à trois grands types de civilisations :

a. Les civilisations *cosmologiques* qui symbolisent l'ordre par analogie avec l'ordre cosmique. La communauté politique se trouve alors pensée comme un microcosmos. Voegelin présentait, en classe, comme prototype de cette culture juridique le premier symbolisme chinois.

b. Les civilisations *anthropologiques* qui symbolisent l'ordre par analogie avec l'ordre de l'âme humaine obtenu grâce à l'harmonisation avec la mesure transcendante invisible. La communauté

[2136] Edgar Bodenheimer, *Jurisprudence : the Philosophy and Method of the Law*, Harvard University Press, Cambridge, 1962, p. viii.
[2137] *Ibid*, p. ix.

politique est alors un macroanthropos. Voegelin prenait comme exemple en classe la conception de Platon.

c. Les civilisations *sotériologiques* qui symbolisent plus clairement encore l'expérience de la révélation transcendante. L'ordre spirituel est alors différencié de l'ordre temporel. Voegelin discutait en classe les prototypes de la révélation israélite et chrétienne[2138].

734. Après ces trois expériences de l'ordre, les civilisations n'ont connu à ses yeux que déclin et distanciation avec la réalité transcendante, tout particulièrement depuis la modernité sécularisée avec les Lumières, qui aurait accouché des totalitarismes du XXe siècle.

735. Ce qui est ici frappant, c'est que son cours de philosophie du droit se calque parfaitement sur sa lecture philosophique de l'histoire développée dans ses trois premiers volumes de *Order and History*. La même place cardinale est consacrée aux expériences de la transcendance et le même cadre interprétatif des symbolisations de l'ordre à travers l'histoire s'y retrouve. Comme l'écrit Sylvie Courtine-Denamy, « interpréter ces symboles qu'incarnent nos institutions politiques en remontant aux expériences vécues par les individus dans leur participation à la réalité transcendante, tel est donc l'objectif d'*Ordre et Histoire* »[2139] ainsi que la trame, pourrions-nous ajouter, poursuivie dans son cours de philosophie du droit. Tout ceci a pour conséquence de créer une histoire des idées politiques, et plus encore un cours de philosophie du droit, pour le moins atypique qui relègue « au second plan les idées juridiques, constitutionnelles et institutionnelles »[2140] auxquelles on aurait pourtant légitimement pu s'attendre.

736. Son cours de philosophie du droit semble alors déjà témoigner des nouvelles préoccupations théoriques qui animaient Voegelin à cette époque : bâtir une philosophie de l'histoire des symboles de l'ouverture et de la fermeture de l'homme à la transcendance et, par la même occasion, dénoncer le désordre de la modernité occidentale sécularisée. Dès lors, ses cinq volumes de *Order and History*, qui ne sont pas des ouvrages de science du droit, ne seront pris en considération qu'à la marge de son cours de *Jurisprudence* en vue d'esquisser les grands traits de sa conception du droit.

737. *Lors de la seconde période (1958-1969)*, Voegelin est retourné en Allemagne où il a donné des conférences et écrit des articles qui ont participé à sa réflexion philosophique sur le droit.

[2138] Eric Voegelin, « Supplementary Notes for Students in Jurisprudence Course », *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 77-78.

[2139] Sylvie Courtine-Denamy, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Israël et la Révélation* (1956), *op. cit.*, p. 20.

[2140] Macmillan Company Publishers, « Report on Voegelin's History of Political Ideas » (1948), 2, *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 715.

Voegelin a en effet cherché à revenir en Europe dès le début des années 1950. Sa correspondance atteste de ce souhait. Répondant à des appels à candidature pour enseigner en Allemagne[2141], il a d'abord refusé en 1952 la direction de l'Institut Américain à Munich car la Fondation Rockefeller ne s'engageait pas à le soutenir financièrement à long terme[2142]. Voegelin participa tout de même à des conférences en Europe en 1955 à l'aide de divers soutiens financiers, comme par exemple la bourse Guggenheim[2143]. Il fut aussi invité à des conférences par des connaissances et amis : Horkheimer et Adorno par exemple voulaient qu'il s'associe à leur Institut pour la Recherche Sociale (*Institut für Sozialforschung*) à Frankfurt[2144].

738. En 1956 fut rouverte la chaire de science politique à l'Université de Munich. Celle-ci avait été occupée pour la dernière fois par Max Weber. Voegelin arriva en première position à l'issue de la sélection qui l'opposait à treize autres candidats. C'est notamment grâce à son ami philosophe Alois Dempf, titulaire de la chaire de philosophie catholique à l'Université de Munich et qui avait des amis au ministère bavarois de la culture, que Voegelin obtint le poste[2145]. Hans Maier écrit même que « Voegelin a été préféré pour cette chaire par les catholiques conservateurs parce qu'ils connaissaient son travail. Et il a été accepté par le gouvernement libéral de gauche car ils pensaient qu'un émigrant de retour [au pays] ne pourrait pas être conservateur »[2146]. Observons au passage que cela revient à reconnaître à demi-mots que Voegelin est un philosophe « conservateur », épithète qu'il a pourtant toujours rejetée avec véhémence[2147] (voir *infra*).

739. Voegelin accepta le poste en 1958 sans aucune hésitation. Non pas parce qu'il se déplaisait à l'Université de Louisiane, même s'il se plaignait parfois du faible niveau des étudiants américains, mais le climat de l'Université allemande lui paraissait nettement plus adapté au travail scientifique et le salaire était plus attractif. Il y créa un Institut d'Etudes Politiques ainsi qu'une bibliothèque qu'il qualifie dans son autobiographie de véritable « succès » [2148]. En termes d'enseignements, même si ce n'était pas ce que le ministère attendait de lui, Voegelin décida de réintroduire en Allemagne ce qu'il estimait avoir été détruit par le positivisme juridique : une « philosophie politique scientifique » renouant avec la pensée antique[2149]. Plusieurs étudiants allemands témoignèrent de l'intérêt suscité par ces cours, le qualifiant même de « star »[2150] en raison de l'originalité de son propos et aussi parce qu'il n'avait pas été impliqué dans le national-socialisme

---

2141 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Eduard Baumgarten le 21 avril 1952 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 108.
2142 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Robert Heilman le 21 octobre 1952 », *Ibid*, p. 121.
2143 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Richard C. Cornuelle le 28 décembre 1955 », *Ibid*, p. 264.
2144 Barry Cooper et Jody Bruhn (ed.), « propos de Peter J. Opitz », *in Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, *op. cit.*, p. 58.
2145 « Propos de Florian Sattler », *ibid*, p. 59.
2146 « Propos de Hans Maier », *Ibid*, p. 59-60.
2147 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Gerhart Niemeyer le 8 octobre 1964 », *in* Coll. Works,Volume 30, *op. cit.*, p. 472.
2148 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 127.
2149 Barry Cooper et Jody Bruhn (ed.), « propos de Jürgen Gebhardt », *in op. cit.*, p. 60.
2150 « Propos de Dagmar Herwig », *ibid*, p. 66-67.

contrairement à nombre de ses collègues. D'autres encore, en tant que jeunes étudiants de gauche, n'étaient pas en accord avec son conservatisme et son sectarisme[2151].

740. L'intérêt premier de Voegelin en Allemagne n'a donc pas été la théorie du droit, champ de recherche en un sens beaucoup trop restreint pour lui, mais la science politique dans une perspective anthropologique et historico-religieuse très large. C'est à cette période qu'il s'entoura d'un grand nombre d'assistants, dont certains devinrent de véritables disciples, comme par exemple Jürgen Gebhardt qui fut son doctorant, ou encore Peter Weber-Schäfer et Tilo Schabert (pour la première génération), et Peter Opitz ou Manfred Henningsen (pour la seconde génération)[2152].

741. Il a principalement dispensé plusieurs leçons à l'Université de Munich en 1964 sur le thème *Hitler et les Allemands*[2153]. On retrouve dans celles-ci quelques développements importants sur le droit, plus spécifiquement sur le droit nazi et sur l'Etat de droit (*Rechtsstaat*), qui permettent de confirmer l'hypothèse de son jusnaturalisme. Lors de ces conférences, Voegelin s'interrogeait sur les attitudes spirituelles qui ont permis à Hitler d'accéder au pouvoir et se demandait si le peuple allemand était parvenu à surmonter cette période infamante. D'une certaine manière, son propos peut être rapproché de celui de Jaspers dans son essai sur *La culpabilité allemande* (1948) ou de Arendt dans *Eichmann à Jérusalem* (1963), même s'il existe des différences de traitement non négligeables entre ces auteurs. Il s'agit en l'occurrence d'un texte assez violent qui met en cause la stupidité et la corruption intellectuelle et morale du peuple allemand, la responsabilité des Eglises protestante et catholique et plus spécifiquement encore celle des juristes[2154]. La contradiction avec la théorie pure du droit de son ancien maitre viennois y est évidente puisque la morale se trouve être, dans la conception du droit de Voegelin, le fondement même du droit. Tilo Schabert, qui a suivi ces conférences, se souvient que Voegelin était animé de « la passion d'un moraliste »[2155], ce qui se ressent très explicitement à leur lecture.

742. Bref, la théorie du droit ne peut pas se contenter d'être positiviste. Elle doit s'ouvrir à des contenus de sens métajuridiques ; tout particulièrement l'éthique qui, elle seule, est en mesure de nous apprendre ce qu'est le droit. Par-dessus tout, Voegelin dénonce l'aveuglement des juristes positivistes qui, selon lui, illustre de façon paradigmatique la dégénérescence morale de la société

2151 « Propos de Claus-Ekkehard Bärsch et Michael Hereth », *ibid*, p. 63-64.

2152 « Propos de Tilo Schabert », *ibid*, p. 60.

2153 Le tapuscrit allemand a rendu possible sa traduction en anglais par Detlev Clemens et Brendan Purcell au moment de sa publication au sein du volume 31 des *Collected Works* en 1999, ainsi que sa traduction en français par Mira Köller et Dominique Séglard en 2003. Etrangement, la première publication en allemand ne date quant à elle que de 2006.

2154 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, Chapitre 4 « Descente dans l'abîme ecclésiastique : l'Eglise protestante », p. 155-189. ; Chapitre 5 « Descente dans l'abîme ecclésiastique : l'Eglise catholique », p. 191-225. ; Chapitre 6 « Descente dans l'abîme du droit », p. 227-255.

2155 Tilo Schabert, Avant-propos : « Les leçons d'Eric Voegelin à l'Université de Munich en 1964 sur le thème « Hitler et les Allemands » : un souvenir », *in Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 16.

allemande, incapable de distinguer la légalité (le droit positif) et la légitimité (l'éthique). Ces conférences présentent donc l'intérêt de contenir des compléments utiles à son cours de *Jurisprudence*. Elles nous permettent ainsi de comprendre, comme l'explique justement Andreas A.M. Kinneging, que pour Voegelin « l'*episteme politike* inclut la « science juridique » et la « science morale ». La politique est inséparable du droit et de l'éthique et reste incompréhensible si on ne les y inclut pas dans sa pensée. Donc, le vrai philosophe politique est *ipso facto* un philosophe juridique et un philosophe moral »[2156].

743. L'orientation du cours de Voegelin, ainsi que l'ambiance générale durant celui-ci, semble assez bien dépeinte par ses anciens étudiants. L'un d'entre eux se souvient que c'était un « grand risque » de lui poser une question, « parce qu'en règle générale il vous prendra comme un représentant d'une quelconque idéologie. Même si vous ne comprenez pas quelque chose en tant qu'étudiant, il dira, « vous êtes un relativiste, vous êtes un marxiste ! » Ou d'autres sortes d'idéologues bizarres »[2157]. Un autre ancien étudiant se souvient avoir pris le risque de poser la question suivante : « « je ne comprends pas ce que la révélation a à voir avec le pouvoir, car avant que les religions révélées viennent au monde, il y avait déjà du pouvoir ». Et [Voegelin] lui rétorqua, « ne posez pas une question aussi stupide ! Avez-vous déjà lu… ? ». Je ne sais pas, quelques livres [ai-je répondu]. Alors, dit-il, « une fois que vous aurez lu suffisamment, vous ne poserez plus ces questions ! ». C'était sa manière de traiter les étudiants ! J'étais furieux, j'ai voulu partir. Mais les assistants lui ont dit, « il est l'un des nôtres ! ». Alors, durant la seconde partie du cours, il a réellement répondu à ma question »[2158]. Les exemples de ce type sont légion. Si vous utilisiez, même innocemment, un vocabulaire jugé « positiviste » par Voegelin, l'intégralité de votre raisonnement était disqualifiée en tant qu'« idéologie »[2159].

744. Ces interviews d'anciens étudiants et assistants laissent entrevoir une image peu flatteuse et souvent méconnue du professeur Voegelin déjà âgé de plus de 60 ans à cette période : un ton dogmatique, autoritaire et moralisateur, une attitude sarcastique, agressive et condescendante, un comportement « très misogyne »[2160], une allure de patriarche dont la parole, se faisant quasiment passer pour sagesse divine, tolère difficilement la contradiction. On comprend qu'un tel comportement ait pu agacer certains. A titre d'exemple, un de ses anciens étudiants raconte qu'à un entretien d'embauche à l'Université de Chicago, le recruteur lui dit à propos de Voegelin : « J'ai

[2156] Andreas A.M. Kinneging, « Eric Voegelin's Philosophy of Law and Ethics : A Critique », *in Religion, Politics and Law. Philosophical Reflections of the Sources of Normative Order in Society*, édité par Bart C. Labuschagne & Reinhard W. Sonnenschmidt, Brill, Hollande, Leiden-Boston, 2009, p. 16.
[2157] Barry Cooper et Jody Bruhn (ed.), « propos de Florian Sattler », *op. cit.*, p. 69.
[2158] « Propos de Claus-Ekkehard Bärsch », *Ibid*, p. 64.
[2159] « Propos de Tilo Schabert », *Ibid*, p. 73.
[2160] « Propos de Michael Hereth », *Ibid*, p. 80.

l'impression qu'il a une ligne de téléphone directe avec Dieu et que Dieu l'appelle et lui dit ce qu'il a à faire chaque jour »[2161].

745. À côté de ces conférences dispensées en 1964, Voegelin participa à un colloque qui se tint à l'Université de Salzbourg en 1963 et auquel Kelsen était aussi présent[2162]. Ce dernier portait sur « le droit naturel dans la théorie politique ». Voegelin y fit une intervention intitulée « *Das Recht von Natur* » qui fut publiée trois ans plus tard dans son *Anamnesis* (1966)[2163]. Cet article acte définitivement l'ancrage de sa conception du droit dans la philosophie antique du droit naturel, et plus spécifiquement la philosophie aristotélicienne. Cette inscription de Voegelin dans la tradition du droit naturel classique a récemment été mise au jour par Christian Machek dans sa thèse de philosophie soutenue à l'Université de Vienne en 2011. Intitulée *Le retour aux origines de la philosophie politique. L'Eglise catholique, Leo Strauss et Eric Voegelin comme représentants de la théorie du droit naturel classique dans leur querelle avec la pensée moderne*[2164], celle-ci montre que Voegelin et Strauss ont participé à relancer la querelle des Anciens et des Modernes. Contre la modernité sécularisée, libérale, positiviste et inscrite dans l'héritage des sophistes représentée par un Kelsen ou un Popper, Voegelin et Strauss ont en effet prôné un retour à Socrate, Platon et Aristote, plus proches de l'ordre vrai en raison de leur ouverture à la réalité transcendante[2165].

746. Dans son intervention, Voegelin accorde une place prépondérante à trois notions aristotéliciennes : la *Physei Dikaion*, la *Phronesis* et le *Spoudaios*. La première, la *Physei Dikaion*, désigne ce qui est juste par nature dans sa tension entre la substance divine immuable et le droit conventionnel muable. La deuxième, la *Phronesis*, désigne la vertu qui permet à l'homme de voir ce qui est juste par nature. Pour lui, cette vertu a un statut ontologique fondamental dans la mesure où elle est le fondement spirituel de l'harmonisation de l'homme à l'ordre vrai de l'existence. Mais tous les hommes ne sont pas capables de développer leur *Phronesis*. Seul l'homme mature, celui qui arrive à déployer sa nature complètement, à travers la vie contemplative, y parvient. Ce dernier, dont l'âme est en harmonie avec l'ordre vrai de la nature, est appelé le *Spoudaios*. Par le biais de ces notions, ressurgit chez Voegelin un certain élitisme spiritualiste qui, en résonance avec ses critiques

---

2161 « Propos de Ernest J. Walters », *Ibid*, p. 207.

2162 Prennent part aussi à ce colloque et à la discussion : Albert Auer, professeur de philosophie politique à l'Université de Salzbourg ; Giorgio Del Vecchio, professeur à l'Université de Rome ; Gustav Kafka, professeur de droit public à l'Université de Vienne ; René Marcic, professeur de droit à l'Université de Vienne ; Franz-Martin Schmölz, professeur de philosophie politique à l'Université de Salzbourg ; Alfred Verdross-Drossberg, professeur de droit international et de philosophie du droit à l'Université de Vienne ; Friedrich August Freiherr von der Heydte, professeur de droit international et de science politique à l'Université de Würzburg ; Eberhard Welty, professeur de philosophie sociale et d'éthique sociale à Walberberg.

2163 Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *in Anamnesis* (1966), Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 140-157.

2164 Christian Machek, *Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie. Die katholische Soziallehre, Leo Strauss und Eric Voegelin als Repräsentanten des klassischen Naturrechts in der Auseinandersetzung mit dem modernen Denken*, *op. cit.*, 259p.

2165 « Voegelin était par-dessus tout un classique dont l'objectif fondamental était de réexaminer la richesse des idées politiques classiques et les symboles et de les restaurer dans la vie, de commencer avec leur aide un nouveau chapitre dans le dialogue de l'humanité », *in* Martin Palous, « Common Sense and the Rule of Law : Returning Voegelin to Central Europe », *art. cit.*, p. 280.

de la démocratie formelle et sa défense de l'Etat autoritaire d'avant-guerre, n'est pas sans faire penser à ses mentors de jeunesse : Othmar Spann et Stefan George (voir *supra*).

747. Durant ce colloque, Kelsen fit une intervention intitulée « *Grundlagen der Naturrechtslehre* »[2166]. Dans celle-ci, il réaffirme à nouveau son opposition au droit naturel qui, en postulant l'existence d'un ordre juridique juste, soumet le droit positif à une idéologie politique (celle de son auteur) selon laquelle les normes portées par telle ou telle autorité ont une valeur absolue. Or, les valeurs sont pour lui inconnaissables et ne peuvent être que relatives. Les normes juridiques ne peuvent donc être ni vraies ni fausses, mais seulement valides ou invalides. Kelsen avait conscience d'être en terrain adverse en participant à ce colloque. Voilà comment il commença son intervention : « J'ai accepté votre invitation pour parler du droit naturel – dans ce cercle de *partisans* de cette doctrine – non pas dans l'intention de vous convertir à mon point de vue, à savoir que d'un point de vue *scientifiquement* rationnel, on ne peut pas accepter la validité du droit naturel »[2167]. Par la suite, Kelsen fait intervenir l'idée que la notion de « droit naturel » suppose l'existence de normes immanentes à la nature, comme c'est le cas chez Aristote bien que celui-ci n'ait jamais soutenu explicitement une théorie du droit naturel.

748. Les extraits de la discussion entre Voegelin, Kelsen et les autres intervenants ont été publiés, d'abord en allemand en 1963[2168], puis en anglais au sein du volume 33 des *Collected Works* en 2004[2169]. Les éléments de cette discussion sont d'un intérêt majeur puisqu'ils révèlent la permanence de l'incompatibilité et de l'incommunicabilité des conceptions théoriques de nos deux auteurs. Ce qui est même frappant dans cette discussion entre les deux hommes, c'est qu'elle traduit une opposition quasi-caricaturale entre un théoricien du droit naturel (Voegelin) et un théoricien du droit positif (Kelsen). L'un estime que la nature humaine peut être connue, l'autre n'y croit pas, tout comme il ne croit pas aux valeurs absolues. L'un croit que le droit naturel est capable de traduire en normes l'essence de l'être humain, l'autre défend la compatibilité avec le droit positif de la norme fondamentale formelle de sa *Théorie pure du droit* et son incompatibilité avec le droit naturel. L'un refuse de concevoir le droit nazi comme étant du droit étant donné son caractère injuste ou immoral, l'autre estime que le droit nazi est du droit, qu'on peut le regretter mais que l'on ne peut pas le nier. L'un considère que le fondement du droit international doit être recherché dans l'image ontologique de l'être humain qui a ses racines dans le droit naturel chrétien, l'autre

[2166] Hans Kelsen, « Die Grundlagen der Naturrechtslehre », *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, ed. par Franz-Martin Schmölz, Vienne, 1963, p. 1-37; voir aussi Hans Kelsen, « Die Grundlagen der Naturrechtslehre », *in Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, XIII/1-2, 1964, p. 1-37; Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *in Essays in Legal and Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 114-153.

[2167] Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *Ibid*, p. 114.

[2168] Franz-Martin Schmölz (ed.), *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Springer-Verlag, Wien, 1963, p. 122-123, 127-132, 135-137, 140-160.

[2169] Eric Voegelin, « Natural Law in Political Theory. Excerpts from the Discussion » (1963), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 112-149.

estime que cette idée ontologique est une idéologie politique et que le droit international ne sera pas valide tant qu'il ne sera pas effectif.

749. Il s'agit de la dernière confrontation connue entre les deux auteurs. Lorsque Voegelin revint aux Etats-Unis en 1969 au sein de l'Université de Stanford, il ne revit jamais Kelsen qui, retraité de l'Université de Berkeley depuis 1952, habitait non loin dans la baie de San Francisco (Orinda). En tant que dernier témoignage de la controverse sur le droit opposant Kelsen à Voegelin, cette discussion fera l'objet d'une analyse détaillée.

750. Après avoir présenté l'originalité de l'approche jusnaturaliste de Voegelin dans son cours de philosophie du droit lorsqu'il était professeur de science politique à Bâton-Rouge (I), nous verrons dans le détail l'orientation « moraliste » de sa conception du droit ainsi que son enracinement dans la philosophie aristotélicienne lorsqu'il fut professeur de science politique à Munich (II).

I. À Bâton-Rouge : une approche jusnaturaliste singulière

751. Même si Alain Sériaux, dans la recension qu'il fit de *The Nature of the Law* en 1994, se montre particulièrement élogieux, le qualifiant d'« ouvrage intelligent, bref mais dense, dont la lecture procure un savoureux plaisir »[2170], celui-ci présente à nos yeux le défaut d'être plutôt mal organisé. Andreas A.M. Kinneging remarquait à ce titre que Voegelin s'étend parfois sur des choses d'importance secondaire et présente souvent une conclusion de la plus grande importance de manière abrupte, sans ressentir le besoin d'exposer un quelconque argument. Il ajoutait que Voegelin était sûrement conscient de ces lacunes et de la nécessité de réviser intégralement son manuscrit avant d'envisager une quelconque publication[2171].

752. Compte tenu de ces imperfections, une réorganisation minimale s'impose pour essayer de rendre intelligible un texte qui ne fait pas toujours l'effort de l'être. En premier lieu, nous présenterons les grandes lignes de sa méthodologie fondée dans « l'expérience préanalytique du droit », ainsi que son objet de recherche : l'essence du droit. Il s'agira ensuite d'isoler un problème auquel sa recherche de l'essence du droit le conduit : la temporalité du droit et les impasses paradoxales dans lesquelles se retrouvent piégés Aristote et Kelsen. Pour éviter ces impasses paradoxales, Voegelin développe une approche substantialiste du droit orientée vers la transcendance et fondée dans le devoir-être au sens ontologique (A). En second lieu, son cours laisse apparaitre de façon explicite sa lecture antimoderne de l'histoire de la philosophie du droit, dont il faut tenir compte pour comprendre dans quelle tradition philosophique il s'inscrit et à quelles autres il s'oppose. Très rapidement, le terme de « tension » apparaît comme étant un concept clef de sa théorie du droit, lui permettant de dépasser la pensée séparatrice issue de la tradition des Lumières et qu'on retrouve de façon paradigmatique chez Kelsen dans la dualité *Sein/Sollen*. Nous analyserons également sa théorie de la représentation, étroitement liée à ses développements dans *La nouvelle science du politique*, où le philosophe incarne une figure héroïque qui n'est pas sans rappeler le néo-platonisme très en vogue en Allemagne dès les années 1920-1930. Il sera alors possible de conclure sur le caractère antipositiviste et jusnaturaliste de son cours de philosophie du droit (B).

[2170] Il termine même ainsi sa recension : « De toute façon, nous n'avons en vérité, que des éloges à adresser à une telle étude. […] Il est toujours consolant de voir de grands esprits confirmer le petit que nous sommes dans ses propres certitudes. Tout au plus faudrait-il, selon nous, étoffer le travail de Voegelin et montrer en quoi il constitue une excellente quoique trop partielle approche du phénomène juridique », *in* Alain Sériaux, recension de « The Nature of the Law and Related Legal Writings, vol. 27 des Collected Works de E. Voegelin », *art. cit.*, p. 305 et 307.

[2171] Andreas A.M. Kinneging, « Eric Voegelin's Philosophy of Law and Ethics : A Critique », *art. cit.*, p. 17.

A. La substance et la temporalité du droit

753. Dans sa recherche de la « substance » du droit, Voegelin adopte une méthodologie spécifique qui part de l'expérience préanalytique du droit (1). Cette méthodologique le conduit très rapidement à porter son attention sur un autre aspect du phénomène juridique : sa « temporalité ». À l'aide des paradoxes de l'Antiquité, Voegelin cherche en effet à discréditer la conception statique du droit qu'il repère chez les positivistes. En procédant ainsi, Voegelin renoue avec une argumentation répandue chez les antipositivistes et les néo-idéalistes allemands durant l'entre-deux-guerres (2). C'est pour éviter les lacunes caractéristiques des théories positivistes, incapables de saisir l'existence temporelle du droit, qu'il élabore une théorie substantialiste du droit. Cette dernière s'avère opposée en tout point à la théorie formaliste du droit de son ancien directeur de thèse (3).

1°) Méthode et objet de recherche

754. Dès le début de son cours de *Jurisprudence*, on comprend que le point de départ méthodologique que Voegelin va suivre est le même que celui qu'il emploie dans sa *Nouvelle Science du Politique* et dans son *opus magnum* : *Ordre et Histoire*. L'étude philosophique du droit doit émerger de l'auto-compréhension ou de l'auto-interprétation que la société se fait d'elle-même. C'est ainsi qu'il fait partir son analyse des phénomènes et du langage quotidiens du droit ; du droit tel que tout le monde en parle, tel qu'il est vécu par chacun ; dans le but de découvrir l'essence du droit, si essence il y a. Pour qualifier ce procédé méthodologique, Voegelin explique situer son approche juridique « au niveau préanalytique », c'est-à-dire au niveau des phénomènes non encore déformés par l'analyse.

a. L'expérience préanalytique du droit comme point de départ méthodologique

755. Tout comme en médecine où la phase préanalytique désigne les étapes réalisées préalablement à l'analyse proprement dite (l'identification du patient : nom, prénom, adresse, groupe sanguin, traçabilité des échantillons, etc.) et qui peuvent avoir une influence considérable sur l'analyse proprement dite ; Voegelin entend revenir au niveau préanalytique du droit afin de reconsidérer l'analyse positiviste qu'il juge défaillante. Un tel point de départ méthodologique se situe, comme le souligne Alain Sériaux, en opposition « à l'innombrable production de réflexions « aprioristiques » sur le droit dont les juristes eux-mêmes sont particulièrement friands, en France comme ailleurs »[2172]. En l'occurrence, on peut facilement la comprendre comme une « contre-

[2172] Alain Sériaux, recension de « The Nature of the Law and Related Legal Writings, vol. 27 des Collected Works de E. Voegelin », *art. cit.*, p. 305.

méthode » ou « méthode-réplique » à celle aprioristique de son ancien directeur de thèse. Même si Voegelin ne l'indique pas expressément, cette contre-méthode préanalytique du droit consiste à revenir à l'approche aristotélicienne, « en commençant par le commencement »[2173], c'est-à-dire « en commençant par le discours ordinaire au sujet du droit et, ensuite, en comparant ces affirmations avec les expériences sous-jacentes au droit lui-même »[2174]. Voegelin oriente donc sa philosophie du droit en direction de « l'observation du langage » qui, tout comme chez Aristote, est « un reflet de l'expérience »[2175] à partir duquel peut être pris en compte l'opinion commune ou le sens commun[2176].

756. Cette expérience préanalytique du droit pourrait peut-être être mise en rapport avec l'approche phénoménologique, que Voegelin connaissait, mais sans l'approuver et avec de sérieuses réserves. Comme l'écrit Merleau-Ponty, l'approche phénoménologique consiste à partir de « l'expérience première du monde vécu » dont la science est « l'expérience seconde »[2177]. Il s'agit selon lui « de décrire, et non pas d'expliquer ni d'analyser »[2178], de ressaisir cette « expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire »[2179]. Toutefois, si la méthodologie de Voegelin suivie dans ce cours présente bien des similitudes avec l'approche phénoménologique, c'est davantage Aristote le véritable inspirateur de son approche préanalytique du droit, comme en témoignent sa critique de la phénoménologie husserlienne et son ancrage aristotélicien dans son *Anamnesis* (1966).

757. Voegelin fait une première observation préanalytique, qui est d'une grande banalité : il n'existe pas « un droit » valide mais « des droits » valides dans une pluralité de sociétés, et, de plus, tous ces ordres juridiques ne sont pas identiques[2180]. C'est ainsi par exemple que la connaissance du droit américain ne sera pas utile devant un juge français. De même, lorsque le juriste parle « du droit », il est fort probable qu'il ait en tête l'ordre juridique concret dans lequel il exerce son activité professionnelle et non « du droit » tel qu'il existe dans la pluralité des ordres juridiques. En d'autres termes, le mot « droit » peut renvoyer soit à un seul ordre juridique (1) soit à l'ensemble des ordres juridiques (2).

2173 Aristote, *Les Politiques*, Livre I, chapitre 2, 1252-a, trad. par Pierre Pellegrin, Garnier Flammarion, Paris, 1990, p. 87.

2174 Lee Trepanier, « Eric Voegelin on the Law as a Means and as an End for True Substantive Order », *in Voegelinview*, 2009, p. 1.

2175 Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (1968), Texte établi, révisé et présenté par Stéphane Rials, Notes revues par Eric Desmons, PUF, Quadrige, Paris, 2003, p. 80.

2176 Dans une lettre adressée à Alfred Schütz, Voegelin définit la « méthode aristotélicienne » comme celle du « développement des concepts des types de la science sociale à partir des concepts du sens commun que l'on peut trouver dans l'environnement social », *in* Eric Voegelin « Lettre adressée à Alfred Schütz le 23 décembre 1953 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 185.

2177 Maurice Merleau-Ponty, « Avant-propos », *in Phénoménologie de la perception* (1945), Gallimard, Tel, Paris, 1976, p. iii.

2178 *Ibid*, p. ii.

2179 *Idem*.

2180 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *in op. cit.*, p. 7.

b. L'essence du droit comme objet de recherche

758. Voegelin observe que ce second sens est souvent repoussé « avec dégoût » comme étant de la « métaphysique »[2181]. C'est pourtant bien ce second sens qui l'intéresse car son objet de recherche est l'*essence* du « droit » en général, celle qui vaut pour tous les ordres juridiques et qui a nécessairement à ses yeux une dimension transcendante. Une telle recherche de « l'essence de la juridicité » qui revient « à déceler la présence [de Dieu] dans un ordre naturel des choses » est la manière dont Alain Sériaux définit le « droit naturel »[2182], et semble ici pleinement correspondre à l'orientation que Voegelin donne à son cours de philosophie du droit.

759. Que déduire de cette première observation quant à l'essence du droit ? Que déduire, à partir du constat de l'existence d'une pluralité d'ordres juridiques différents et valides en même temps, au sujet de la nature du droit en général ? Voegelin essaye manifestement de rester prudent et mesuré dans les conclusions à en tirer. Mais en réalité, il parvient surtout à atteindre un très haut degré d'ambiguïté. Il explique que son approche du droit située au niveau préanalytique doit se prémunir des « généralisations d'observations préanalytiques partiales [qui] prennent la place de l'analyse »[2183]. Ce qu'il semble vouloir dire, c'est qu'il ne faut pas succomber à la prétention de penser qu'à partir de quelques observations seulement, la vérité nous serait accessible. Il est important, écrit-il, de garder en tête une distinction qu'il estime trop souvent ignorée dans la théorie du droit contemporaine entre la *vérité* et la *légitimité analytique de l'observation*. Mais d'un autre côté, il reconnaît que c'est tout de même à partir de ces observations que l'analyse de la vérité peut être élaborée (comme le fait qu'il n'existe pas *un* droit valide mais *des* droits valides).

760. De son premier paragraphe sur « l'essence » du droit, Voegelin tire une conclusion négative qui consiste à éliminer deux types de constructions erronées.

761. *Voegelin exclut toute forme de classification de type « botanique »*[2184] qui consisterait à essayer de trouver l'essence du droit en comparant tous les ordres juridiques existants, pour ensuite en dégager un agrégat de règles communes. Une telle classification, nous dit-il, n'épuise pas la recherche de l'essence du droit car le droit ne se divise pas comme les espèces animales ou végétales.

762. On retrouve ici un trait constant dans le positionnement intellectuel de Voegelin : le rejet du scientisme et de la naturalisation des sciences sociales. La tentative de trouver la nature du droit

---

2181 *Idem*.
2182 Alain Sériaux, « Droit naturel », *in Dictionnaire de la culture juridique*, *op. cit.*, p. 507.
2183 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 8.
2184 *Idem*.

en comparant la multitude des ordres juridiques dans l'espoir de faire émerger l'essence dans un agrégat récurrent de règles juridiques, doit être abandonnée comme dépourvue de sens. Même si un tel agrégat était trouvé – ce qui n'est encore jamais arrivé remarque-t-il – celui-ci n'aurait aucune valeur cognitive. Comme il l'écrit, « l'élément de l'essence […] ne doit pas être sacrifié au profit d'une construction qui transfère le modèle des sciences biologiques au droit, qui évidemment a une structure ontologique tout à fait différente »[2185]. On voit que Voegelin rejette toute démarche de type empirique et inductive pour déterminer l'essence du droit.

763. Procéder ainsi reviendrait à avoir une « approche encyclopédique »[2186] en philosophie du droit : chercher à déterminer l'essence du droit par une comparaison exhaustive des ordres juridiques concrets. C'est ce que l'on appelait auparavant l'induction complète. Lorsque Voegelin parle ici d'« approche encyclopédique », c'est aussi pour dénoncer sans la nommer la philosophie des Lumières. En l'occurrence, cela fait clairement écho à certains passages de *From Enlightenment to Revolution* où la philosophie des Lumières préfigure à la fois le positivisme et les mouvements totalitaires (voir *supra*) et à sa *Nouvelle Science du politique* où il s'en prend à l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert qu'il qualifie de « Coran gnostique »[2187] en raison de sa prétention à décrire la connaissance absolue des principes fondamentaux de la réalité, commettant ainsi l'erreur de penser que les hommes sont capables ultimement de comprendre le mystère de l'être[2188] (voir *infra*).

764. Pour finir, il rattache cette méthodologie de type « botaniste » aux sophistes[2189] qui avaient nettement pris conscience de la variabilité du droit entre les sociétés et en avaient tiré des conséquences relativistes. C'est contre eux qu'il partage fièrement le combat aux côtés de Platon dans le volume 3 de *Order and History*, *Platon et Aristote* (1957)[2190]. Et, plus explicitement encore dans le volume 2 intitulé *The World of the Polis* (1956), Voegelin dénonce aux côtés de Platon, l'« âge sophistique », destructeur de la philosophie, et qu'il n'hésite pas à dénommer « âge des lumières » en raison de sa même insensibilité à l'égard des expériences de la transcendance que les philosophes du XVIIIe siècle[2191]. Contre l'agnosticisme et le relativisme des sophistes, il en vient même à avouer que pour lui « la nouvelle philosophie doit clairement être un « type de théologie » »[2192] dans la mesure où « la philosophie par définition a son centre dans les expériences de la transcendance »[2193]. On voit ici combien son approche philosophique du droit dépend ostensiblement de sa philosophie

[2185] *Ibid*, p. 11.
[2186] *Idem*.
[2187] Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (1952), *in* Coll. Works, Volume 5, *op. cit.*, p. 201.
[2188] Lee Trepanier, « Eric Voegelin on the Law as a Means and as an End for True Substantive Order », *art. cit.*, p. 2.
[2189] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 11.
[2190] Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 137.
[2191] Eric Voegelin, *The World of the Polis* (1957), Coll. Works, Volume 15, *op. cit.*, p. 349.
[2192] *Ibid.*, p. 350.
[2193] *Ibid*, p. 349.

de l'histoire qui, elle-même, consacre une place déterminante aux expériences mystico-religieuses. Par ailleurs, les constructions anachroniques ne semblent pas non plus lui faire peur.

765. *Voegelin exclut aussi explicitement « la validité juridique positiviste »* qui, d'une certaine manière était incluse dans le précédent type, mais méritait sûrement à ses yeux un traitement à part.

766. Cette « validité juridique positiviste » a le défaut de ne pas faire le tri entre les règles essentielles et les règles non-essentielles ; la validité imprègne l'ordre juridique si complètement qu'aucun élément n'apparaît plus essentiel qu'un autre. Or, une telle méthode ne permet pas de réaliser une description complète de la nature du droit. Il oppose ainsi deux termes : *validité* et *essence*. Le premier lui semble être un obstacle à l'analyse car il ne permet pas de distinguer les règles essentielles des règles non-essentielles. En effet, pour Kelsen, la validité d'une norme juridique coïncide avec son existence même. Parler de normes juridiques non valides serait pour lui un oxymore. Toutes les normes juridiques sont nécessairement valides. Or, Voegelin tient à maintenir la distinction entre les règles essentielles et les règles non-essentielles et ne peut donc pas se satisfaire du concept de « validité » qui s'applique indifféremment à toutes les normes. Face au concept positiviste de « validité », Voegelin préfère le concept métaphysique d'« essence » qui tient compte de l'expérience préanalytique du droit.

767. De manière un peu absconse et sans citer spécifiquement Kelsen[2194], Voegelin rejette ici la conception strictement formelle du droit qui, en ne tenant compte que de la validité positive du droit, ne « met en lumière [qu']un petit segment de notre expérience du droit » et ne peut pas prétendre être « une description exhaustive de la « nature du droit » »[2195]. Il ne faut pas, écrit-il, se tourner vers la validité, il faut continuer à chercher l'essence au travers de la conceptualisation de l'expérience préanalytique des phénomènes. Le sens commun nous oblige à supposer que notre expérience préanalytique du droit n'est pas une illusion, tout en étant conscient qu'elle n'a pas nécessairement un statut ontologique, qu'un agrégat de règles valides n'est pas forcément une chose dotée d'une nature. Il écrit : « le droit est certainement quelque chose, même s'il pourrait être seulement un fragment d'une entité plus large »[2196].

768. Ici, on comprend que pour Voegelin la science du droit n'est en rien autonome comme Kelsen le pensait, mais qu'elle doit prendre plutôt l'allure d'une science historico-politique plus large, plus ambitieuse aussi, comme la sienne qui tient compte des symboles de l'ordre et du

[2194] « Même si Voegelin mentionne à peine Kelsen dans *The Nature of the Law*, cette reductio *ad absurdum* est sans doute dirigée contre son premier enseignant de théorie du droit telle qu'exposée dans la théorie pure du droit », *in* Andreas A.M. Kinneging, « Eric Voegelin's Philosophy of Law and Ethics : A Critique », *art. cit.*, note 3, p. 19.
[2195] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *in op. cit.*, p. 10.
[2196] *Ibid*, p. 9.

désordre au cours de l'histoire de l'humanité. D'une manière qui pourrait être rapprochée d'un auteur auquel il ne s'est pourtant quasiment jamais référé, Friedrich Carl von Savigny, Voegelin semble considérer que ce qui caractérise le droit c'est avant tout son historicité, et que d'une certaine façon le droit *est* histoire. C'est en tout cas ce qu'exprime très clairement la première phrase d'*Israël et la Révélation* : « L'ordre de l'histoire se dégage à partir de l'histoire de l'ordre »[2197]. La différence peut-être, c'est que pour Voegelin l'histoire désigne avant tout l'ouverture ou la fermeture plus ou moins grande des sociétés à la transcendance, alors que dans le cas de Savigny, la méthode de l'école historique du droit consiste davantage à se réapproprier la sagesse des jurisconsultes romains[2198].

769. Voegelin appelle donc à la prudence vis-à-vis de cette tentation méthodologique positiviste qui ne peut être que lacunaire et invite à se méfier des constructions du droit faites à partir de nos observations fragmentaires (comme le droit positif) car elles ne sont pas forcément vraies, même si, dans leur caractère erroné, peuvent se trouver quelques brins de vérité[2199]. Ce type de construction positiviste doit donc aussi être écarté de toute philosophie du droit qui se veut un tant soit peu sérieuse.

2°) La temporalité du droit et ses impasses paradoxales

770. Voegelin invite ensuite ses étudiants à regagner « l'élan de l'analyse »[2200] en retournant à l'expérience préanalytique du droit. Pour ce faire, il dit se tourner vers le « langage de tous les jours qui n'a pas encore souffert de raffinements analytiques, le langage dans lequel les choses font encore sens »[2201], c'est-à-dire revenir au langage qu'emploient les juristes au quotidien, retourner « à la surface phénoménale de l'utilisation de leur langage »[2202] pour espérer apporter une solution à ce que pourrait être la nature du droit.

771. Ce qui pour Voegelin vient en premier au sein du « complexe de connaissances quotidiennes »[2203] généralement accepté comme étant vrai pour les juristes, c'est la maxime juridique héritée du droit romain *Lex posterior derogat priori* ; c'est-à-dire la loi postérieure invalide la loi antérieure. Cependant, il ne ressent pas le besoin d'expliquer pourquoi cette maxime plus qu'une autre retient spécifiquement son attention. À partir de ce qu'il estime être une « expérience

[2197] Sylvie Courtine-Denamy, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Israël et la Révélation* (1956), *op. cit.*, p. 77.
[2198] Friedrich Carl von Savigny, « Préface », *in Traité de droit romain* (1840), Tome I, traduction de Charles Guenoux, Librairie Firmin Didot Frères, Paris, 1855, p. XXVI-XXVII.
[2199] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 10.
[2200] *Ibid*, p. 11.
[2201] *Idem*.
[2202] *Ibid*, p. 12.
[2203] *Idem*.

préanalytique du droit », Voegelin observe que la validité va et vient, peut apparaître et disparaître dans le temps.

772. Dans des remarques sur l'abrogation (chapitre 27) et sur le conflit de normes (chapitre 29) de la *Théorie générale des normes*, Kelsen refusait quant à lui de faire de cette maxime romaine « une vérité juridique » ou un « principe logique », c'est-à-dire de lui accorder un statut fondateur ou de la doter d'une vérité extra-positive comme semble le faire Voegelin en la situant « au niveau préanalytique ». Il ne s'agit pour lui que d'un principe de droit positif « explicite » ou « tacite », au sens où il n'a pas nécessairement à être formulé explicitement dans le droit positif car sa validité est considérée comme « évidente » par tous. Elle n'est donc pas une vérité juridique ou un principe logique, mais un principe expressément posé dans le droit positif ou tacitement présupposé[2204].

773. De cette maxime juridique détectée au niveau préanalytique, Voegelin déduit quant à lui que l'ordre juridique, constitué de règles valides, a une dimension temporelle, une entité qui existe à travers le temps. C'est pourquoi la question de la nature du droit exige à ses yeux de s'intéresser à son existence dans le temps.

774. Dire que les ordres juridiques ont une existence temporelle signifie que certaines règles juridiques perdent leur validité quand d'autres deviennent valides. Mais toutes ces règles ne changent pas en même temps car les ordres juridiques, eux, demeurent. D'un changement à l'autre, il reste un corpus de règles inchangé et suffisamment important pour incarner l'identité de l'ordre juridique[2205]. En d'autres termes, l'ordre juridique *change* tout en restant *le même*, en conservant son identité.

a. Le paradoxe du Bateau de Thésée

775. Ici, sans le présenter explicitement, Voegelin transpose le paradoxe du Bateau de Thésée à son objet d'étude : la nature du droit. Ce paradoxe a été soulevé par les sophistes et c'est peut-être la raison pour laquelle il n'en fait pas directement mention. Il peut être formulé de la façon suivante : un bateau constamment réparé auquel on enlève des vieilles planches pour les remplacer par des nouvelles est-il toujours le même bateau[2206] ? Ce paradoxe a traversé, sous des aspects plus

[2204] Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 165-166 et p. 437. Voir aussi : Hans Kelsen, « Law and Logic » (1965), *in Essays in Legal and Moral Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 235-237.

[2205] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 12.

[2206] On le trouve notamment repris par Plutarque, « Vie de Thésée », *in Les vie des hommes illustres*, Volume 1, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1951, p. 21 : « Le vaisseau sur lequel Thésée alla et retourna était une galiote à trente rames, que les Athéniens gardèrent jusqu'au temps de Démétrius le Phalérien, en ôtant toujours les vielles pièces de bois, à mesure qu'elles se pourrissaient, et y en remettant des neuves en leurs places : tellement que depuis,

ou moins différents, l'histoire de la philosophie, que ce soit par exemple chez Hobbes dans *De Corpore* (1655), Hume dans son *Traité sur la nature humaine* (1739) ou Wittgenstein dans son *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Il revient à poser la question de la conciliation entre *identité* et *changement* dans le temps car, ou bien le bateau qui change demeure le même, alors il n'a pas vraiment changé ; ou bien le bateau a vraiment changé et alors il n'est plus le même.

776. On pourrait en venir, avec ce paradoxe, à refuser tout changement, puisque cela revient à devenir différent, ou au contraire aboutir à une position comme celle d'Héraclite : « on ne peut pas se baigner deux fois dans le même fleuve »[2207], c'est-à-dire qu'on ne voit que des changements, rien ne subsiste de façon continue, ce que Platon appelait le « mobilisme universel » pour désigner un monde de « devenants » sans aucune stabilité.

777. Voegelin transpose la position d'Héraclite à l'ordre juridique et confronte son résultat à l'expérience préanalytique du droit : « Si nous supposons qu'un ordre juridique est un agrégat de règles valides, nous devons poser la question suivante : qu'est-ce qui se produit pour l'ordre juridique si chacune des règles le composant est invalidée par un droit postérieur ? Est-ce que l'ordre juridique, après l'invalidation d'une des parties le composant, est encore la même entité qu'avant, en ayant changé seulement légèrement ; ou est-ce que toute élimination ou addition de règles à l'agrégat crée un nouvel ordre juridique ? La réponse est inévitable : si l'ordre juridique est identifié comme un agrégat de règles valides, tout agrégat qui diffère de tout autre agrégat en ce qui concerne ses parties le composant, doit être considéré comme une individuation ou une espèce différente « d'ordre juridique » »[2208].

778. Pourtant, l'expérience banale, celle de l'identité personnelle éprouvée tous les jours montre que l'identité demeure à travers les changements. L'analogie entre l'ordre juridique et l'organisme est suggestive pour Voegelin, même s'il estime que l'identité à travers le temps d'un « stupide rocher » par exemple ou d'un concept comme l'« ordre juridique » est bien plus périlleuse à déterminer que pour un organisme ou une personne[2209] (Socrate jeune et Socrate vieux). Avec le raisonnement d'Héraclite, on arriverait à des ordres juridiques qui se succéderaient quotidiennement ; à chaque nouvelle loi adoptée, on aurait un nouvel ordre juridique. Voegelin a

dans les disputes des Philosophes touchant les choses qui s'augmentent, à savoir si elles demeurent une, ou si elles se font autres, cette galiote était toujours alléguée pour l'exemple de doute, parce que les uns maintenaient que c'était un même vaisseau, les autres, au contraire, soutenaient que non ».

[2207] Héraclite, *Héraclite ou le Philosophe de l'Eternel Retour*, Présentation, choix de textes, traduction, bibliographie par Jean Brun, Editions Seghers, Paris, 1965, fragment 91, p. 136-137 : « On ne peut pas se baigner deux fois dans le même fleuve. Il n'est pas possible de toucher deux fois une substance périssable dans le même état, car elle se décompose et se reconstitue à nouveau à travers la rapidité du changement, ou plutôt ce n'est pas à nouveau, ni ensuite, mais bien en même temps qu'elle surgit et disparaît ».

[2208] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 13.

[2209] *Ibid*, p. 14.

conscience qu'aucun juriste n'accepterait un tel raisonnement en tant que résultat définitif[2210], que ce raisonnement est en contradiction avec l'expérience préanalytique du droit.

779. Il semble en fait qu'avec un tel raisonnement Voegelin fige les positions extrêmes en les opposant, comme dans tous les paradoxes, et oublie simplement que *pour changer il faut être le même*, tout changement suppose une permanence, quelque chose qui reste identique à travers le changement, sinon on ne pourrait même pas parler de changement. La réalité est un mélange d'identité et de changement, d'invariance et de variance.

780. Pour sortir de l'impasse héraclitéenne, Voegelin propose plutôt de reconnaître que, « dans notre expérience de tous les jours, nous savons au sujet de l'ordre juridique qu'il *n'est pas* un agrégat de règles juridiques mais « une séquence de tels agrégats » »[2211]. L'expérience préanalytique du juriste, même si Voegelin estime sa simplicité trompeuse, définit une séquence d'agrégats comme un ordre juridique si les éléments de la séquence sont créés par la procédure fournie par la Constitution. Mais, si cette réponse peut sembler à première vue convaincante nous dit-il, il faut s'en méfier, tout particulièrement en ce qui concerne la relation entre la notion de « validité » et celle « d'ordre juridique » conçu comme une séquence d'agrégats. Voegelin soulève les questions suivantes : que sont devenues les règles qui ne sont plus valides ou « en vigueur » mais qui appartiennent encore à l'ordre juridique au sens d'une succession d'agrégats tenus ensemble par la procédure ? Dans quel limbe de non-validité ont elles disparu et de quel paradis les règles actuelles tiennent-elles leur validité ?[2212]

781. Pour lui, la philosophie du droit ne doit pas être réduite à une théorie du droit positif comme celle de Kelsen qui ne tient compte que du présent de la validité de l'ordre juridique. L'ordre juridique est au contraire composé à la fois de règles valides et de règles non valides. Il a une structure temporelle située à la fois dans le *présent* de la validité du droit, mais aussi dans le *passé* des règles qui ne sont plus valides et dans le *futur* des règles qui le deviendront peut-être. Pour Voegelin, les règles passées et futures de l'ordre juridique ne doivent pas être écartées précipitamment sans susciter davantage d'intérêt. C'est pourquoi, comprendre le droit uniquement au présent en tant qu'« agrégat de règles valides » à l'instar de Kelsen lui apparaît être une manière de procéder beaucoup trop étroite[2213]. La philosophie du droit doit, pour lui, rendre explicite les sens contenus dans la connaissance préanalytique du droit, bien *en-deçà* et bien *au-delà* du droit positif, à la fois dans le passé et le futur du droit.

2210 *Ibid*, p. 13.
2211 *Ibid*, p. 14.
2212 *Ibid*, p. 15.
2213 *Idem*.

782. Il est aussi intéressant d'observer que le recours à ce paradoxe pour questionner l'identité à travers le temps révèle l'utilisation d'un procédé sophistique (même si son origine a été dissimulée) dans le but de disqualifier la pertinence du positivisme juridique. Et, à bien des égards, il apparait être davantage un outil rhétorique qu'un procédé philosophique pertinent.

783. Que révèle vraiment ce paradoxe au sujet de l'identité ou de l'essence d'un ordre juridique ? Peut-être pas grand-chose de plus que la perplexité que soulèvent nos concepts. Que ce ne sont pas les choses qui sont vagues mais nos concepts et nos jugements sur les choses. C'est du moins ce que semble exprimer le paradoxe insoluble du bateau de Thésée : si on enlève les vielles planches du bateau pour les remplacer par des neuves, mais si on garde les vielles planches pour en refaire un autre, il y aura deux bateaux de Thésée. Lequel est le vrai ? Peut-on déterminer un seuil de substitution, une limite à partir de laquelle on passe d'un bateau à un autre ? On est ici proche du paradoxe du tas de sable (Sorite en grec) : combien faut-il de grains de sable pour former un tas ? Si N grains de sable constituent un tas, N - 1 aussi, puisqu'en retirant un seul grain, il y a toujours un tas, mais si on répète l'expérience, on peut arriver à ce qu'il n'y ait plus qu'un seul grain. S'agit-il alors dans ce cas toujours d'un tas ? Comment fixer une limite à partir de laquelle il y a un tas ou il n'y en a plus ? Il semble qu'il n'existe pas de frontière pour décider par exemple si un homme est riche ou non ou si un ensemble de grains de sable forme un tas ou non. Le paradoxe viendrait alors du caractère vague et flou du concept de « tas » tout comme du concept de « bateau » ou celui de « riche » ; bref, de l'imprécision du langage.

784. Un terme vague n'offre pas de limite. Mais son usage courant dans la vie pratique est tout à fait utile et ne cause aucun problème. Ce pourrait donc être en raison de l'imprécision des mots « tas », « bateau » et « ordre juridique » que le paradoxe de l'identité à travers le temps apparait insoluble. Si l'on suit l'analyse de Stéphane Ferret, « ce sont nos jugements sur les choses [nos concepts] qui sont vagues, pas les choses elles-mêmes [bateau, tas, ordre juridique] » ; et ce paradoxe a le mérite de révéler « les limites de nos propres concepts, c'est-à-dire de notre compréhension du monde »[2214].

785. Suivant Hume, on pourrait aussi considérer que l'identité est une fiction, un produit de l'imagination qu'on ne peut pas observer, si bien que les mots ne peuvent être qu'imprécis pour l'exprimer. Si on ajoute ou si on retire à un objet matériel une très petite partie, cela ne détruit pas son identité, on continue à le déclarer identique. De même, si un changement se fait de façon graduelle et insensible, explique Hume, on n'aura pas non plus tendance à dire que l'identité est

[2214] Stéphane Ferret, *Le bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps*, Les Editions de Minuit, Paris, 1996, p. 138-139.

détruite[2215]. C'est un peu l'argument psychologique que présente Ferret dans son livre comme étant l'une des multiples réponses pouvant être apportées au paradoxe[2216]. Hume prend l'exemple de l'église en ruines, autrefois en briques, et reconstruite en pierres de taille et selon l'architecture moderne, donc avec une forme différente. Si on continue à parler de la même église, c'est en raison de la fonction qu'on lui accorde et en dépit même du fait que sa forme et ses matériaux ont changé. De même pour ce qui est de l'identité personnelle, Hume estime qu'il s'agit d'une fiction : « l'identité que nous attribuons à l'esprit humain est seulement une identité fictive »[2217]. Il poursuit en faisant une analogie intéressante entre l'âme et une république : « la même république peut sans perdre son individualité changer non seulement ses membres mais aussi ses lois et ses constitutions, de manière analogue, la même personne peut varier dans son caractère et ses dispositions […] sans perdre son identité »[2218]. Cela signifie que pour lui, même si un corps politique change de Constitution, l'identité peut rester la même. Hume termine son propos en concluant : « toutes les questions raffinées et subtiles sur l'identité personnelle ne peuvent sans doute être tranchées, et nous devons les regarder comme des difficultés grammaticales plutôt que comme des difficultés philosophiques […]. Toutes les discussions sur l'identité des objets reliés sont purement verbales, sauf dans la mesure où la relation entre les parties engendre une fiction et un principe imaginaire d'union »[2219].

786. En l'occurrence, il apparaît clairement que Voegelin fait de l'identité ou de l'essence du droit un problème philosophique central et pas uniquement une question verbale de second plan, sûrement parce qu'il est toujours en lutte contre l'imaginaire positiviste du droit de Kelsen qui lui apparaît encore dominant.

b. L'impasse zénonique du formalisme juridique kelsénien

787. Voegelin estime que Kelsen fait de la procédure constante fournie par la Constitution le lien entre les agrégats de normes, et que cela ne permet pas de résoudre la question de l'ordre juridique en tant qu'entité identifiable existante dans le temps. Son objectif est donc de montrer les insuffisances de la conception formelle ou procédurale de Kelsen dans son rapport avec le temps, même s'il ne fait toujours pas mention de son nom dans le manuscrit.

788. Voegelin emploie une étrange métaphore faisant du droit un « flux » de règles et la validité un « projecteur de lumière » : « Comme les agrégats de règles se suivent les uns les autres dans le temps, la validité semble devenir quelque chose comme un projecteur qui se déplace le long

[2215] David Hume, *Traité de la nature humaine* (1740), *op. cit.*, I, IV, section 6, p. 348.
[2216] Stéphane Ferret, *Le bateau de Thésée*, *op. cit.*, p. 113-114.
[2217] David Hume, *Traité de la nature humaine* (1740), *op. cit.*, p. 351.
[2218] *Ibid*, p. 353-354.
[2219] *Ibid*, p. 355.

des séquences d'agrégats. Chaque élément des séquences est touché par cette lumière pour un temps déterminé, avant d'entrer dans l'ombre de la non-validité lorsque la lumière se déplace vers les futurs agrégats qui ne sont pas encore valides. Le droit devient un flux de règles, aucune d'elle n'est valide de manière inhérente, passant à travers le présent de la validité comme une flèche »[2220].

789. Toutefois, Voegelin trouve que cette métaphore n'est pas assez radicale. Certes, elle « réduit la validité à une qualité de passager »[2221], mais elle ne disqualifie pas encore suffisamment l'existence du droit en tant qu'ordre juridique valide se situant uniquement au présent. Il ajoute alors que l'ordre juridique consiste non seulement en des normes générales, mais aussi en des décisions individuelles de cours de justice. Par ce biais, il cherche à montrer, de manière quelque peu surprenante, que le droit n'a pas vraiment d'existence présente, qu'il semble ne jamais être valide ; soit il appartient à un passé qui n'est plus valide, soit à un futur dans lequel il n'est pas encore valide : « Si maintenant nous nous souvenons que la décision d'une cour est le point auquel « le droit » devient valide pour le cas concret, et si nous nous souvenons de l'aura d'incertitude qui entoure tout litige sérieux, nous devons admettre que nous ne savons jamais quel est réellement l'agrégat de règles valides tant que la cour n'a pas rendu sa décision dans le cas concret. Une fois que la cour a pris sa décision, l'agrégat particulier dont la validité est devenue complète avec la décision, et incorpore ainsi la décision en elle-même, appartient déjà au passé. Si la validité est donc « de l'essence du droit », et si tout agrégat de règles dans les séquences appelées ordre juridique appartient soit à un passé dans lequel il n'est plus valide, soit à un futur dans lequel il n'est pas encore valide dans le cas concret, alors « le droit » semble avoir tout à fait disparu du domaine des existences »[2222].

790. Que semble dire ici Voegelin ? Que la validité du droit ne devrait pas être réduite au présent du droit positif, qu'elle imprègne tout autant sinon davantage le passé et le futur, comme il le disait déjà précédemment ? Sans nul doute. En cela, on peut trouver que son argumentation a un caractère sophistique qui consiste à dire que l'on ne peut pas déterminer la validité présente du droit, qu'on est soit dans le passé, soit dans le futur – faisant ainsi du présent un instant ponctuel sans aucune durée, alors que le présent du droit possède une épaisseur temporelle qu'on ne peut pas négliger. Mais, il cherche surtout à disqualifier l'emploi réducteur de la validité par Kelsen. On peut rappeler que pour le juriste autrichien, une norme juridique est nécessairement valide, que sa validité est son mode d'existence spécifique, sans validité, ce ne serait pas une norme juridique[2223].

[2220] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 16.
[2221] *Idem*.
[2222] *Ibid*, p. 16-17.
[2223] « La validité d'une norme positive n'est autre chose que le mode particulier de son existence », *in* Hans Kelsen, *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit* (1934), *op. cit.*, p. 33. Ou encore Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 3.

791. Pour Voegelin, le positivisme juridique aboutit à une nouvelle impasse paradoxale sur le modèle, cette fois-ci, des paradoxes de Zénon d'Elée. Il présente d'abord le paradoxe du coureur : l'impossibilité pour le coureur d'atteindre son but car il doit traverser une infinité de points et dont l'illustration classique est celle d'Achille qui, à la poursuite de la tortue, ne peut jamais la rattraper, car quand il arrive à l'endroit où elle était, elle est déjà à l'endroit suivant, traduisant ainsi une régression à l'infini[2224]. Il évoque aussi, sans plus de précisions, le paradoxe de la flèche volante immobile : à chaque instant et à chaque point de sa trajectoire, la flèche qui vole est immobile[2225]. Ces paradoxes trouvent leur origine dans la tentative de décrire le mouvement d'une chose continuellement mouvante dans un temps continu, au moyen d'une infinité de points statiques et discontinus sur une ligne de temps imaginée, et sur laquelle chacun des points représente la chose au repos. Mais une telle tentative ne peut pas aboutir nous dit Voegelin : la succession de points statiques ne deviendra jamais le *continuum* d'une chose en mouvement[2226].

792. L'impasse paradoxale, que représente pour Voegelin le positivisme juridique, est comprise en termes zénoniques de la manière suivante : lorsque l'on comprend l'ordre juridique, soit comme un agrégat de règles valides, soit comme une séquence de tels agrégats liés par une procédure constitutionnelle, nous faisons de l'ordre juridique, dans le premier cas, un point statique dans une dimension temporelle créée par la procédure constitutionnelle, et, dans le second cas, un continuum imaginé sous forme de séries de points statiques sur une ligne[2227]. Le problème, c'est que cette succession de points statiques ne couvrira jamais l'ensemble du continuum authentique d'une chose ni son existence réelle dans le temps. Voegelin se désole que son analyse philosophique expose un résultat aussi affligeant en montrant que « le sens contenu dans la connaissance de tous les jours »[2228], autrement dit le positivisme juridique, est un non-sens digne du paradoxe de Zénon. Cela signifie que pour lui l'expérience préanalytique du droit, c'est-à-dire la connaissance commune du droit aujourd'hui, est contaminée par le positivisme ambiant. Remarquons que la disqualification du positivisme comme pensée « statique », incapable de saisir le mouvement, est un grand classique de l'antipositivisme weimarien (Rudolf Smend et Erich Kaufmann par exemple)[2229].

793. Pour sortir de cette impasse zénonique, Voegelin souhaite à nouveau retourner à l'expérience préanalytique car, un résultat aussi décevant (que le positivisme juridique) implique que les prémisses de départ soient défectueuses – en l'occurrence l'ordre juridique comme agrégat de

---

[2224] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 17.
[2225] Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (1961), Gallimard, Paris, 1971, p. 11.
[2226] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 17.
[2227] *Idem.*
[2228] *Idem.*
[2229] Renaud Baumert écrit au sujet de Erich Kaufmann qu'« on aboutit ainsi à une vision statique du droit dans laquelle la *geisteswissenschaftliche Richtung* reconnaît unanimement l'une des grandes faillites du positivisme », *in La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique. Les controverses doctrinales sur le contrôle de la constitutionnalité des lois dans les Républiques française et allemande de l'entre-deux-guerres*, *op. cit.*, p. 281.

règles valides ou plus précisément séquence de tels agrégats liés par une procédure constitutionnelle. Comme ces propositions ont conduit à des résultats paradoxaux, « la conclusion doit être [écrit Voegelin], soit que l'ordre juridique n'est pas du tout un agrégat de règles valides, ou que le langage de « règles » et « validité » contient des sens qui nous ont échappé, ou que la nature du droit ne puisse pas être déterminée sauf si les agrégats de règles valides sont placés dans des contextes d'expériences quotidiennes qui jusqu'ici n'ont pas été observés »[2230].

794. Parmi toutes ces conclusions potentielles, Voegelin en retient une intermédiaire : « aucune théorie du droit ne peut être construite sans tomber dans le paradoxe zénonique, si elle est fondée sur la supposition qu'un ordre juridique est un agrégat de normes ou règles valides, et rien d'autre qu'un tel agrégat »[2231].

795. Bref, le problème réside pour Voegelin dans le fait que les « domaines de sens » tels que « normes juridiques », « normativité », « validité » qu'on trouve dans le langage positiviste quotidien n'ont pas de dimension temporelle, leurs sens ne peuvent pas avoir d'existence dans le temps. En d'autres termes, cette validité normative est une partie du sens de la règle mais elle ne lui confère pas de statut ontologique, elle n'est que statique, et ne peut donc pas percer le *continuum* de l'existence dans le temps. C'est ainsi qu'il écrit qu'« une construction théorique qui se fonde elle-même sur le caractère normatif des règles est liée au caractère « statique » de leur sens et ne peut pas percer le *continuum* de l'existence dans le temps »[2232].

796. La cible de Voegelin semble toujours bien être la théorie kelsénienne, sans pour autant qu'il ressente la nécessité d'évoquer toute la dimension du travail de Kelsen qui consiste à rendre sa théorie pure du droit non seulement statique mais aussi dynamique. C'est notamment grâce à la « norme fondamentale » que sa théorie aboutit à une conception dynamique de l'ordre juridique en tant qu'entité contenant en elle-même le fondement de sa validité[2233]. C'est ainsi par exemple que Kelsen rejette expressément dans sa *Théorie pure du droit* le reproche de la régression à l'infini formulé par Voegelin dans ce cours : « Il est impossible que la quête du fondement de la validité d'une norme se poursuive à l'infini, comme la quête de la cause d'un effet. Elle doit nécessairement prendre fin avec une norme que l'on supposera dernière et suprême. En tant que norme suprême, il est impossible que cette norme soit *posée*, – elle ne pourrait être posée que par une autorité, qui devrait tirer sa compétence d'une norme encore supérieure, elle cesserait donc d'apparaître comme suprême. La norme suprême ne peut donc être que *supposée*. Sa validité ne peut plus être déduite

[2230] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 18.
[2231] *Idem*.
[2232] *Idem*.
[2233] « Une norme appartient à un système dynamique si elle a été créée selon une procédure qui, en dernière analyse, est déterminée par la norme fondamentale », *in* Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 167.

d'une norme supérieure ; le fondement de sa validité ne peut plus faire l'objet d'une question. Nous appellerons une semblable norme, une norme supposée suprême : la norme fondamentale (*Grundnorm*) »[2234].

797. Kelsen ajoute que la présupposition de la norme fondamentale se rapporte immédiatement à une Constitution déterminée et s'énonce de la façon suivante : « on doit se conduire de la façon dont la Constitution le prescrit » ; en cela elle est le fondement de validité ultime de la « Constitution étatique historiquement première »[2235].

798. Signalons tout de même qu'en procédant ainsi, Kelsen aboutit bien à un « résultat paradoxal » puisque sa norme fondamentale a pour effet de « transformer le pouvoir constituant en un pouvoir constitué »[2236]. Comme la Constitution historiquement première est le produit du pouvoir constituant ; elle n'est par définition ni déléguée, ni régulée, ni assujettie à une norme supérieure. C'est un pouvoir souverain, *extra ordinem*, qui ne peut pas être juridiquement valide mais uniquement factuellement efficace. « C'est pourquoi [écrit Riccardo Guastini] la (première) Constitution est nécessairement non-valide »[2237]. Mais, grâce à la norme fondamentale, Kelsen fait de la Constitution historiquement première un pouvoir juridique constitué : « le pouvoir conféré par la norme fondamentale de créer des normes »[2238]. Pris différemment, le résultat paradoxal consiste aussi dans le fait que sa *Grundnorm* fonde la validité de l'ordre juridique dans son ensemble sans pour autant avoir elle-même besoin d'une telle fondation puisque, dans l'esprit de Kelsen, celle-ci est « autoréférentielle » et n'est qu'une fondation « relative » et « hypothétique » d'un ordre juridique concret[2239].

799. La dynamique du droit s'opère donc pour Kelsen au moyen d'une norme abstraite présupposée ; alors que pour Voegelin la dynamique du droit renvoie à sa dimension ontologique, c'est-à-dire à son existence dans le temps.

800. Voegelin est tout de même conscient que sa conclusion intermédiaire est insuffisante, en premier lieu parce qu'elle n'est encore une fois que *négative*. Elle dit ce que la théorie du droit ne doit pas être : une théorie statique déconnectée de l'expérience préanalytique que l'on peut faire de la dimension ontologique du droit. Mais, compte tenu de la « confusion intellectuelle dans la théorie

---

2234 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 257.
2235 *Ibid*, p. 265-266. Voir aussi : Hans Kelsen, « La fonction de la Constitution » (1964), *art. cit.*, p. 91.
2236 Riccardo Guastini, « The Basic Norm Revisited », *in Kelsen Revisited. New Essays on the Pure Theory of Law*, *op. cit.*, p. 71.
2237 *Idem*.
2238 *Idem*.
2239 Jörg Kammerhofer, « Hans Kelsen in today's international scholarship », *in International Legal Positivism in a Post-Modern World*, *op. cit.*, p. 96.

juridique contemporaine »[2240], il estime ce résultat et la méthode pour y parvenir plutôt convenables. Il insiste sur le fait que beaucoup de théories juridiques au XXe siècle connaissent une variété déconcertante de positions pour la simple et bonne raison qu'elles n'analysent pas les vérités partielles auxquelles on peut avoir accès dans l'expérience préanalytique du droit. D'où l'importance pour lui de revenir au niveau préanalytique afin d'apporter le fondement ontologique manquant aux théories juridiques contemporaines qui n'analysent pas leurs suppositions initiales[2241]. Et il est vrai que la « norme fondamentale » de Kelsen a bien comme fonction principale d'arrêter à un point fixe l'enquête scientifique du droit ; ce qui est justement ce que lui reproche ici son ancien élève.

801. Voegelin semble surtout ne pas pouvoir, ou vouloir comprendre le statut heuristique de la norme fondamentale de Kelsen, qui n'a la fonction que d'être « le présupposé nécessaire à toute interprétation positiviste du matériel juridique », qui n'est pas valide parce qu'elle a été *posée* par un organe mais parce qu'elle est *supposée* telle afin que les actes humains puissent être interprétés comme des actes juridiques, et tout particulièrement comme des actes de création du droit[2242].

802. Voegelin s'arc-boute ainsi sur sa position qui consiste à montrer que la procédure constitutionnelle fournissant le lien entre les agrégats successifs d'une même séquence, ne traduit pas l'existence de l'ordre juridique dans le temps. L'idée, bien que séduisante reconnaît-il, est décevante « car la procédure constante fournie par la Constitution doit elle-même être décrite en termes de règles valides »[2243]. Bref, on retourne toujours face à un agrégat de règles valides suivant une régression à l'infini, et on passe à côté de la dimension temporelle du droit fondée dans l'être. Comme l'explique Lee Trepanier, cette « analyse contemporaine du droit ne permet pas [selon Voegelin] d'améliorer notre compréhension du droit car […] elle n'a pas de critère pour se référer à quelque chose d'autre qu'elle-même »[2244]. Pour comprendre la temporalité de l'ordre juridique, il n'est pas possible, nous dit-il, de se déplacer de haut en bas ou de bas en haut dans une hiérarchie de sous-agrégats liés par des règles de procédure[2245]. Par exemple, les normes de délégation de pouvoir, de la Constitution au pouvoir législatif, du pouvoir législatif au pouvoir exécutif et aux juridictions, etc. ; de telles lignes de délégation ne permettent pas d'obtenir la dimension temporelle de l'ordre juridique. On comprend que pour lui, à la fois la norme fondamentale et la hiérarchie des normes sont défectueuses en raison de leur incapacité à échapper à l'impasse zénonique de la régression à l'infini[2246].

2240 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 18.
2241 *Ibid*, p. 18-19.
2242 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 170.
2243 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 19.
2244 Lee Trepanier, « Eric Voegelin on the Law as a Means and as an End for True Substantive Order », *art. cit.*, p. 1.
2245 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 19.
2246 *Ibid*, p. 19-20.

803. Que penser de l'utilisation que fait Voegelin de ces paradoxes ? On peut se demander pourquoi Voegelin a trouvé utile de mobiliser tous ces paradoxes mis au jour par les sophistes de l'Antiquité dans une réflexion sur l'essence et la temporalité du droit. Cela paraît un peu disproportionné et inutilement subtil. Ce long détour par les paradoxes n'a-t-il qu'une fonction polémique visant à réduire à l'absurde la théorie de Kelsen ? Cela semble un peu énigmatique. La référence au sens commun qui sait bien que le mouvement existe ou qui sait bien qu'un ordre juridique ne change pas tous les jours aurait pu suffire.

804. En fait, on pourrait émettre les mêmes doutes quant à l'intérêt philosophique d'un tel procédé que ceux que nous avions précédemment exprimés à l'égard du paradoxe du bateau de Thésée. En y ayant recours, Voegelin a d'une certaine manière essayé de tourner la conception positiviste du droit en dérision, en montrant qu'elle n'échappe pas aux régressions à l'infini exprimées par les paradoxes de Zénon. Mais en procédant ainsi, il a réalisé des réductions à l'absurde qui consistent à essayer de montrer la fausseté de l'opinion adverse en examinant ce qui en découlerait si elle était vraie, sans tenir compte de son caractère heuristique, de manière à aboutir à des conséquences absurdes et inacceptables. Comme l'écrit Nicholas Fearn, « Dans la vie courante il est certes plus facile de ridiculiser les arguments de quelqu'un que de construire sa propre argumentation. Il en va de même en philosophie »[2247].

805. En fidèle disciple de Parménide, Zénon voulait montrer que le mouvement était impossible et que la multiplicité que l'on peut observer dans le monde n'est qu'une illusion. La réalité ne consisterait qu'en une unité éternelle et immuable. C'est ainsi que lorsqu'il imagine un coureur qui va d'un point A à un point B, il analyse minutieusement ses mouvements et constate que ce dernier doit d'abord parcourir la moitié de la distance qui sépare les deux points, puis la moitié de la distance restante, puis à nouveau la moitié de la distance qui reste, etc., *ad infinitum*. Comme le coureur doit accomplir un nombre infini d'étapes, Zénon en déduit qu'il n'arrivera jamais à destination et que le mouvement est impossible. Mais, à partir d'arguments apparemment simples et irréfutables, Zénon est arrivé à un résultat en contradiction avec l'expérience concrète. Il est évident que le coureur franchira, à un moment ou à un autre, la ligne d'arrivée. Comme l'écrit Xuan Thuan Trinh, nous savons bien que « nous traversons une rue quand nous le voulons, et qu'une balle atteint sa cible sans aucun problème »[2248]. C'est en réalité la confusion du temps et de l'espace qui permet à Zénon de développer ces paradoxes en vue de démontrer l'indémontrable : l'impossibilité du mouvement. Bref, Voegelin utilise ces paradoxes pour montrer l'absurdité du

[2247] Nicholas Fearn, *Zénon et la tortue : apprendre à penser comme un philosophe*, trad. Emmanuel Pasquier, Ed. Bréal, Paris, 2003, p. 33.
[2248] Xuan Thuan Trinh, *Désir d'infini : des chiffres, des univers et des hommes*, Fayard, Paris, 2013, p. xx.

système kelsénien, en dépit même de leur apparente faiblesse philosophique qu'a par exemple mise en évidence Bergson, les qualifiant à raison de « sophismes de l'Ecole d'Elée »[2249].

c. Aristote : piégé dans la même impasse zénonique que Kelsen

806. Voegelin considère que les conclusions d'Aristote sur la Cité aboutissent à la même impasse zénonique que la théorie pure du droit de Kelsen car tous les deux appliquent les catégories de « forme » et de « substance » au domaine de l'être, à savoir la constitution comme *forme* et les citoyens qui changent dans le temps comme *substance* (ou *matière*). En faisant cela, Aristote aurait repris les catégories qu'il utilisait dans son observation de la nature des artefacts et des organismes, et tout comme Kelsen, les aurait appliquées ensuite à tort à la Cité ou à l'Etat.

807. Dès que l'on fait de la Constitution la forme de la Cité, observe Voegelin, la question de sa substance se pose. Aristote a répondu que c'étaient les « citoyens » qui constituaient la substance de la Cité, mais la difficulté est que toutes les Cités n'ont pas la même définition des citoyens. Par exemple, dans une tyrannie ou une oligarchie, des hommes peuvent avoir le statut de citoyen sans pour autant avoir le droit de vote dans une assemblée. Voegelin remarque que cela n'a pas empêché Aristote de figer la définition du citoyen telle qu'elle existait uniquement en démocratie, c'est-à-dire comme celle d'un homme qui participait au processus gouvernemental, et sans prendre la peine de pousser plus loin l'analyse[2250]. Il montre en effet dans le volume 3 de son *Ordre et Histoire* que « l'époque est à la démocratie, et Aristote est résigné à la perspective que seules les Constitutions démocratiques peuvent être établies en ayant quelque chance de stabilité »[2251]. Dès lors, Aristote définit les citoyens comme la substance qui remplit la forme gouvernementale, comme les personnes qui ont « une place et une fonction dans la forme »[2252], c'est-à-dire ceux qui ont « la faculté de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire »[2253] pour reprendre les termes d'Aristote.

808. Voegelin estime qu'Aristote s'est trouvé de la sorte piégé dans la même impasse zénonique que Kelsen mais du « côté social » et non pas du « côté de l'ordre juridique valide ». En essayant d'identifier la société avec ses membres, il s'est trouvé face à la même *reductio ad infinitum* que Kelsen avec la validité juridique car, compte tenu des naissances et décès quotidiens, aucune société avec une existence continue dans le temps ne peut être trouvée, mais uniquement une

[2249] Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, Paris, 1989, p. 24.
[2250] C'est effectivement ce que fait Aristote : « De sorte que le citoyen lui aussi différera nécessairement en fonction de chacune des constitutions. C'est pourquoi le citoyen tel que nous l'avons défini existe surtout en démocratie ; dans les autres <régimes> il peut aussi se rencontrer mais pas nécessairement », *in Les Politiques*, Livre III, Chapitre 1, 1275a, *op. cit.*, p. 208.
[2251] Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 440.
[2252] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 33.
[2253] Aristote, *Les Politiques*, Livre III, chapitre 1, 1275-b, *op. cit.*, p. 209.

nouvelle société chaque jour[2254]. Mais ceci serait là aussi une conclusion exagérée et nettement sophistique. Pour sortir de cette réduction à l'infini, Aristote a voulu définir la substance de la Cité en termes non d'êtres humains, mais en termes de citoyens qui participent à la forme qu'est la Constitution[2255]. De sorte que « si la constitution est la même, la Cité est la même, indépendamment de l'augmentation ou de la diminution de sa substance citoyenne »[2256]. Il apparaît en effet qu'Aristote rejette les critères du « territoire » ou de la « race » pour déterminer l'identité de la Cité à travers le temps, et choisit le critère formel de la Constitution.

809. Kelsen se trouverait donc en compagnie d'Aristote, tous deux piégés à l'intérieur du paradoxe de Zénon : « Aristote découvre la société comme un flux d'êtres humains dans le temps qui ne se figeront jamais dans une société qui, elle, reste la même ; et cherche refuge dans la constitution en tant que forme qui dure à la différence de sa substance, les citoyens, qui change dans le temps »[2257]. On peut en effet lire dans *Les Politiques* (livre III) d'Aristote : « quand la constitution devient spécifiquement autre c'est-à-dire différente, il semblerait que nécessairement la Cité ne soit plus la même, comme d'un chœur qui est tantôt comique tantôt tragique nous disons qu'il n'est pas le même alors qu'il est souvent composé des mêmes personnes »[2258]. Voegelin trouve la position d'Aristote « très pénible » car, d'une certaine manière il se réfugie, comme Kelsen, dans la légalité formelle pour assurer l'identité de l'ordre juridique dans le temps. Pour lui, Aristote n'a pas réussi à articuler convenablement l'analyse de la nature (la substance) de la Cité (livre I) et l'analyse de la forme de la Cité (livre III), ce qui l'a conduit à subordonner la première à la seconde.

810. Mais Voegelin n'entend pas désespérer. L'analyse d'Aristote, même s'il la trouve insatisfaisante, a le mérite de révéler la cause du problème qui est « le transfert non-critique des catégories de forme et de substance aux domaines de l'être pour lesquels elles n'étaient pas prévues »[2259]. En fait, Voegelin reproche à Aristote de se rendre coupable comme Kelsen d'une naturalisation des sciences sociales par l'application des catégories de « forme » et de « substance » en théorie du droit et par le primat accordé à la première par rapport à la seconde. Cette erreur porte préjudice, selon Voegelin, à l'ensemble de l'œuvre d'Aristote, et tout particulièrement à sa tentative d'élaborer une forme noétique de l'âme qui, par ailleurs, a eu des conséquences néfastes sur l'anthropologie médiévale scolastique où l'âme était comprise d'un point de vue spéculatif comme la « forme » du corps (*forma corporis*)[2260]. Son commentaire d'Aristote est assez sévère, même s'il termine son propos en expliquant que « ces observations devraient servir comme d'un

[2254] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 34.
[2255] Aristote écrit : « Un citoyen au sens plein ne peut pas être mieux défini que par la participation à une fonction judiciaire et à une magistrature », *in Les Politiques*, Livre III, Chapitre 1, 1275a, *op. cit.*, p. 207.
[2256] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 34.
[2257] *Idem*.
[2258] Aristote, *Les Politiques*, Livre III, Chapitre 3, 1276b, *op. cit.*, p. 214.
[2259] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 35.
[2260] *Idem*.

avertissement. Nous sommes en train de traiter d'un problème qui a dérouté même un Aristote »[2261]. On remarquera que dans les années 1960, et plus particulièrement dans son article « *Recht von Natur* », Voegelin tient un discours bien moins critique sur Aristote et fait même siennes plusieurs de ses notions fondamentales en les intégrant définitivement à sa conception du droit.

811. Face à ces formalismes coupables de confusion méthodologique, Voegelin privilégie l'étude des « implications ontologiques » du droit plutôt que de ses relations formelles dans la mesure où pour lui l'ordre substantiel de la société n'est pas réductible à sa forme juridique.

3°) Une approche substantialiste du droit

812. Contre la théorie du droit réduite à une approche strictement formelle et positiviste, Voegelin affirme le caractère consubstantiellement juridique de la réalité sociale. Le droit imprègne toutes les relations humaines au sein d'une société, de façon tout à fait indépendante du processus de fabrication du droit au sens strictement technique du terme (a). Pour lui, le droit correspond à la substance de l'ordre de la société qui ne peut être compris qu'à la lumière de l'ordre divin, si bien que la compréhension de l'ordre juridique à l'époque de la *maât* égyptienne lui parait plus pertinente qu'à notre époque moderne sécularisée complètement désubstantialisée (b). Dès lors, Voegelin estime que la validité de la Constitution n'est pas déterminable sur un plan juridico-formel mais uniquement sur un plan extra-juridique et substantiel, ce qui le conduit à opposer le positivisme juridique kelsénien à la théorie du droit naturel de Bodin (c) et à donner l'impression de défendre, toujours sur le modèle bodinien, une *Grundnorm* transcendante à la place de la *Grundnorm* immanente de Kelsen (d). Voegelin fait ensuite dériver la validité du droit de ce qu'il appelle le « devoir-être au sens ontologique » qui se situe au cœur de l'ordre concret de la société, c'est-à-dire au sein de la tension expérimentée par chacun entre l'être et le devoir-être (e).

a. Le caractère consubstantiellement juridique de la réalité sociale

813. Face au constat d'échec du positivisme juridique, incapable de dégager le statut ontologique du droit, Voegelin entend revenir au contexte du droit, c'est-à-dire aux expériences préanalytiques du droit. Il rappelle tout d'abord l'une des premières observations préanalytiques qu'il avait relevée : l'acception contextuelle (et donc étroite) « du droit » par le juriste, compris le plus souvent comme étant le droit qui l'occupe professionnellement, le droit de son pays[2262]. Il

[2261] *Idem*.
[2262] *Ibid*, p. 20.

entend ainsi montrer que le sens des phénomènes de notre expérience quotidienne du droit est étroitement lié au contexte social dans lequel ils apparaissent.

814. Voegelin considère que les règles apparaissent comme « un domaine de signification auto-contenu » propre à une société dans laquelle les organes de l'Etat fabriquent le droit « probablement dans un objectif »[2263]. Mais il nous invite aussitôt à la prudence quant à l'emploi des mots « objectif » ou « but ». Il ne faut surtout pas rechercher les « buts du droit » ou les « idéaux » du droit comme il le constate dans de nombreuses philosophies téléologiques. La philosophie du droit ne doit pas être une relation moyen/fin qui ne s'occuperait que des buts spécifiques de la mesure législative. Une telle démarche est trop réductrice pour Voegelin. Ce qui l'intéresse, c'est la manière dont les règles juridiques participent à l'existence même à défaut d'avoir une existence autonome. Cependant, il reconnaît que le terme « but » ou « objectif » est indispensable pour concevoir la relation particulière entre « le droit » et la société qui le porte[2264]. De manière un peu confuse, Voegelin semble vouloir insister sur l'intrication entre les règles juridiques et la réalité sociale.

815. On peut, estime-t-il, considérer l'ordre juridique avec sa structure hiérarchique comme un domaine de sens, où les contenus juridiques de chaque degré tirent leur validité du degré supérieur, traversant de haut en bas la hiérarchie des normes. Mais dans un tel traitement doctrinal du droit, l'entrelacement réel des règles juridiques avec le processus social de leur fabrication n'est pas rendu explicite[2265]. La logique de la délégation procédurale n'est pas seule à distinguer les niveaux de règles valides dans la hiérarchie d'un ordre juridique, il faut aussi tenir compte du facteur humain : l'action législative ou le prononcé du verdict par le juge est une série d'actions d'êtres humains particuliers. Ces actes de fabrication du droit à des niveaux variés de la hiérarchie ne répondent pas seulement à la logique juridique de la délégation mais prennent aussi part à la « nature du droit » dans la mesure où *ils* doivent eux-mêmes être de caractère juridique pour produire des règles valides[2266]. Ces actes de fabrication du droit, comme toute proclamation de règles générales, doivent être effectués par des hommes spécifiques, tel que prévu dans la forme prescrite par la Constitution, pour être valides. Bref, certaines actions d'êtres humains produiront des règles valides s'ils sont reconnus comme des auteurs produisant du droit selon d'autres règles valides, et celles-ci à leur tour, etc.

816. Il semblerait que Voegelin invite à tenir compte à la fois de la « règle » et de l'« action » qui la porte, ce qui fait écho à la critique dans l'*Etat autoritaire* adressée à l'encontre de la théorie

2263 *Idem*.
2264 *Ibid*, p. 21.
2265 *Ibid*, p. 22.
2266 *Idem*.

pure du droit. Cette dernière pensait avoir un seul objet, le « droit », mais en avait en fait deux : le « droit » et les « actes » qui le portent (*supra*).

817. En d'autres termes, le processus de fabrication du droit tel que nous en parlons au sens technique, n'est pas la seule manière de participer au droit. La « vaste réalité »[2267] y participe aussi, comme par exemple les hommes d'affaires qui signent des contrats. Même si ces derniers doivent le faire en conformité avec les règles du législateur, ils émettent aussi des règles valides, obligatoires pour eux-mêmes. Ces actes de fabrication du droit par les membres de la société nécessitent souvent l'assistance de professionnels : les juristes. Ainsi, les relations entre les êtres humains dans une société ont, dans une large mesure, une structure juridique avec une importance particulière jouée par la communauté des juristes[2268].

818. « Le caractère juridique de la réalité sociale » est même « omniprésent » nous dit Voegelin[2269], le droit encadre non seulement les types d'actes en conformité à ce qu'il prescrit mais aussi les types d'actes qui lui sont contraires. Il ajoute que « l'homme qui ne fait rien du tout pour attirer l'attention « du droit », favorablement ou non, est l'homme dont la conduite participe le plus en profondeur à la nature du droit ». La preuve en est que, au délinquant ou à celui qui plus généralement viole le droit, nous opposons « le citoyen qui se soumet au droit »[2270].

819. Voegelin poursuit la tâche consistant à montrer que la réalité sociale est consubstantiellement juridique. Il explique que le langage quotidien offre un vocabulaire riche et très éclairant pour décrire les types intermédiaires de conduite, entre celui qui se conforme au droit et celui qui le viole. Il vise ici ceux qui « observent la lettre du droit tout en violant son esprit », qui sont assez intelligents pour ne pas être poursuivis et déclencher la machine judiciaire, qui utilisent les lacunes du droit, bref qui ont des « juristes intelligents » qui leur permettent d'abuser par exemple du droit de la preuve pour être acquittés alors que le crime a été commis[2271]. On pourrait aussi penser aux cabinets d'avocats spécialisés dans l'optimisation fiscale. Pour Voegelin, toutes ces catégories intermédiaires de conduites sont la preuve qu'existe une relation très intime entre le droit et la société, « que l'existence entière de l'homme dans la société est pénétrée par le « droit » »[2272], en dehors de toute relation spécifique de pertinence juridique entre un type d'action et un autre fourni par l'ordre juridique.

2267 *Idem*.
2268 *Ibid*, p. 23.
2269 *Idem*.
2270 *Idem*.
2271 *Ibid*, p. 23-24.
2272 *Idem*, p. 24.

b. « Le droit comme substance de l'ordre »[2273]

820. Il découle de ce qui vient d'être dit, le problème, que Voegelin isole, de « l'utilisation équivoque de l'expression « le droit » (*the law*) au sens de règles valides faites par des organes de gouvernement et « le droit » (*the law*) qui, en quelque sorte, pénètre l'existence de l'homme dans la société »[2274]. Voegelin ajoute qu'il faut comprendre « dans cette pâle équivoque de notre langage actuel l'idée profonde, […] que « le droit » est la substance de l'ordre dans tous les domaines d'être »[2275] depuis toujours, affirmation qui a l'allure d'une définition.

821. Ici, Voegelin se livre à une remontée dans le temps jusqu'aux plus anciennes civilisations pour illustrer son propos. Ainsi, à la différence d'aujourd'hui, « les civilisations anciennes avaient habituellement dans leurs langages un terme qui désigne la substance ordinatrice pénétrant la hiérarchie de l'être, de Dieu, à travers le monde et la société, jusqu'à tout homme isolé »[2276]. Voegelin en donne plusieurs exemples : la *maât* égyptienne, le *tao* chinois, le *nomos* grec et la *lex* romaine ; et se concentre dans son manuscrit sur la première.

822. La *maât* est « la clé de voûte idéologique et institutionnelle de l'Egypte pharaonique »[2277]. Elle est pourtant source d'ambivalence et a donné lieu à des définitions très variées : « vérité », « justice », « équité », « droit », « harmonie », « ordre », etc. Comme l'explique Henri Decœur, « ces traductions dans notre langage moderne essentiellement descriptif sont fondées sur une pensée catégoriale qui ne correspond pas aux schémas de la civilisation égyptienne »[2278]. Pour Voegelin, cette notion renvoie à une double dimension politique et cosmique. C'est grâce à la *maât* qu'un ordre à la fois divin et humain a pu être créé et maintenu. Tout comme pour Jan Assmann, la notion de *maât* est pour Voegelin un « symbole compact » renvoyant à « une pensée qui n'a pas fait de distinction entre […] cosmos et société, religion et Etat »[2279], et c'est justement cela qui l'intéresse. Cette notion semble avoir pour lui l'intérêt de prendre le contre-pied du postulat épistémologique de la *Théorie pure du droit* (la loi de Hume) au sens où la *maât* permet de réunir au sein d'une unité universelle les sphères de l'être et du devoir-être, c'est-à-dire la nature et la société. Voegelin explique en effet que l'ordre est créé en vertu de la *maât* divine qui vit au sein du pharaon et dont la fonction royale est à la fois de maintenir l'ordre (*maât*) et de repousser le chaos (*isfet*) dans le cadre d'une dialectique fondamentale. Il explique que « c'est du pharaon [d'essence surnaturelle] que la *maât* coule jusqu'au corps social, par le biais de l'administration royale et de la hiérarchie des

[2273] *Idem*.
[2274] *Idem*.
[2275] *Idem*.
[2276] *Idem*.
[2277] Bernadette Menu, *Maât. L'ordre juste du monde*, Michalon, Le bien commun, Paris, 2005, p. 7.
[2278] Henri Decœur, « *Maât*, entre cosmologie et mythe : le principe constitutionnel d'un Etat de racine chtonienne en ancienne Egypte », *in Revue juridique Thémis*, volume 45, n°2, 2011, p. 349.
[2279] Jan Assmann, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Julliard, Paris, 1989, p. 17 et 25.

officiers, jusqu'au juge qui tranche le cas individuel »[2280]. Il ajoute que la médiation de la *maât* désigne la « vérité » au sujet de l'ordre et, comme celle-ci n'est pas monopolisée par l'administration mais traverse au contraire toute la société, « les sujets peuvent protester avec véhémence contre les déviations de la *maât* et critiquer la conduite des officiels »[2281].

823. En faisant ainsi du droit la substance de l'ordre, Voegelin adopte une acception très large de ce qu'est le « droit », en remontant ici à la *maât* égyptienne. Ces développements sur l'ordre juridique de l'Egypte antique sont très proches de ceux qu'on trouvait dans les *Religions politiques* (1938) et surtout dans le premier volume d'*Ordre et Histoire* (1956). Il semble également que Voegelin essaie de montrer à ses étudiants que la conception du droit comme substance de l'ordre en Egypte ancienne est plus acceptable que la conception actuelle du droit positif au sein des Etats démocratiques occidentaux, dans la mesure où le peuple peut « protester avec véhémence » contre ceux qui prennent les décisions (incarnant la *maât*) grâce à leur connaissance commune de la vérité de l'ordre. *A contrario*, le droit positif des démocraties contemporaines déconnecterait de la substance de l'ordre le peuple et ses dirigeants, rendant ainsi possible, comme il le disait déjà dans les *Religions politiques*, les totalitarismes du XXe siècle.

824. Quelques mots peuvent être dits au sujet de l'originalité de son approche du droit par rapport au traitement traditionnel (et positiviste) auquel, il est vrai, on est plus habitué. Voegelin n'hésite pas à remonter bien avant Platon et Aristote, comme par exemple ici à l'Egypte ancienne. Sa définition du droit en tant que « substance de l'ordre » est tellement large qu'il a tendance à appliquer un vocabulaire juridique moderne à des périodes très anciennes de l'histoire. Voegelin n'a en effet jamais été gêné par les anachronismes. A titre d'exemple, dans un article de 1940[2282], Voegelin interprétait des documents datant de 1245 à 1255 dans lesquels les empereurs mongols (Khan) envoyaient des ordres de soumission aux puissances européennes qui répondaient en mandatant des missions papales et royales en Mongolie dans un objectif de négociation. Dans ces ordres de soumission mongols, Voegelin voyait exposés « les principes et idées sous-jacentes du droit constitutionnel mongol »[2283]. Il écrivait même : « à mon avis, elles ne sont pas simplement des « lettres » mais des instruments juridiques révélant les caractéristiques essentielles du droit public et des idées politiques mongoles »[2284], à savoir que « l'ordre de Dieu est la norme constitutionnelle fondamentale d'un Empire en devenir »[2285]. Il se montrait même particulièrement élogieux à l'égard

[2280] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 24.
[2281] *Idem*.
[2282] Eric Voegelin, « The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255 », *in Bizantion*, Volume 15, 1940-1941, p. 378-413; Eric Voegelin, « The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255 » (1939), *in* Coll. Works, Volume 10, *op. cit.*, p. 76-125.; Eric Voegelin, « The Order of God », *in* Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 224-279.
[2283] Eric Voegelin, « The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255 » (1939), *in* Coll. Works, Volume 10, *op. cit.*, p. 77.
[2284] *Ibid*, p. 112.
[2285] *Ibid*, p. 116.

de ces écrits mongols, qui ne sont pas à ses yeux de simples « textes primitifs » mais de véritables « actes juridiques bien pensés attestant d'une technique juridique remarquable »[2286].

825. Son approche de la philosophie du droit apparaît implicitement dans son cours à travers ses références aux philosophes de l'Antiquité et à Toynbee. Il écrit qu'Aristote, tout comme Platon, étaient conscients que l'horizon d'une société était plus large que la forme du pouvoir à un moment *t* de l'histoire. Ils ne tenaient donc pas compte uniquement de la forme du gouvernement du moment, mais aussi de la séquence complète des formes de gouvernements (timocratie, oligarchie, démocratie, tyrannie). Voegelin présente en fait la théorie cyclique de l'époque et ajoute que, désormais, « la théorie cyclique moderne va considérablement plus loin en élargissant l'horizon de la société et de son ordre »[2287]. Il cite en exemple Toynbee, pour qui ce n'est plus la Cité hellénique isolée ou l'Etat national moderne isolé qui est l'unité de l'ordre, mais les sociétés primitives ou civilisationnelles[2288]. Suivant le même sens de lecture, dans un article de 1961 au sujet de l'ouvrage *A Study of History* (1934-1961) de Toynbee, Voegelin présente son travail comme une enquête au sens platonicien sur la vérité de l'ordre de l'histoire, c'est-à-dire comme une enquête dirigée vers Dieu, même s'il regrette par ailleurs que Toynbee n'ait pas atteint son but : l'amour de Dieu[2289]. Voegelin voit malgré tout dans le travail de cet historien britannique un élargissement progressif des horizons qui, ultimement, atteindra l'horizon de l'humanité toute entière et aura des conséquences importantes en philosophie du droit[2290]. On voit à nouveau à quel point sa conception philosophique du droit fusionne avec sa conception philosophique de l'histoire.

826. Pour revenir à ses observations sur la civilisation égyptienne, Voegelin oppose le symbolisme compact de la *maât*, qu'il semble valoriser sinon regretter, à notre symbolisme actuel, nourri d'équivoques linguistiques au sujet de notre expérience de la substance du droit. Aujourd'hui, selon Voegelin, nous différencions et distinguons le processus de fabrication du droit pour l'étudier, mais ce dernier est consubstantiel à la société. Le processus de fabrication du droit n'est en fait que la facette sécurisée par l'action humaine organisée de la substance du droit, mais cette dernière n'est pas réduite à lui puisqu'elle imprègne la société dans son ensemble[2291].

2286 *Ibid*, p. 124.

2287 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 42.

2288 Dans la philosophie de l'histoire de Toynbee « l'unité intelligible de l'étude historique n'est ni un Etat-nation, ni (à l'autre bout de l'échelle) l'humanité comme un ensemble, mais un certain groupe de l'humanité que nous avons appelé une société ». Il distingue ensuite les « sociétés primitives » (très nombreuses) des autres, appelées « civilisations », qui (moins nombreuses) ont en commun d'être « seules dans le processus de civilisation », *in* Arnold J. Toynbee, *A Study of History. Abridgement of Volumes I-VI by D.C. Somervell*, Oxford University Press, Oxford, 1947, p. 11 et 34.

2289 Eric Voegelin, « Toynbee's History as A Search for Truth » (1961), *in* Coll. Works, Volume 11, *op. cit.*, p. 100-102.

2290 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 42.

2291 *Ibid*, p. 25.

827. Le processus de fabrication du droit est tout de même un instrument utile permettant d'assurer la substance de l'ordre dans la société[2292]. Comme nous l'avons déjà exposé précédemment, selon Voegelin, le droit est né de la peur du désordre[2293] ; ce qui revient à dire qu'il a pour but de créer de l'ordre. Dans ses *Réflexions autobiographiques*, Voegelin entend par « *ordre* » à la fois « la structure de la réalité telle qu'elle est vécue, et également la manière dont l'homme s'accorde à cet ordre dont il n'est pas l'auteur, c'est-à-dire l'ordre cosmique »[2294]. Pour lui, c'est donc à la fois l'expérience *politique* concrète vécue quotidiennement par les hommes et leur expérience *spirituelle* de la transcendance, qui renvoient à la notion d'ordre. Par conséquent, l'objet de la science du droit ne doit pas être restreint au droit positif, il doit être plus large et prendre en compte l'expérience politique et spirituelle des hommes. La philosophie du droit ne doit surtout pas se réduire à une théorie du droit positif mais doit rendre explicites les significations contenues dans la connaissance préanalytique du droit[2295]. Voegelin s'oppose donc à l'idée selon laquelle « le juridique ne peut être connu qu'à partir du juridique »[2296], car pour lui, l'ordre juridique n'est pas autonome et ne peut pas se comprendre par lui-même. Une telle construction théorique fondée sur elle-même ne permettrait pas de « percer le *continuum* de l'existence dans le temps »[2297]. Comprendre l'ordre juridique, signifie donc pour lui rechercher le statut ontologique du droit, et pour ce faire, il faut cesser de le comprendre comme « un domaine fermé sur lui-même »[2298]. Au contraire, il faut le comprendre comme un domaine ouvert sur la transcendance car « cet ordre est *in fine* un ordre de l'âme humaine »[2299].

828. On l'aura compris, Voegelin s'intéresse au *droit* « dans le sens de l'ordre substantiel de la société »[2300], et non dans le sens kelsénien des règles posées dans le droit positif. Face à une définition strictement formelle du droit, il oppose une compréhension substantielle. Et cet ordre substantiel de la société ne peut être compris selon lui, qu'à la lumière de l'ordre divin. C'est ainsi que dans une lettre du 10 février 1954, Voegelin écrit à Kelsen : « vous divisez exhaustivement le domaine social en une sphère relevant de la science normative et une autre relevant de la science causale. En ce qui me concerne, je vois aussi dans le domaine social, les problèmes de l'ordre de l'âme et la science qui lui correspond, à savoir une anthropologie philosophique qui n'est ni une science normative, ni une science causale »[2301]. Voegelin rappelle ici que pour Kelsen, les sciences normatives d'un côté (droit et morale) et les sciences causales de l'autre (sociologie) épuisent le domaine de la société. Or pour lui, il manque une anthropologie philosophique. C'est même en elle

---

2292 *Ibid*, p. 26.
2293 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.,* p. 216.
2294 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 113.
2295 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.,* p. 15.
2296 Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Gesetz und gesetzgebende Gewalt*, 2e éd., Duncker & Humblot, Berlin, 1981, p. 211, *in* Olivier Jouanjan, *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918)*, *op. cit.*, p. 193.
2297 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.,* p. 18.
2298 *Ibid,* p. 20.
2299 Thierry Gontier, *Voegelin Symboles du politique*, *op. cit.,* p. 31.
2300 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.,* p. 29.
2301 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Hans Kelsen le 10 février 1954 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.,* p. 207.

que doit être recherchée la fondation normative du droit. Il ne suffit pas, pour saisir la question de la nature du droit (et donc celle de la substance de l'ordre), que le « sujet » connaissant appréhende l'« objet connaissable », il faut en plus qu'il s'intéresse au contexte d'ensemble à l'intérieur duquel le sujet cherche à connaître, c'est-à-dire à avoir conscience de sa participation à une réalité qui transcende ses capacités cognitives[2302].

829. Pour résumer son propos, Voegelin écrit que « le processus de fabrication du droit participe à la nature du droit dans la mesure où il sert le but de garantir la substance de l'ordre dans la société ; et l'ordre dans la société est l'endroit où nous devons chercher la nature du droit »[2303]. La nature du droit se trouve donc dans les expériences que les sociétés, à travers l'histoire, font de l'ordre. Ici, son enquête sur la nature du droit le conduit irrémédiablement vers une philosophie décliniste de l'histoire en concordance parfaite avec sa *Nouvelle Science du Politique* et son *Ordre et Histoire*.

c. La source extralégale de la validité constitutionnelle

830. Voegelin oriente son analyse vers les changements dans la Constitution et les dispositions relatives à la révision constitutionnelle qu'elle peut contenir. Il n'y a pas de Constitution au-dessus de la Constitution observe-t-il. L'agrégat constitutionnel oblige tous les sous-agrégats, et lui-même n'est le sous-agrégat d'aucun autre. Il n'est obligé par aucun agrégat supérieur à lui. A cet endroit, la validité ne peut donc plus être déterminée juridiquement, elle doit, nous dit Voegelin, l'être extra-juridiquement : « Nous sommes arrivés à la frontière à laquelle le problème de la validité ne peut plus être résolu de manière intrasystémique à travers la régression à un agrégat de règles procéduralement plus élevé. Nous sommes face au phénomène où la validité du droit trouve son origine dans des sources extralégales »[2304].

831. Cette origine extralégale ne doit pas être éliminée comme le fait Kelsen avec sa norme fondamentale hypothétique qui « confère la validité juridique à la Constitution elle-même et ferme le « système » juridique »[2305]. Il s'agit là d'une erreur. Une telle construction doit être rejetée comme étant « analytiquement insensée », au sens où « elle n'analyse plus rien du tout et interrompt l'enquête sur la nature du droit. En science, nous nous intéressons à l'étude de la réalité, pas par la construction d'un « système » qui empêche son analyse »[2306]. Ce qui est curieux dans ce passage,

[2302] Dominique Weber, « Logique et apories du positivisme juridique. Note sur le débat entre Hans Kelsen et Eric Voegelin », *in Communio,* n° 209, Paris, 2010, p. 56.
[2303] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 26.
[2304] *Ibid*, p. 31.
[2305] *Idem*.
[2306] *Idem*.

c'est que Voegelin disqualifie le caractère scientifique de la théorie pure du droit pour la raison même qui la rendait scientifique aux yeux de Kelsen : sa pureté. Pour Kelsen, la pureté de sa théorie la rend scientifique car elle la préserve de tout élément extra-juridique nécessairement idéologique. Pour Voegelin, c'est au contraire cette pureté, synonyme d'appauvrissement et de fermeture, qui est non-scientifique car elle empêche d'aller chercher la nature du droit là où elle se trouve, à savoir au niveau extra-juridique.

832. Il montre ensuite que la source de la validité constitutionnelle est beaucoup mieux appréhendée par Bodin que par Kelsen. Bodin place au sommet de sa hiérarchie des normes le droit divin et le droit naturel, ce qui permet de gagner des espaces de réalité complètement ignorés dans la construction kelsénienne, comme par exemple les sources de l'autorité desquelles le droit dérive sa validité. Bodin ne tient pas compte uniquement des autorités auxquelles les symboles « divin et droit naturel » renvoient, il considère aussi le pouvoir social organisé. Il prend en compte cette autorité dans la mesure où le prince fonde son pouvoir souverain de fabrication du droit « aussi bien de Dieu que de son épée »[2307].

833. Voegelin aborde aussi la question de l'identité d'un ordre juridique dans la conception kelsénienne, tout particulièrement en situation de révolution. Il explique que pour Kelsen, tout le droit dérive de la Constitution, et quand il y a une nouvelle Constitution suite à une révolution, un nouvel ordre juridique apparaît, et avec lui, un nouvel Etat. « D'un point de vue juridique, [écrit Kelsen], le critère déterminant d'une révolution est le renversement de l'ordre en vigueur, auquel est substitué un nouvel ordre selon un procédé que ne prévoit pas l'ordre antérieur »[2308].

834. La logique kelsénienne, explique Voegelin, lorsqu'elle est poussée jusque dans ses ultimes retranchements, conduit à penser que « la validité d'une loi, bien qu'elle soit restée inchangée à la révolution, ne dérive pas de l'ancienne Constitution mais de la nouvelle »[2309]. Kelsen reconnaît en effet que même si les individus hissés au pouvoir par la révolution annulent la Constitution et quelques lois en les remplaçant par d'autres, « l'ordre juridique précédent « demeure » en grande partie valide dans le cadre de l'ordre nouveau »[2310]. Mais il observe immédiatement que l'expression « demeure valide » n'est pas tout à fait exacte, puisqu'en réalité seul le contenu des normes reste inchangé, le fondement de la validité, lui, n'est plus le même. C'est dans la nouvelle Constitution issue de la révolution que ces normes fondent désormais leur validité soit de façon expresse, soit de façon tacite. Ce ne sont donc pas les mêmes normes mais de nouvelles puisque le fondement de leur validité n'est plus le même. On voit ici explicitement

---

2307 *Idem*.
2308 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 171.
2309 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 32.
2310 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 171.

s'exprimer la prévalence accordée par Kelsen à la dimension formelle du droit sur la dimension substantielle.

835. Suivant cette construction, Voegelin estime que les gouvernements révolutionnaires devraient pouvoir décider de répudier les dettes contractées par le gouvernement prérévolutionnaire, c'est-à-dire d'interrompre la validité juridique de ces dettes avec la nouvelle Constitution. Il semble vouloir dire que dans la conception de Kelsen, le gouvernement révolutionnaire est censé avoir le choix de prolonger ou non la validité des normes juridiques de l'ordre antérieur. Mais Voegelin observe que les remplacements révolutionnaires de l'ordre juridique n'abolissent pas forcément de telles obligations ; « que la société qui a subi le changement dans sa structure de pouvoir est encore la même société ; et qu'il y a une continuité entre les gouvernements pré- et postrévolutionnaires fournie par la continuité de la société »[2311]. Bref, Voegelin cherche à montrer qu'un changement de Constitution suite à une révolution ne signifie pas forcément un changement de société et donc de droit au sens substantiel. Au-delà du phénomène révolutionnaire et du changement de Constitution, Voegelin détecte une continuité juridique matérielle assurée à la fois par la société et le droit international. Ce dernier, bien souvent, reconnait la continuité de l'Etat si ses dettes sont maintenues.

836. Notons malgré tout que Kelsen n'ignore pas le rôle joué par le droit international lorsqu'un Etat connaît une révolution et fait même d'une révolution victorieuse ou d'un coup d'Etat réussi, un « fait créateur de droit en droit international »[2312]. Par ailleurs, on peut dire qu'il tient aussi compte du facteur social contrairement au reproche que semble lui faire Voegelin. En effet, Kelsen explique que le droit international reconnait le nouveau gouvernement et la nouvelle Constitution en tant que gouvernement légitime et Constitution valide de l'Etat, à condition que le nouveau gouvernement soit capable de préserver efficacement la nouvelle Constitution, et que l'ensemble du territoire et de la population de l'Etat conservent leur identité[2313].

837. Voegelin aborde d'autres situations dans lesquelles la validité du droit constitutionnel ne lui semble pas résolue par le positivisme juridique, notamment celle où une révolution se produit sans pour autant provoquer de rupture formelle dans la continuité juridique. Il les illustre par des exemples historiques précis.

838. Le premier exemple historique choisi, ce sont les nombreuses transitions d'une monarchie absolue à une monarchie constitutionnelle représentative, entreprises aux XIXe et XXe

---

[2311] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 32-33.
[2312] Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op.cit.*, p. 413.
[2313] *Idem*.

siècles par des monarques qui ont imposé ces nouvelles Constitutions, qui les ont « octroyées » au peuple, comme ce fut le cas par exemple de la Charte du 4 juin 1814. Dans une telle situation, on peut se demander si l'ordre juridique dérive de la nouvelle Constitution ou de l'acte par lequel le roi octroie cette Constitution (c'est-à-dire l'ancienne Constitution du royaume). Voegelin rappelle que les principaux constitutionnalistes du XIXe siècle n'appréciaient guère cette technique de l'octroi justement parce qu'elle avait pour effet de créer « une situation équivoque au regard de la source de l'autorité »[2314]. Sorte de « solution *a minima* »[2315] pour reprendre l'expression de Philippe Lauvaux, elle fut prise en 1814 dans une optique de compromis avec la réalité sociale (le retour de la souveraineté royale contre le maintien de certains acquis de la révolution française)[2316]. Pour Voegelin, une telle ambiguïté montre bien que « la validité de l'ordre juridique, culminant dans la Constitution, a quelque chose à faire avec l'autorité du pouvoir politique dans la société »[2317]. Autrement dit, elle ne doit pas être appréhendée d'un point de vue strictement formel comme le fait Kelsen.

839. Il poursuit son propos avec un autre exemple historique, la révolution allemande nationale-socialiste, et cherche à montrer ses « bizarreries ». Il explique que durant celle-ci, la « légalité » revêtait une importance cruciale « dans la psychologie des foules du XXe siècle », si bien que « le chef national-socialiste prenait soin d'adapter les règles constitutionnelles à la nouvelle structure du pouvoir au moyen des procédures d'amendement fournies par la Constitution de Weimar »[2318]. Notons qu'historiquement parlant, ce n'est pas vrai. Même la hiérarchie classique des normes n'avait plus guère de sens à cette époque. Mais, peu importe, ce qu'il reproche aux nationaux-socialistes, c'est de concevoir l'identité de l'ordre juridique en termes de validité procédurale intrasystémique, donc selon un point de vue positiviste sinon kelsénien, alors qu'il faudrait selon lui la concevoir en termes d'autorité qui émane de la structure du pouvoir de la société. Cela revient pour lui à déplorer dans la version nationale-socialiste la « cohérence interne de règles sans référence à un ordre substantiel ou à des principes transcendants de droit »[2319], ce qu'il appelait déjà dans l'*Etat autoritaire* (1936) le « fétichisme de la norme »[2320].

840. Par ces exemples, Voegelin cherche à montrer à quel point l'identité de l'ordre juridique dépend de l'autorité qui émane de la structure du pouvoir de la société ainsi que de l'autorité ayant

---

2314 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 36.

2315 Philippe Lauvaux, « La technique de l'octroi et la nature de la Charte », *in Jus Politicum*, n°13, 2014, p. 2. Consulté le 22 janvier 2018 : http://juspoliticum.com/article/La-technique-de-l-octroi-et-la-nature-de-la-Charte-962.html

2316 Pour reprendre les termes de Stéphane Rials, cette charte emporte pour conséquence au sujet de sa nature le caractère inhérent de son « incomplétude », *in Révolution et contre-révolution au XIXe siècle*, Albatros, Paris, 1987, p. 101.

2317 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 36.

2318 *Idem*. Notons qu'historiquement parlant, ce qu'affirme Voegelin n'est pas vrai. La hiérarchie classique des normes n'avait plus guère de sens à l'époque.

2319 Timothy Fuller, « Eric Voegelin on the Nature of Law », *art. cit.*, p. 229.

2320 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 216.; *in Der autoritäre Staat* (1936), *op. cit.*, p. 153.

le pouvoir sur la nouvelle Constitution. De sorte qu'il considère que les questions de légalité et de constitutionnalité (la validité procédurale intrasystématique) sont subordonnées aux questions de création et de commandement de la nation (l'autorité qui émane de la structure du pouvoir de la société), c'est-à-dire qu'elles pèsent moins dans le phénomène complexe du droit. En d'autres termes, tout ceci montre selon lui que la nature du droit ne peut pas être réduite à la validité procédurale intrasystémique et doit prendre aussi en compte « les efforts des êtres humains pour établir l'ordre dans une société concrète »[2321]. D'ailleurs les deux, les règles valides et les processus sociaux, la légalité et le pouvoir politique sont entremêlés, si bien que se pose la question de savoir si la validité du droit doit être construite sous l'aspect de la légalité (Kelsen) ou bien sous l'aspect du pouvoir politique (Schmitt). Dans des circonstances *ordinaires*, Voegelin semble considérer que le *continuum* de la validité peut être exprimé en termes de validité procédurale intrasystémique, en revanche, dans des circonstances *révolutionnaires*, le *continuum* de la validité est rompu et le pouvoir politique doit intervenir, les gouvernements étrangers rappellent ainsi par exemple au gouvernement révolutionnaire qu'il porte malgré lui le *continuum* du droit[2322].

d. La recherche d'une *Grundnorm* transcendante ?

841. On a vu que pour Kelsen, la validité d'une norme ne peut avoir comme fondement que la validité d'une autre norme qui lui est supérieure au sein d'une hiérarchie de normes. Voegelin considère que cela revient à former un ordre clos refermé sur lui-même à l'aide de la supposition d'une « norme fondamentale », ce qu'il rejette avec véhémence. Selon lui, le système juridique n'est pas auto-fondé et ne peut pas être fermé sur lui-même. La hiérarchie des normes ne doit pas être close en son sommet par une norme fondamentale coupée de tout rapport avec la transcendance. Pour Voegelin, la *Grundnorm* de Kelsen a le défaut d'être immanente, purement humaine et créée par les hommes, même s'il s'agit pour Kelsen que d'une hypothèse heuristique. Dans les *Religions politiques*, il dénonçait déjà « la hiérarchie immanente à l'Etat des fonctions et des normes [qui] s'est autonomisée et fut capable, après la décapitation de Dieu, de s'accorder avec n'importe quelle symbolique de légitimation »[2323]. Comme le fait remarquer P.B Cliteur, le sommet de la hiérarchie des normes kelsénienne se trouve être « *the human-norm-beyond-which-there-was-no-norm* »[2324]. Et comme nous venons de le voir, il est impensable pour Voegelin de croire sérieusement que la validité des normes ne peut s'apprécier qu'au strict niveau juridique et intramondain[2325]. Il écrivait déjà dans *La Nouvelle science du politique* que « la science commence à partir de l'existence préscientifique de

[2321] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 37.
[2322] *Ibid*, p. 37-38.
[2323] Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.,* p. 58.
[2324] « La norme humaine au-delà de laquelle il n'y a aucune autre norme », *in* Paul B. Cliteur, « Eric Voegelin's critique of ideology and the functions of ideology under modern democratic conditions », Eric Voegelin Society Meeting, 2001, *in* le site internet du *Eric Voegelin Institut* de l'Université de l'Etat de Louisiane : https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/, p. 12.
[2325] « La validité des normes juridiques a son origine dans des sources extra-juridiques », *in* Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.,* p. 31.

l'homme, de son insertion dans le monde avec son corps, son âme, son intellect et son esprit »[2326]. La hiérarchie des normes doit donc se poursuivre au-delà du droit, jusqu'à la loi divine, afin de faire l'expérience de « la réalité transcendante »[2327]. Autrement dit, le droit doit se comprendre au-delà de lui-même, et pas uniquement en lui-même. De sorte que, face à la *Grundnorm* immanente de Kelsen, Voegelin semble chercher la fondation juridique d'une *Grundnorm* transcendante. C'est en ce sens que la conception du droit de Voegelin présente de très grandes similitudes avec celle de Bodin où « la hiérarchie se poursuit jusqu'à Dieu »[2328], tout particulièrement dans le troisième livre de la République [2329]. Voegelin oppose ainsi dans son cours la hiérarchie des normes de Kelsen qu'il rejette, et la hiérarchie des normes de Bodin à laquelle il semble souscrire[2330]. Pour lui, cette hiérarchie prend la forme d'« un seul et unique flux de puissance divine qui s'écoule depuis sa source sur toutes les marches de la pyramide pour atteindre la base »[2331].

842. Comme Voegelin fait culminer la norme fondamentale en Dieu, plus exactement dans l'expérience tensionnelle des hommes avec la transcendance, la validité des normes ne repose plus sur le fondement d'une *Grundnorm* « relative » (parce que hypothétique), mais transcrit au contraire la vérité divine. La norme devient alors « une proposition *vraie* concernant le « devoir-être » dans le sens ontologique »[2332]. En effet, comme le fait remarquer P.B Cliteur, « Voegelin parle du droit comme articulant l'ordre vrai »[2333]. Cette recherche de la vérité constitue un des points de divergence les plus marqués avec Kelsen : en effet pour celui-ci tout droit fonde une valeur morale nécessairement relative et il est impossible de parler de vérité à propos des normes elles-mêmes. On observe donc qu'en totale opposition avec le positivisme juridique, Voegelin nie la dualité *Sein/Sollen* et affirme la possibilité de découvrir, à travers l'expérience de la participation des hommes à la transcendance, le statut ontologique du devoir-être. Comme il le dit dans la *Nouvelle science du politique* : « l'ordre véritable de l'âme peut devenir le critère pour mesurer à la fois les types humains et les types d'ordre social, dans la mesure où il représente la vérité concernant l'existence humaine à la frontière de la transcendance »[2334]. Une telle conception du droit fait aussi penser à la

---

2326 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 38.

2327 *Ibid,* p. 112.

2328 Patrick H. Martin, « Natural Law: Voegelin and the End of [Legal] Philosophy », *art. cit.*, p. 888.

2329 : « Le Prince souverain ne recognoist, apres Dieu, rien de plus grand que soy-mesme : le magistrat tient apres Dieu, du Prince souverain sa puissance : et demeure tousjours suject à luy et à ses loix : les particuliers recognoissent apres Dieu (qu'il faut tousjours mette en premier) leur Prince souverain, ses loix, et ses magistrats, chacun en son ressort », *in* Jean Bodin, *Les six livres de la République* (1576), Livre 3, Chapitre 5, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, Paris, 1986, p. 120.

2330 « La hiérarchie des règles valides a comme strate la plus élevée, le droit divin et naturel ; sous cette strate se trouvent les statuts du prince ; ensuite vient le droit coutumier à condition de ne pas être en conflit avec les statuts royaux ; puis les décisions des magistrats ; enfin tout en bas de la hiérarchie figurent les transactions légales des sujets, leurs achats et ventes, leurs contrats de travail, de mariage, etc. La hiérarchie des autorités créatrices de droit […] commence avec les sujets, monte à travers les magistrats et le roi, et culmine en Dieu », *in* Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.,* p. 27.

2331 Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.,* p. 59.

2332 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.,* p. 44-45.

2333 Paul B. Cliteur, « Eric Voegelin's critique of ideology and the functions of ideology under modern democratic conditions », *art. cit.*, p. 11.

2334 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 113.

théorie du droit naturel de Thomas d'Aquin dans la *Summa Theologiae* pour qui, il était évident que le droit naturel n'était rien d'autre que la participation des créatures rationnelles au droit éternel[2335]. Ainsi, on constate que Voegelin réintroduit le droit naturel au sommet de la hiérarchie des normes, et comme les jusnaturalistes, ne fait pas la distinction *Sein/Sollen* puisque le droit naturel est censé refléter l'ordre vrai. Un tel « cognitivisme axiologique » vient ici clairement s'opposer au non-cognitivisme des valeurs et à la neutralité axiologique défendus par Kelsen dans sa théorie pure du droit.

843. La vérité divine, – ou pourrions-nous dire encore la vérité humaine comme les deux « ne font qu'un »[2336] –, est perçue par certains hommes *via* des symboles. Ces symboles représentent donc la vérité et constituent « la source de l'ordre juste dans l'expérience humaine »[2337]. Voegelin distingue trois types de vérités dont l'homme ne doit pas se couper : « les récits mythiques, nés des hiérophanies primitives, sont à la source d'une vérité dite « *cosmologique* » ; la découverte grecque de la *psychê* comme source de différenciation induira une vérité dite « *anthropologique* » ; et la perspective eschatologique du christianisme inaugurera un type de vérité dit « *sotériologique* » »[2338]. Ces trois types de vérité donnent lieu à trois formes de symbolismes différents, dont chacun exprime « un rapport propre de l'homme à la réalité »[2339]. C'est entre ces trois symbolismes différents que Voegelin semble établir une sorte de hiérarchie, en insistant sur le niveau de réflexion supérieur de la théophanie grecque et surtout chrétienne par rapport au caractère *compact* du symbolisme des sociétés archaïques et au caractère *déformé* du symbolisme contemporain. Voegelin accorde donc plus d'importance aux vérités anthropologique et sotériologique qu'aux vérités cosmologique et contemporaine. On retrouve plus spécifiquement encore dans *Race et Etat* des symboles de deux types : des symboles politiques *religieux*, plus anciens, comme celui du *corpus mysticum Christi*, et des symboles politiques *sécularisés*, plus récents, comme celui de la race. Comme à son habitude, Voegelin déplore la perte de la transcendance car pour lui « l'ordre politique repose fondamentalement sur une expérience « religieuse », au sens où l'homme s'expérimente lui-même comme « adressé » par le divin »[2340]. Ainsi, le religieux constitue la substance du politique, et la substance du politique constitue le fondement de la normativité du droit.

2335 « Seules les créatures raisonnables participent, à proprement parler, à la loi éternelle », *in* Thomas d'Aquin, *Sommaire théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Tome 1, Pierre Téqui Editeur, Paris, 2001, question 91, second article, p. 269.
2336 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 115.
2337 Thierry Gontier, *Voegelin Symboles du politique*, *op. cit.,* p. 58-59.
2338 Jacob Schmutz, « La philosophie de l'ordre de Eric Voegelin », *art. cit.,* p. 267.
2339 *Ibid,* p. 266.
2340 Thierry Gontier, *Voegelin Symboles du politique*, *op. cit.,* p. 52.

e. Le devoir-être au sens ontologique

844. Pour Voegelin, l'ordre de l'existence d'une société n'a rien de mécanique ou organique mais dépend de la volonté des hommes de trouver et maintenir cet ordre dans le cadre d'une tension ontologique fondée dans le transcendant[2341] : « Il y a la tension […] dans l'ordre social entre le principe et la réalisation, entre la réalisation et la potentialité de sa faillite, entre un tâtonnement pour la croissance de l'ordre et la cristallisation de cette connaissance en règles articulées, entre l'ordre tel que projeté et l'ordre tel que réalisé, entre ce qui doit être et ce qui est »[2342].

845. Au lieu de faire du *Sein* et du *Sollen* deux domaines séparés comme Kelsen, Voegelin cherche à les réconcilier à l'aide de son concept de « tension ». Comme le commente Timothy Fuller, « l'ordre est découvert par essais et erreurs dans une tension inévitable entre ce qui est et ce qui doit être »[2343]. Dès lors, la philosophie du droit ne doit pas se satisfaire de l'un ou l'autre de ces deux domaines car l'ordre de la société est concerné par les deux pôles, l'être et le devoir-être, le fait et la norme.

846. Voegelin écrit dans son cours : « L'homme a l'expérience de la participation à travers son existence dans un ordre d'être qui embrasse non seulement lui-même, mais aussi Dieu, le monde et la société. C'est l'expérience qui peut devenir articulée par la création de symboles de l'ordre […] tels que la maât égyptienne, le tao chinois ou le nomos grec »[2344]. Cette citation correspond précisément à la présentation de sa philosophie de l'histoire dans son premier volume d'*Ordre et Histoire*, *Israël et la Révélation*, où il expose sa « symbolisation de l'ordre ». Dès la première phrase, il nous indique que « Dieu et l'homme, le monde et la société forment une communauté d'être originelle ». Pour lui, cette forme quaternaire de la communauté est une « donnée de l'expérience humaine » à travers la participation de l'homme au « mystère de l'être » ; mais n'en est pas une « à la manière d'un objet du monde extérieur »[2345].

847. Voegelin ajoute dans son cours que « l'homme expérimente l'anxiété d'une chute possible de cet ordre de l'être », que la réalisation de l'ordre de l'être dans la société constitue « le

[2341] Notons que Voegelin entend par « ontologique » à la fois l'être immanent et l'être transcendant. Cela signifie que pour lui l'ontologie a trait forcément aussi à la métaphysique, ce qui le rapproche à nouveau sur ce point spécifique de Heidegger. Voir à ce sujet : Patrick H. Martin, « Natural Law : Voegelin and the End of [Legal] Philosophy », *art. cit.*, p. 889.
[2342] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 43.
[2343] Timothy Fuller, « Eric Voegelin on the Nature of Law », *art. cit.*, p. 230.
[2344] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 43-44.
[2345] Eric Voegelin, *Israël et la Révélation* (1956), *op. cit.*, p. 87.

fardeau de l'homme »[2346]. Cette idée, on la trouvait déjà dans son manuscrit *Rechtslehre* (1930) où l'« angoisse » heideggérienne, constitutive du *Dasein*, était au cœur de son anthropologie philosophique du droit (voir *supra*). En des termes encore plus proches, on la retrouve à nouveau dans *Israël et la Révélation* (1956) où il qualifie l'homme non pas de « spectateur autonome » mais d'« acteur qui joue un rôle dans le drame de l'être » sans pour autant connaître la pièce dans laquelle il joue ni son rôle[2347]. C'est même « du plus profond de cette ignorance ultime que sourd l'angoisse de l'existence ». Cette angoisse ou cette inquiétude de l'homme au sujet du sens de son existence, au lieu d'être refoulée, doit permettre de créer des symboles capables d'« acquérir d'importantes connaissances en ce qui concerne l'ordre de l'être » et de « rendre intelligibles […] les tensions entre les termes »[2348]. Et c'est bien ce qu'essaye de faire Voegelin dans son cours puisque c'est à l'aide du concept de « tension » qu'il tente de rendre intelligibles les expériences du « devoir-être au sens ontologique ».

848. Ce devoir-être au sens ontologique n'est pas un « postulat » ou une « norme », il « n'est pas dérivé d'une volonté subjective, mais est donné dans l'ordre de l'être »[2349] au sein de la tension expérimentée entre l'ordre de l'être et la conduite de l'homme[2350]. Le problème de l'ordre concerne précisément la tension entre la construction empirique et l'ordre vrai. Voegelin fait ainsi dériver la normativité d'une règle de la « tension ontologiquement réelle dans l'ordre de la société »[2351].

849. À partir de cette tension ontologique, Voegelin distingue trois composantes de la normativité d'une règle qui, selon lui, formeraient une « unité inséparable »[2352] :

a. L'information au sujet de la vérité de l'ordre : lorsque la règle décrit un type d'action que les hommes doivent faire ou non, la règle donne une réponse vraie à la question de ce qui « doit » être fait au sein de l'ordre concret de la société. Sous cette composante de la normativité, la règle est « une proposition vraie concernant le devoir-être au sens ontologique »[2353].

b. L'appel à réaliser la vérité de l'ordre : « la normativité de la règle contient, en tant que seconde composante, un appel à ceux auxquels elle s'adresse pour intégrer la vérité au sujet du devoir-être dans leurs vies »[2354].

2346 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 44.
2347 Eric Voegelin, *Israël et la Révélation* (1956), *op. cit.*, p. 87-88.
2348 *Ibid*, p. 89.
2349 Andreas A.M. Kinneging, « Eric Voegelin's Philosophy of Law and Ethics : A Critique », *art. cit.*, p. 20.
2350 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 44.
2351 *Idem*.
2352 *Ibid*, p. 45.
2353 *Idem*.
2354 *Idem*.

c. La troisième composante de la normativité de la règle, c'est la « prétention à être entendue ». Le droit prétend même être connu. L'ignorance du droit ne nous disculpe pas, c'est pourquoi le droit est rendu « public »[2355].

850. On peut remarquer ici que pour Voegelin le droit est *droit* car il informe sur la « vérité » de l'ordre (composante 1). De son côté, Kelsen aurait assurément rejeté l'emploi d'un tel vocabulaire. Pour lui, une norme ne peut pas être dite « vraie » ou « fausse », mais seulement valide si elle existe ou invalide si elle n'existe pas. La proposition qui la décrit dans la science du droit, constitue en revanche « un jugement » et peut donc être « vraie » ou « fausse »[2356] : si elle décrit une prescription qui existe au sein de l'ordre juridique, elle sera vraie, dans le cas contraire, elle sera fausse. C'est là toute la différence que Kelsen établit entre le droit (prescriptif) et la science du droit (descriptive). Mais pour Voegelin, une norme constitue une proposition vraie si elle se rapporte au devoir-être au sens ontologique (composante 1) et si elle invite ceux à qui elle s'adresse à se conformer à sa vérité (composante 2) qui est rendue publique (composante 3).

851. Notons que parmi ces trois composantes de la normativité d'une règle de droit, deux dimensions semblent se retrouver : d'abord une dimension substantielle relative au devoir-être au sens ontologique (composante 1), puis une dimension formelle ou procédurale (composantes 2 et 3) qui, à nos yeux, pourrait évoquer la « moralité interne » de Lon L. Fuller dans son livre *The Morality of Law* (1964), sorte de grands principes d'un « droit naturel procédural »[2357]. Pour Fuller, ces principes sont au nombre de huit : les règles de droit doivent être générales, portées à la connaissance de leurs destinataires, non rétroactives, claires, non contradictoires, ne pas exiger l'impossible, être stables et être appliquées par les autorités publiques[2358].

852. D'un côté, Voegelin reproche à la dimension « procédurale » du droit de prendre trop d'ampleur dans nos démocraties contemporaines et d'obscurcir son sens normatif, à savoir « l'autorité personnelle » du droit[2359]. De l'autre, il intègre cette dimension procédurale du droit, en l'occurrence le « caractère public de la norme juridique », dans l'expérience préanalytique du droit.

2355 *Idem*.

2356 Hans Kelsen, « A 'Realistic' Theory of Law and the Pure Theory of Law : Remarks on Alf Ross's On *Law And Justice* » (1959), *art. cit.*, p. 200.

2357 Jérémie Van Meerbeeck, « Préface du traducteur », *in* Lon L. Fuller, *La moralité du droit* (1964), Presses de L'université Saint-Louis, Bruxelles, 2017, p. 8.

2358 Lon L. Fuller, *The Morality of Law* (1964), Revisited Edition, Yale University Press, New Haven and London, 1977, p. 49-91.

2359 « La règle juridique, en particulier une loi dans les conditions de la société moderne, n'est évidemment pas un blâme ou un commandement émis par un digne aîné au destinataire. C'est une règle créée dans une procédure compliquée qui obscurcit les contributions personnelles à sa fabrication. La procédure est en plus superposée à un symbolisme qui oblitère complètement toute autorité personnelle, dans la mesure où les droits d'une démocratie moderne émanent des représentants du peuple dans une assemblée législative et ultimement du « peuple » lui-même », *in* Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 45-46.

853. En effet, Voegelin observe que, souvent, on considère que la règle nous oblige, même si nous n'avons jamais entendu parler d'elle. « Tout cela, [ajoute-t-il], sonne comme un jeu élaboré de faire-croire. Platon le savait quand, dans ses *Lois*, il parlait de « jeu sérieux » ; et un philosophe et historien de notre époque, Jan Huizinga, soulignait ce facteur dans son *Homo Ludens* »[2360]. Platon opposait en effet son « jeu sérieux » de l'esprit au « jeu frivole des sophistes » par lequel « la substance spirituelle de la culture hellénique »[2361] était détruite. Voegelin explique que « la question pratique du jeu », même si elle est un peu étrange, « est prise au sérieux dans toute société » : les règles juridiques sont réellement supposées être des normes de l'ordre ; et les membres de la société sont réellement supposés se conformer aux types d'action projetés par les règles. Ces suppositions sont bien plus qu'une simple « fiction théorique »[2362]. Elles appartiennent à la sphère préanalytique : toute société élabore « des arrangements dans sa sphère phénoménale dans le but de réaliser la communication réelle »[2363] de ces suppositions parce que, pour que les normes deviennent valides, il faut au moins qu'elles puissent être entendues, à défaut de l'être vraiment. Suivant l'ouvrage de Huizinga « fortement influencé par la théorie platonicienne »[2364], Voegelin fait du jeu une caractéristique fondamentale de l'homme en ce qu'il « possède cette qualité de transcendance » qui lui permet de devenir « le véhicule d'un développement culturel à travers la création des mondes spirituels dans les religions, les institutions juridiques, les langues, la philosophie et l'art »[2365].

854. Cette sorte de « présomption irréfragable de connaissance »[2366] qu'est l'adage *nul n'est censé ignorer la loi*, est donc considérée par Voegelin comme un jeu sérieux de l'esprit situé dans l'expérience préanalytique du droit, tout comme la maxime juridique *Lex posterior derogat priori* qu'il avait précédemment comprise comme telle (voir *supra*). En cela, le processus de fabrication du droit, qui permet à une société d'avoir une existence ordonnée dans le temps, est interprété par Voegelin comme étant une partie ontologique du droit.

855. Voegelin trouve donc au cœur de l'ordre concret de la société le devoir-être au sens ontologique, sorte de « devoir-être qui a une existence authentique »[2367] et qu'il présente sous la forme d'une « tension dans la société qui exige des efforts élaborés pour créer et maintenir l'ordre et, avec l'ordre, l'existence même de la société »[2368]. Au centre ontologique de cette tension, se trouve, certes, le processus de fabrication du droit, mais ce n'est pas le seul type d'effort pour

---

2360 *Ibid*, p. 46.
2361 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.,* p. 337.
2362 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 47.
2363 *Idem*.
2364 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 337.
2365 *Ibid*, p. 338.
2366 Xavier Labbée, *Introduction générale au droit. Pour une approche éthique*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-D'ascq, 2010, p. 223.
2367 Patrick H. Martin, « Natural Law: Voegelin and the End of [Legal] Philosophy », *art. cit.*, p. 889.
2368 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 49.

projeter et réaliser l'ordre de la société. « Cela n'est pas surprenant [explique-t-il], car l'ordre social n'est pas uniquement l'activité des législateurs, mais aussi celle de tout membre de la société »[2369]. À titre d'exemple, l'organisation de la vie personnelle de l'homme, quant à son travail, sa famille, ses affaires, etc. participe aussi à l'ordre social. « L'existence humaine est sociale, et il n'y a pas de ligne claire qui séparerait l'ordre personnel de l'ordre social »[2370]. En fait, « toute société bourdonne de débats au sujet de la justice et de l'injustice »[2371], de ce que le droit doit être ou ne doit pas être, etc. – ce qui traduit *in fine* la tension entre les projets empiriques et philosophiques de l'ordre.

856. Qu'aurait pensé Kelsen de la notion de « devoir-être au sens ontologique » dont parle Voegelin dans ce cours ? On peut s'en faire une en lisant la note 102 de sa *Théorie générale des normes*[2372]. Dans celle-ci, Kelsen se réfère à un ouvrage de René Marcic, *Le fondement ontologique du droit* (1965)[2373], d'inspiration heideggérienne. Ce livre prétend apporter une nouvelle théorie juridique « fondée sur l'être plutôt que sur le devoir-être » pour remédier à la « crise du droit » qui est due à « l'oubli de l'être »[2374] – expression heideggérienne s'il en est. Cette crise du droit aurait été provoquée par « la faille qui s'est ouverte entre la région du devoir-être et le monde existant »[2375]. Selon Kelsen, Marcic se réfère à Heidegger et à son idée que « le droit est déjà présent dès les origines au moment de la naissance de l'être », qu'à partir de l'être « les *nomoi* agissent sur l'être humain et déterminent son existence ». L'être humain n'est donc pas celui qui pose (ou crée ou fabrique) le droit par sa volonté, c'est-à-dire par son activité, mais plutôt celui qui le reçoit, le trouve par une « ouverture de soi à l'influence de ce qui est assigné [prescrit] »[2376]. En soutenant l'idée d'un droit qui résulterait de la réceptivité originaire de l'être humain et de son ouverture à l'être, Marcic refuse donc de reconnaître le droit comme une activité humaine et comme une technique sociale. Kelsen n'a aucune difficulté à rejeter cette conception : « tous ces problèmes sont [pour lui] sans raison d'être » et il rapporte cette thèse à ce qu'elle est effectivement, à savoir la thèse « aussi ancienne qu'indéfendable du jusnaturalisme, selon laquelle un devoir-être serait immanent à l'être »[2377]. Cette thèse prétend découvrir ou révéler le « vrai » droit dans la réalité comme « émanation de l'ordre de l'être qui préexiste à l'homme », et qui en dernier ressort est de provenance divine, c'est-à-dire issu de « la volonté normative de Dieu réalisée dans l'être »[2378].

2369 *Idem*.
2370 *Idem*.
2371 *Idem*.
2372 Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 165-166 et p. 437. Voir aussi : Hans Kelsen, « Law and Logic » (1965), *art. cit.*, p. 460-461.
2373 René Marcic, « Um eine Grundlegung des Rechts », *Die Ontologische Begründung des Rechts*, ed. Arthur Kaufmann, Darmstadt, 1965, p. 509-565.
2374 Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, note 102, p. 460.
2375 *Idem*.
2376 *Idem*.
2377 *Idem*.
2378 *Ibid*, p. 461.

857. Cette note comme l'ensemble de la *Théorie générale des normes* ne fait pas mention de Voegelin. Mais il est aisé de reconnaître dans les thèses de Marcic des thématiques proches de celles de Voegelin dans son cours de *Jurisprudence*, cours auquel Kelsen n'a sûrement pas eu accès faute de publication. Notons par ailleurs que, lors du colloque sur le droit naturel auquel participèrent Kelsen et Voegelin en 1963, Marcic était aussi présent et défendait, comme en témoigne la discussion, une théorie du droit naturel fondée dans l'être très proche de la conception voegelinienne du droit ici décrite. On trouve en effet chez eux un même rejet de la dualité *Sein/Sollen*, une même assimilation de la validité à la vérité, de la norme à l'énoncé, du droit comme objet d'étude à la science du droit. On relève aussi la même recherche d'un droit « vrai » et d'une « ontologie du droit », ainsi que la même idée d'une réceptivité profonde de l'être humain dans l'ordre de l'être. En somme, l'idée d'un droit ou d'une norme inscrit dans la réalité et que l'homme n'aurait qu'à déchiffrer. Ce à quoi Kelsen avait très clairement répondu à Marcic, Voegelin et les autres, lors du colloque de 1963, que « cette idée ontologique est une idéologie politique ! »[2379].

[2379] A propos de la recherche du fondement du droit international dans l'image ontologique de l'être humain, *in* Hans Kelsen, « Natural Law and Political Theory. Excerpts from the Discussion » (1963), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 142.

B. Une philosophie du droit antimoderne et romantique

858. Voegelin propose dans son cours une lecture antimoderne de l'histoire de la philosophie du droit (1). Contre les dualismes introduits par la pensée moderne, il renoue avec l'idée romantique de « tension » et en fait même un concept clef de sa théorie du droit (2). Son manuscrit laisse en outre percevoir sa conception de la représentation politique qui, s'inscrivant dans une filiation platonicienne indiscutable, accorde au philosophe une posture héroïque (3). Nous serons alors en mesure de confirmer, contre les dires mêmes de Voegelin, le caractère jusnaturaliste de sa théorie du droit (4).

1°) Une lecture antimoderne de l'histoire de la philosophie du droit

859. Voegelin présente cinq types successifs de conceptualisation des expériences préanalytiques que les sociétés ont faites du droit :

a. Avec Platon et Aristote, la substance de l'ordre se trouve dans la société, plus spécifiquement la Cité hellénique, et l'étude de l'ordre vrai de la Cité est la tâche principale du philosophe. Les règles articulent l'ordre vrai dans la société et, si elles sont adoptées, le sécurisent. Le processus de fabrication du droit n'est envisagé que dans l'objectif d'assurer l'ordre vrai dans la société par l'organisation de règles[2380].

b. Au moment de la genèse de l'Etat national moderne (XVIe siècle), on commence à isoler le processus de fabrication du droit dont la maitrise est marquée par une lutte entre les autorités de l'Eglise et de l'Empire. Chacune affirme sa suprématie dans la fabrication du droit. De cette lutte, l'Empire sort victorieux et le prince devient le législateur souverain. Tout droit valide émane de lui soit directement, soit indirectement à travers les agents à qui il a délégué une partie de son autorité législatrice. À ce moment précis, le processus de fabrication du droit n'est pas encore autonome, au sens où les législateurs souverains doivent toujours garantir la substance de l'ordre. C'est par exemple le type de construction que Voegelin observe chez Bodin. Le droit est reconnu par lui à la fois en tant que hiérarchie de règles valides dont la strate supérieure est le droit naturel et divin, et en tant que hiérarchie des autorités créatrices du droit d'après laquelle l'autorité de Dieu prime sur celle du roi. Hobbes au XVIIe siècle – observe et même regrette Voegelin – a réduit la substance de l'ordre au postulat de paix dans la communauté, que cette substance soit judéo-chrétienne ou non suivant la volonté du souverain. Le caractère chrétien est ainsi relégué chez lui au titre d'un « accident historique » et surtout, est évacué de l'ordre substantiel[2381]. Notons que Voegelin reprend ici les éléments de la comparaison qu'il avait entreprise entre Bodin et Hobbes dans l'avant-dernier volume de son *History of Political Ideas*, avec la même valorisation du

[2380] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 26.
[2381] *Ibid*, p. 27.

premier par rapport au second[2382]. Dans *Platon et Aristote*, il voit même dans toute théorie contractualiste, celle de Hobbes comme celle de Locke, une *doxa* moderne en contradiction avec la vraie science politique fondée par Platon[2383]. A l'inverse, Voegelin fait de la *République* de Bodin un pendant à la *République* de Platon[2384].

c. « Avec le progrès du sécularisme et la désintégration de la philosophie aux XIXe et XXe siècles, le processus de fabrication du droit a obtenu une autonomie complète, au sens où ses théoriciens ont enlevé de la théorie juridique la question de l'ordre substantiel »[2385]. Cette période est en effet marquée par une « profonde éclipse » des philosophies du droit naturel[2386]. Ces théoriciens de la période contemporaine, nous dit-il, ont même tendance à diviser le processus de fabrication du droit en deux composantes, les règles valides pour l'approche normativiste des philosophes du droit et les actes de leur création pour l'approche sociologique[2387].

d. L'approche normativiste de la philosophie du droit la plus représentative est pour lui la « théorie pure du droit » de Kelsen où « le processus de fabrication du droit acquiert le monopole du titre « droit » »[2388]. C'est la première fois qu'il mentionne explicitement Kelsen dans son manuscrit, mais comme nous l'avons montré précédemment c'était bien à sa conception du droit qu'il s'opposait implicitement jusqu'alors. Voegelin observe que dans sa théorie pure du droit les normes et les actes juridiquement pertinents sont mélangés dans un même domaine normatif. Il explique aussi qu'avec la norme fondamentale hypothétique qui ordonne aux membres de la société de se comporter en conformité avec les normes dérivant ultimement de la Constitution, Kelsen ferme le système normatif sur lui-même. On retrouve là l'une de ses critiques les plus récurrentes. Voegelin écrit alors : « Puisque la norme fondamentale hypothétique remplace le droit divin et naturel bodinien au niveau de la strate la plus haute de la hiérarchie, les problèmes de l'ordre substantiel sont éliminés. […] Les questions classiques du vrai et du faux, de l'ordre juste ou injuste n'appartiennent pas à la science du droit ou, d'ailleurs, à n'importe quelle science. Car la seule science de la société que Kelsen admet au côté de la philosophie du droit normative est une « sociologie » définie comme une science qui est concernée par les actions humains et leurs relations causales. La zone entière de l'*episteme politike* aristotélicien n'est pas de la science et, donc, ne mérite pas l'attention du théoricien »[2389]. On retrouve ici tous les reproches que Voegelin avait formulés à l'encontre de la théorie kelsénienne lorsqu'il était en Europe avec, en outre, l'impression qu'il oppose la conception bodinienne où le droit divin est au sommet de la hiérarchie des normes à la conception de Kelsen et sa norme fondamentale.

e. Voegelin constate enfin une variété importante de tentatives en « sociologie » du droit où chaque auteur se concentre, suivant ses intérêts, soit sur le processus constitutionnel, soit

---

2382 Eric Voegelin, « Loss of the *Fruitio Dei* », *in* Coll. Works, Volume 25, *op. cit.*, p. 63.
2383 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 143 et 150.
2384 *Ibid*, p. 187 et note 1.
2385 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 27.
2386 Alain Sériaux, « droit naturel », *in Dictionnaire de la culture juridique*, *op. cit.*, p. 508.
2387 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 27-28.
2388 *Ibid*, p. 28.
2389 *Idem*.

sur les décisions de justice, soit encore sur le comportement du public, etc. Comme les relations sont multiples entre les êtres humains et l'ordre de la société, il y a un très grand nombre de théories avec un vocabulaire très riche : on parle de paix, d'aide sociale, de sécurité sociale, de liberté et de propriété, d'intérêts de classe et de groupe, de protection du faible, de comportements social et asocial[2390], etc. Tous ces termes et toutes ces théories ont en commun leur très faible caractère préanalytique, c'est-à-dire un même état de désintégration philosophique « qui est manifeste dans la philosophie du droit normative »[2391] où la nature du droit, tout comme l'ordre substantiel de la société, n'est plus étudiée.

860. Voegelin livre ici un condensé de sa lecture de l'histoire de la philosophie du droit qui laisse clairement apparaître son caractère antimoderne. Pour lui, l'homme s'est peu à peu éloigné de sa capacité à assurer la substance de l'ordre dans la société en rendant autonome le processus de fabrication du droit. Une telle lecture est sans conteste antimoderne et « décliniste », elle consiste à mettre en lumière le processus de désintégration de la philosophie du droit. Si celle-ci lui convenait encore chez Platon, Aristote et Bodin, ce n'est depuis que déclin jusqu'au normativisme kelsénien et aux sociologies du droit contemporaines. En lien avec ce déclin, Voegelin fait apparaître de façon non fortuite la sécularisation. Cette dernière, en écartant la religion du processus de fabrication du droit afin de le rendre autonome, aurait conduit à ce que le droit ne soit plus connecté avec la substance de l'ordre de la société, comme c'était le cas à l'époque de Platon et Aristote, et même encore un peu avec Bodin et la monarchie de droit divin.

861. À la fin de son manuscrit, Voegelin revient sur ce qu'il estime être « l'événement le plus marquant dans l'histoire de l'ordre social »[2392] : la différenciation des sources normatives de l'autorité – la raison et la révélation – par rapport aux expériences compactes et aux symboles mythiques. Mais il ajoute qu'aujourd'hui, la présence de la raison et de la révélation en tant que sources autoritaires de l'ordre est négligée en philosophie du droit « car notre environnement culturel est devenu à la fois antireligieux et antiphilosophique »[2393].

862. Pour réaliser l'ordre juridique vrai dans la société occidentale, il faut que les trois autorités – du *Pouvoir*, de la *Raison* et de la *Révélation* – soient équilibrées. Or, c'est tout le contraire qu'observe Voegelin dans la réalité : aux XIXe et XXe siècles, des mouvements de croyance sécularisée ont tenté d'ordonner la société en faisant de l'autorité du Pouvoir la seule source normative dont dérivent les deux autres, comme ce fut par exemple le cas avec les régimes communiste et national-socialiste. Une telle fusion délibérée des autorités, c'est-à-dire de composantes différenciées, au sein

2390 *Ibid*, p. 28-29.
2391 *Ibid*, p. 29.
2392 *Ibid*, p. 68.
2393 *Idem*.

du pouvoir immanent correspond à un nouveau « type historique d'ordre »[2394], très différent de la compacité primordiale. Ce nouveau type historique d'ordre correspond aux « religions politiques » ou « mouvements gnostiques », c'est-à-dire au processus d'immanentisation de la transcendance qu'il décèle au sein de la modernité occidentale sécularisée.

2°) La « tension » comme concept clef de la théorie du droit de Voegelin

863. Le concept de tension a une place particulièrement importante dans les écrits de Voegelin. Dans son cours de philosophie du droit, il fait apparaître deux tensions principales qui rompent avec la pensée séparatrice des Lumières (a), et se concentre sur la seconde : la tension entre les projets empiriques et philosophiques de l'ordre (b).

a. Le concept de « tension » ou le refus romantique de l'inconcilié

864. Selon Voegelin, le terme « droit » peut avoir deux acceptions différentes, soit étroite, soit large. L'acception *étroite* réduit le droit seulement à une des parties du « complexe total de l'ordre », comme par exemple le processus de fabrication du droit chez Kelsen. L'acception *large* fait du droit le « complexe total de l'ordre » en plaçant à la fois le droit et le processus de fabrication du droit dans le contexte de la société qui assure son ordre substantiel. Le langage actuel est donc empli d'équivoques qu'entend éviter Voegelin en ayant recours à une terminologie nouvelle et en étant prudent au moment de l'utilisation du vocabulaire conventionnel qu'il juge chargé d'ambiguïtés[2395] – au risque peut-être de devenir lui-même quelque peu ambigu.

865. À partir de ces deux acceptions, il distingue deux sens attribués au mot « droit » :

- Le droit au sens de règles juridiques et son processus de fabrication du droit (conception formelle ou acception étroite)
- Le droit au sens de l'ordre substantiel de la société (conception substantielle ou acception large)[2396].

866. Pour lui, il ne faut surtout pas se satisfaire uniquement du premier sens car cela reviendrait à procéder à un rétrécissement terminologique au « juridique »[2397]. En tant que simple agrégat de règles valides, le droit se trouverait dépouillé de statut ontologique, et en conséquence,

2394 *Ibid*, p. 69.
2395 *Ibid*, p. 29.
2396 *Idem*.
2397 *Ibid*, p. 30.

privé de son essence et de son existence dans le temps. Il faut en revanche tenir compte des deux sens pour comprendre le « complexe total de l'ordre », c'est-à-dire la nature du droit. La prise en compte de ces deux sens simultanément conduit Voegelin à parler de la structure du droit en termes de « tensions » existantes entre eux deux.

867. Ce terme de « tension » structure l'ensemble de la pensée du Voegelin de la maturité : sa philosophie du droit, sa philosophie de l'histoire et sa philosophie de la conscience. Ce mot, souvent rattaché à la philosophie platonicienne, révèle l'intention qu'a Voegelin de bâtir une théorie en rupture avec la pensée séparatrice héritée des Lumières qu'on retrouve chez les néokantiens et chez Kelsen. D'une certaine manière, la tension lui permet de dire quelque chose de contradictoire, tout en restant légitime ; un peu à la manière de la dialectique hégélienne, c'est-à-dire de concilier les contraires. Ce genre de pensée conciliatrice a été caractérisé comme étant un trait typique de la philosophie romantique qui cherche à penser l'être indivisible au-delà de toutes les catégorisations abstraites de l'entendement humain et de toutes les oppositions que celui-ci a introduites dans l'être. Comme le dit Charles Le Blanc, le premier romantisme se définit comme « le refus de l'inconcilié »[2398] dans tous les domaines de la pensée, c'est une volonté d'unification et de dépassement de tous les dualismes établis, par la philosophie de Kant en particulier. Même si l'on attribue habituellement à Platon l'utilisation que fait Voegelin du terme de « tension », l'influence qu'a eue Schelling sur lui est elle aussi déterminante comme l'a très bien montré Jerry Day dans son livre *Voegelin, Schelling, and the Philosophy of Historical Existence* (2003). Voegelin a été influencé par l'idée de Schelling selon laquelle « la conscience humaine est un mixte de « tensions » existentielles », « un état de l'existence […] se produisant dans le « milieu » entre l'immanence divine (le monde naturel) et la transcendance divine (la liberté éternelle) »[2399].

868. À partir de cet héritage platonico-romantique, Voegelin distingue dans son cours deux tensions fondamentales :

- « Une tension entre l'ordre substantiel de la société et le processus de fabrication du droit dans la mesure où le processus organisé de fabrication du droit est apparemment le moyen inévitable pour conserver au cours de l'existence l'ordre substantiel »[2400].
- « Une tension entre l'ordre substantiel de la société tel qu'il existe empiriquement et l'ordre substantiel vrai qui fait défaut à l'ordre empirique »[2401].

[2398] Charles Le Blanc, Laurent Margantin, Olivier Schefer, *La forme poétique du monde – Anthologie du romantisme allemand*, *op. cit.*, p. 26.
[2399] Jerry Day, *Voegelin, Schelling, and the Philosophy of Historical Existence*, *op. cit.*, p. 110.
[2400] Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 30.
[2401] *Idem*.

869. En ce qui concerne la première tension, selon laquelle l'ordre juridique sert de moyen pour obtenir l'ordre substantiel de la société, Voegelin nous dit qu'il ne faut pas tenir compte uniquement de la « zone juridique » du complexe total mais aussi de la « zone sociale »[2402]. Le droit ne doit pas être déconnecté de la compréhension du contexte social dans lequel il est conçu. Lorsque nous parlons du droit américain ou italien, de l'histoire du droit civil ou du droit administratif français, nous ne faisons pas seulement allusion à l'agrégat de règles valides ou à la séquence d'agrégats, « mais nous laissons couler dans notre langage une composante de sens qui découle du côté social »[2403]. Il faut donc pondérer au sein de cette première tension le côté juridique avec le côté social.

b. La tension entre les projets empirique et philosophique

870. Outre cette première tension entre le processus de fabrication du droit et l'ordre substantiel, Voegelin se concentre sur une seconde tension qui, à ses yeux, se joue entre les projets empiriques et les projets philosophiques de l'ordre :

871. Les premiers sont : « les projets destinés à être réalisés empiriquement dans une société concrète »[2404]. Ces projets peuvent être techniquement réalisés dans le cadre du processus de fabrication du droit (par exemple avec la préparation des projets de loi par le gouvernement). De tels projets ne sont donc pas préparés dans un *vacuum* mais articulent des réformes législatives qui reflètent les souhaits de groupes variés au sein de la communauté[2405], soit *via* des groupes de pression soit *via* les promesses électorales d'un candidat élu. Ce sont donc des projets à traduire dans la réalité de l'ordre social.

872. Les seconds sont : « les projets destinés à poser les principes de l'ordre vrai, sans attendre qu'ils soient réalisés concrètement »[2406]. Ici se trouve la zone très vaste du débat sur les lois souhaitables (*lege ferenda*). Voegelin parle pour les qualifier de « projets pour projets » ou de « projets au second degré »[2407]. Les projets de cette classe, tels que nous pouvons les trouver chez Platon et Aristote, ont aussi le caractère de projets empiriques. C'est d'ailleurs une erreur, selon Voegelin, de les interpréter comme les auteurs contemporains le font si fréquemment, en tant qu'utopies ou Constitutions idéales qui ne traduiraient que l'esprit irréaliste et dénué de sens pratique de ces philosophes[2408]. Voegelin défend ici Platon et Aristote face aux politiques de leur époque et face

2402 *Idem*.
2403 *Idem*.
2404 *Ibid*, p. 49.
2405 *Ibid*, p. 50.
2406 *Ibid*, p. 49.
2407 *Ibid*, p. 50.
2408 *Ibid*, p. 51-52.

aux juristes contemporains : « Platon et Aristote étaient des observateurs astucieux de la scène politique environnante, considérablement plus réalistes que les dirigeants politiques et le peuple, […]. Les philosophes non seulement ont compris la nature de la menace macédonienne sur l'existence de la Cité tout en étant conscients […] que la Cité était pourrie au-delà de toute espérance et courait à sa perte »[2409]. Il ajoute que lorsque Platon et Aristote entreprirent des travaux pour construire leurs modèles de l'ordre, qui ont été qualifiés par la suite d'irréalistes, ces derniers n'étaient pas destinés à améliorer un ordre à leurs yeux déjà mort. Leur recherche de la vérité au sujet de l'ordre dans la société était justement animée par l'absence d'ordre vrai dans la société environnante. C'est pourquoi Voegelin estime que leur travail doit davantage être compris sur le plan théorique de l'*episteme politike* que sur le plan pratique visant à rétablir l'ordre d'une société sinon déjà mort, au moins moribond. Bref, Platon et Aristote ont développé des projets de l'ordre qu'ils n'imaginaient pas être adoptés comme règles valides à travers le processus de fabrication du droit de leur société. Pour eux, « l'ordre vrai de la société est l'ordre dans lequel l'homme peut dérouler pleinement les potentialités de sa nature. La nature de l'homme, son *Logos*, devient le thème central d'une science de l'ordre social, la science de la nature humaine, l'anthropologie philosophique, devient la pièce centrale de la science politique ; et la nature de l'homme, telle qu'elle se déroule dans l'existence du philosophe, aussi bien que dans l'existence humaine désordonnée de la société environnante, devient le matériel empirique pour mener l'enquête. L'ordre vrai de la société est la réalité vivante dans l'âme bien ordonnée du philosophe, amené à la conscience aiguë par son refus de succomber au désordre de son environnement »[2410]. Comme nous le verrons par la suite, on voit déjà que Voegelin inscrit sa démarche méthodologique en théorie du droit dans la pensée antique, celles de Platon et Aristote plus particulièrement (voir *infra*).

873. Ces deux types de projets sont pour lui en concurrence et traduisent deux niveaux – philosophique et empirique – qui sont en tension au sein du processus de fabrication du droit. Le projet du *législateur de la société empirique*, dont la vérité au sujet de l'ordre est « douteuse », est concurrencé par le projet du *philosophe* qui, lui, est le « législateur de l'ordre vrai »[2411]. Selon Voegelin, ces deux niveaux surviennent phénoménalement dans l'histoire de l'humanité, en l'occurrence ici en Grèce au IV siècle avant Jésus-Christ. Pour lui, il est nécessaire de se concentrer sur la tension entre ces deux niveaux : « entre la société empirique, avec son ordre empirique réalisé dans son processus de fabrication du droit empirique, et l'ordre vrai de la société qui trouve son origine dans le Devoir-être au sens ontologique tel qu'expérimenté par le philosophe »[2412]. Il faut se concentrer sur cette tension car le problème du droit n'est pas résolu en prenant en compte uniquement l'un de ces deux niveaux. A ses yeux, le droit doit être compris sous forme de dialectique ou de tension au sens où « le droit empirique peut être mesuré par les principes du vrai droit développé par le

2409 *Ibid*, p. 52.
2410 *Idem*.
2411 *Ibid*, p. 53.
2412 *Idem*.

philosophe »[2413] qui lui-même est « motivé par la résistance de l'ordre substantiel […] au désordre dans la société empirique »[2414].

874. Les processus empirique et philosophique de fabrication du droit sont donc reliés l'un à l'autre. Certes, les projets philosophiques (ou projets modèles) « ont le caractère d'élaborations secondaires et ne doivent pas être pris comme étant des règles dotées d'une validité autonome »[2415]. Mais Voegelin rappelle immédiatement que même si ces projets philosophiques sont secondaires dans l'analyse de l'essence, ils ne sont pas superflus car « les modèles du philosophe sont […] connectés intimement avec l'ordre empirique en tant que standards de sa normativité »[2416]. Bref, le philosophe n'est pas en dehors de la sphère de fabrication du droit, c'est pourquoi la société devrait tenir compte de son avis. Il est donc nécessaire de le considérer dans l'étude du processus de fabrication du droit même si Voegelin reconnaît que la tendance aujourd'hui, avec le normativisme juridique, est de l'ignorer. D'ailleurs, le lien entre le projet du philosophe et l'ordre empirique s'exprime au travers de projets transitionnels plus ou moins proches de la réalité du devoir-être. C'est le cas par exemple chez Platon avec sa classification des projets de Cité du meilleur au moins bon, et où, sans surprise, dans le projet considéré comme le meilleur, les philosophes sont les dirigeants. Sans se pencher en détail sur les différents projets de Platon, Voegelin en retient le principe suivant : « l'ordre empirique d'une société est capable de degrés de réalité dans la mesure où il articule la tension du devoir-être dans le sens ontologique qui est l'objet de l'étude philosophique »[2417]. Notons au passage que Voegelin ne semble pas du tout dérangé par le fait de concéder à quelque chose d'« empirique » (l'ordre social) des « degrés de réalité ».

875. En somme, la normativité du droit est avant tout substantielle. Elle correspond à la participation à l'ordre vrai. La normativité n'est donc pas uniquement formelle contrairement à la conception moderne dominante qui a accouché des totalitarismes : « la montée des dictatures idéologiques, avec leur suppression brutale de l'ordre vrai dans la vie de l'homme, soulève fortement la question de savoir comment se terminera le conflit entre l'ordre vrai et le pouvoir massif d'un ordre empirique manquant de substance normative »[2418].

2413 *Idem*.
2414 *Ibid*, p. 54.
2415 *Ibid*, p. 53.
2416 *Ibid*, p. 54.
2417 *Ibid*, p. 54-55.
2418 *Ibid*, p. 55.

3°) Le problème de la représentation et la posture héroïque du philosophe

876. Comme nous venons de le voir, Voegelin entend les règles juridiques avant tout au niveau de leur substance normative. Pour lui « les règles visent à transmettre une vérité au sujet de l'ordre » en se référant « ultimement au Devoir-être dans le sens ontologique »[2419], c'est-à-dire qu'elles renvoient à la tension expérimentée entre l'ordre de l'être et l'ordre établi dans la société par l'action humaine. Il décrit la validité des règles juridiques comme impersonnelle, au sens où elles ne sont pas émises par une personne précise, mais par la société qui, en tant que « non-personne », développe un processus auto-ordonnateur dans lequel Dieu et l'homme réfléchissant sont les seuls aptes à émettre des règles dotées d'une autorité normative (a). Cependant, pour émettre des règles juridiques et organiser l'action humaine sans pour autant être une personne, la société a tout de même besoin d'être représentée. Cette représentation est décrite par Voegelin comme un « jeu sérieux de l'esprit » au sens platonicien, à la fois pour le représentant et pour le représenté (b). Il poursuit son propos en dénonçant la représentation démocratique strictement formelle qu'il relie aux expériences totalitaires (c). Voegelin défend ensuite le caractère nécessairement contraignant du droit d'une manière radicalement différente de Kelsen : à côté des hommes matures (*spoudaios*), existent des hommes esclaves par nature (hommes immatures) qui ont besoin d'être contraints pour rester dans le droit chemin (d). Cela le conduit à faire du philosophe une sorte de héros qui a pour mission de mettre fin au désordre de la société grâce à son âme ordonnée à l'être transcendant (e).

a. La validité impersonnelle des règles juridiques

877. Au cœur ontologique de la normativité, Voegelin repère deux sujets qui émettent des règles : 1) Dieu et 2) l'homme réfléchissant qui utilise sa raison et sa conscience[2420]. Voegelin insiste sur le fait que seuls ces deux sujets relevant du cœur ontologique peuvent émettre des règles avec une autorité normative. En outre, il repère une situation de dépendance de l'homme réfléchissant à Dieu et une situation inverse d'autonomie de Dieu par rapport à l'homme réfléchissant : « Il y a un *ius divinum et naturale*, mais il n'y a définitivement pas de *ius sociale et historiale* autonome »[2421]. Autrement dit, les règles juridiques doivent nécessairement compter, pour avoir une autorité normative suffisante, sur le cœur ontologique, à savoir Dieu et le droit naturel dont dérive le droit social et historique. C'est ainsi que Voegelin rejette la construction du droit de Austin ainsi que les autres théories du commandement des théoriciens du droit allemands de la fin du XIXe siècle.

2419 *Idem*.
2420 *Ibid*, p. 55-56.
2421 *Ibid*, p. 56.

Pour lui, ces théories du commandement du souverain ne sont rien d'autre qu'une « métaphore superficielle qui n'aborde même pas le problème »[2422].

878. En revanche, Voegelin cherche à montrer qu'à partir de son observation préanalytique, on est en mesure de comprendre que la fabrication de règles juridiques « est un processus dans la société elle-même »[2423]. Cette simple observation, ajoute-t-il, est en réalité difficile à percevoir pour beaucoup de gens en raison de notre langage quotidien qui obstrue notre analyse en s'intéressant davantage aux « tensions dans le champ social qu'à l'unité du champ fissurée par la tension »[2424]. Voegelin écrit pour illustrer cette idée : « Nous sommes habitués à parler des dichotomies du dirigeant et du dirigé, du gouvernement et du peuple, des parents et des enfants, des commandants et des soldats, etc., et nous sommes enclins à oublier l'entité englobante de la société *dans* laquelle les relations respectives de commandement et d'obéissance se produisent »[2425]. Pour Voegelin, l'homme est social par nature, « l'existence humaine est ontologiquement sociale »[2426] : exister dans la société c'est la seule façon qu'a l'homme d'exister. « L'organisation de la vie personnelle de l'homme en harmonie avec la vérité de l'ordre est possible seulement dans le cadre de l'ordre social. Une société a donc une raison d'être seulement si elle permet à ses membres d'ordonner leurs vies en vérité »[2427]. C'était déjà ce que disait Aristote : une société est vraiment ordonnée quand elle rend possible la *bios theoretikos* (vie contemplative). En somme, « la société est une entité auto-organisatrice », elle existe dans la mesure où « elle développe un processus auto-ordonnateur » qui correspond à sa façon d'exister[2428].

879. En disant cela, Voegelin insiste sur le caractère impersonnel des règles juridiques qui ne sont pas émises par une personne précise. Il évoque la théorie de l'autolimitation de Jellinek (sans le nommer) selon laquelle l'Etat se soumet à ses propres règles juridiques, mais il ajoute immédiatement que celle-ci est un non-sens « car une règle est ce qu'une personne émet à une autre personne »[2429]. Cette théorie est donc pour lui dépourvue de sens, et exprime la difficulté d'analyser l'ordre juridique en raison du caractère impersonnel de la règle juridique.

880. Bref, il rejette plusieurs théories du droit dont deux sont clairement identifiables : celle des théoriciens du commandement qui érigent une société, un Etat ou un souverain pour régler de manière fictive la question de l'émetteur de la règle juridique et qui font de l'homme du commun

---

2422 *Idem*.
2423 *Idem*.
2424 *Idem*.
2425 *Idem*.
2426 *Idem*.
2427 *Ibid*, p. 57.
2428 *Idem*.
2429 *Idem*.

le destinataire attentif des règle juridiques de manière tout aussi fictive. Il rejette en outre celle de Kelsen où l'exécution des sanctions par une force organisée relevant de l'Etat permettrait de distinguer les règles juridiques des règles coutumières ou morales[2430].

b. La représentation de la société comme « jeu sérieux de l'esprit »

881. « Comment une société peut, sans être une personne, émettre des règles juridiques ? »[2431]. Pour répondre à cette question, Voegelin dit se situer encore au niveau préanalytique. D'un côté, nous trouvons le législateur *potentiel*, figure commune dans chaque société, et de l'autre nous avons le législateur *réel*, à qui nous accordons le statut de représentant de la société[2432]. Une société nait de l'articulation sociale qui résulte dans la création et l'acceptation d'un représentant, et vit aussi longtemps qu'elle accepte ses représentants[2433]. Bref, une société existe à travers la représentation qui est destinée à organiser l'action humaine. Si bien que l'on peut dire que le processus de fabrication du droit, de la Constitution aux décisions de justice, correspond à l'auto-organisation de la société pour ordonner son existence à travers les représentants. Ici, la représentation est un facteur essentiel dans le processus de fabrication du droit. « Les règles juridiques sont faites par des êtres humains, non par leur autorité en tant que personnes, mais par l'autorité de leur statut en tant que représentants de la société ». « Il est possible de créer des organes collectifs de fabrication du droit, tels que les assemblées législatives ; dont les actes sont clairement impersonnels, avec un caractère représentatif ». De même que nous respectons la décision du juge, non pas parce que nous sommes forcément d'accord avec sa vérité, « mais parce que nous *jouons*, dans notre capacité de citoyens, nos rôles représentatifs en tant que membres de la société organisée qui respecte son ordre »[2434].

882. Comme il le faisait précédemment à l'égard de la présomption de connaissance du droit, Voegelin conçoit la représentation politique comme un « jeu sérieux de l'esprit » dans lequel à la fois le représentant et le représenté sont impliqués en tant que « jouets des dieux »[2435] au sens platonicien. Sur ce point, la théorie de la représentation de Voegelin semble être tributaire de Platon au même titre que celle de Huizinga.

2430 *Ibid*, p. 57-58.
2431 *Ibid*, p. 58.
2432 *Ibid*, p. 58-59.
2433 *Ibid*, p. 59.
2434 *Idem*. Nous soulignons en italique.
2435 Jan Huizinga, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. du néerlandais par Cécile Seresia, Les Essais XLVII, Gallimard, Paris, 1951, p. 339.

c. La critique de la représentation démocratique

883. Ce jeu de représentation est une nécessité pour réaliser l'ordre, c'est-à-dire l'organisation substantielle de la vie humaine en accord avec l'ordre de l'être en tant qu'il est expérimenté dans le devoir-être au sens ontologique[2436]. Quoi qu'il en soit, comme le représentant « est humain dans tous les sens du terme »[2437], il est possible qu'il abuse de sa position de représentant en émettant des règles qui s'éloigneraient de la vérité de l'ordre. Platon et Aristote distinguaient ainsi les bonnes formes de gouvernement où le représentant poursuit le bien commun (monarchie, aristocratie, timocratie), des mauvaises formes de gouvernement où il poursuit son bien privé (tyrannie, oligarchie, démocratie). La tension entre la substance de l'ordre et l'abus possible du processus de fabrication du droit n'est pas uniquement un objet de contemplation pour le philosophe, c'est aussi celle qui le pousse à élaborer des garanties institutionnelles contre tout abus potentiel (la séparation des pouvoirs, le suffrage universel, les élections des représentants pour des périodes courtes, etc.). Toutefois, même les meilleures garanties sont faillibles car les contrôles institutionnels, toujours effectués par des êtres humains, n'échappent pas à la faiblesse de l'homme.

884. C'est ainsi que Voegelin tient des propos sévères à l'encontre de la démocratie formelle telle qu'entendue par Kelsen, qui font clairement écho à sa *Nouvelle Science du Politique* dans laquelle il qualifiait la démocratie formelle de « représentation élémentaire », par opposition à la « représentation existentielle », c'est-à-dire substantielle (voir *infra*). On peut en effet lire dans son cours que « les moyens du suffrage universel et les élections fréquentes se sont avérés décevants dans beaucoup de cas car la supposition que la masse d'hommes communs est le dépôt mystérieux de la volonté d'un ordre substantiel est mauvaise »[2438] ; « il ne suit pas que les gouvernements élus et approuvés avec enthousiasme par la majorité du peuple sont particulièrement bons – comme les exemples récents des gouvernements totalitaires l'ont montré »[2439]. Voegelin ajoute même qu'une société imparfaitement ordonnée avec de grossières injustices est préférable au désordre et à la violence[2440].

2436 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 59-60.
2437 *Ibid*, p. 60.
2438 *Idem*.
2439 *Ibid*, p. 61.
2440 *Idem*.

d. Le caractère nécessairement contraignant du droit

885. Voegelin s'intéresse en outre à la « sanction » (l'utilisation de la force) que beaucoup de théoriciens considèrent, sans vraiment plus d'analyse, comme étant l'élément déterminant de la validité de la règle juridique. Voegelin ne rejette pas pour autant la contrainte comme caractéristique importante de la validité de l'ordre juridique, il dit simplement qu'elle n'est pas suffisamment analysée par les positivistes. C'est ainsi qu'il va essayer de montrer que l'utilisation de la force pour imposer un ordre juridique est nécessaire pour au moins trois raisons principales.

886. *Première raison* : le « calcul de l'erreur »[2441] (*error calculus* ou *Fehlerkalkül*). Voegelin emprunte cette notion à Adolf Merkl[2442] mais semble lui donner un sens quelque peu différent. Pour Merkl, cette notion désigne « la prise en compte des défauts » par une disposition du droit positif (c'est-à-dire de manière intrasystémique) qui « permet juridiquement d'imputer à l'Etat des actes qui ne remplissent pas la somme des conditions posées par ailleurs par le droit positif pour leur apparition et donc pour leur validité. Cette disposition permet de reconnaître ces actes comme du droit, en dépit de leurs manquements »[2443]. Voegelin emploie quant à lui dans son cours cette notion pour signifier le décalage dû à l'imperfection de l'ordre empirique par rapport à l'ordre vrai. Pour le dire autrement, la règle juridique est toujours plus ou moins dans l'erreur puisqu'elle n'est « ni une règle personnelle de raison et de conscience ni une règle de droit divin dans le Décalogue ou dans le Sermon de la Montagne »[2444]. Et étant donné cet écart irrémédiable entre l'ordre empirique et l'ordre vrai, Voegelin en déduit que l'usage de la force est nécessaire pour éliminer la désobéissance des citoyens pour lesquels le contenu des règles juridiques ne serait pas en accord avec le devoir-être au sens ontologique[2445].

887. *Deuxième raison* : l'équivoque autour de la vérité de l'ordre. La force est nécessaire car la question de la vérité de l'ordre ne fait jamais l'unanimité, tout particulièrement dans la société industrielle moderne qui a atteint un haut degré de complexité dans sa structuration. Une mesure politique prévue pour régler un problème spécifique est rarement complètement en accord avec le bien commun, ou complétement en désaccord avec lui, des partisans et des opposants peuvent être trouvés de part et d'autre. Si bien que la décision, lorsqu'elle est finalement prise, contient nécessairement un « élément arbitraire »[2446].

[2441] *Idem*.
[2442] Mira Köller et Dominique Séglard, *in* Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, note 8, p. 234-235.
[2443] Adolf Merkl, *Die Lehre von der Rechtskraft, entwickelt aus dem Rechtsbegriff*, Leipzig-Wien, Franz Deuticke, 1923, p. 295, *in* Thomas Hochmann, « Protéger les violations de la Constitution : le Fehlerkalkül d'Adolf Merkl », *in* Arnaud Le Pillouer (dir.), *La protection de la Constitution, la protection par la Constitution*, LGDJ, Paris, 2018, p. 12.
[2444] Eric Voegelin, *The Nature of the Law*, *op. cit.*, p. 61.
[2445] *Idem*.
[2446] *Ibid*, p. 62.

888. *Troisième raison* : les hommes ne sont pas des anges. La sanction est nécessaire car, tout comme Aristote, Voegelin estime que « si les hommes étaient toujours motivés par le *aidos*, la piété ou la honte, pour s'abstenir de faire ce qui est mauvais et honteux, ce qui souille leur stature d'hommes ; ou si, en cas de défaillance éventuelle, les admonestations par des confrères étaient suffisantes pour sensibiliser le malfaiteur potentiel à ce qu'il est en train de faire et le pousser à adopter une conduite juste ; alors nous n'aurions plus besoin du droit et de son application, tout comme de l'organisation de la société pour le maintenir »[2447]. Mais Voegelin ajoute aussitôt que ce n'est pas là la nature de l'homme. La nature de l'homme est le fait « d'être une personne » et le fait « de ne pas être une personne » ; ce qui, à première vue, peut sembler contradictoire. Quand Voegelin dit que la nature de l'homme c'est « d'être une personne », cela implique pour lui que les hommes ordonnent leur conduite par leur raison et leur conscience. Quand Voegelin dit que la nature de l'homme c'est aussi « de ne pas être une personne », cela signifie que pour lui tout homme n'est pas une personne, seul l'homme mature a « une stature personnelle complète »[2448], à partir de 30 ans normalement, pour certains plus tard encore. « Pour parler de l'homme pleinement adulte, Aristote utilise le terme *spoudaios*, l'homme mature »[2449]. La justification de la contrainte pour imposer un ordre juridique aboutit donc chez Voegelin à une théorie élitiste du pouvoir fondée dans la nature inégale des hommes.

e. La figure héroïque du philosophe

889. Voegelin considère qu'il n'existait pas assez d'hommes matures dans la cité hellénique pour réaliser un ordre vrai, tout comme il n'en existe pas non plus assez à son époque. Dans ses « notes supplémentaires », il insiste sur le fait que ceux capables de saisir la « réalité transcendante » et de la transformer « en une réaction contre l'injustice » sont peu nombreux : « rares sont les grands législateurs, les prophètes, les philosophes et les saints »[2450].

890. Avec le concept de *spoudaios* qu'introduit Voegelin, on voit resurgir chez lui une certaine vision élitiste, en concordance avec ses critiques de la démocratie formelle d'avant 1938 et ses maitres de jeunesse (Othmar Spann et Stefan George). Si les quelques rares hommes matures sont bien des personnes, Voegelin estime que l'on trouve « dans chaque société des « esclaves par nature », c'est-à-dire des hommes qui, pour une raison ou une autre, n'atteindront jamais la maturité mais ont besoin de pressions sociales, de rappels énergiques, et ultimement de la menace de la force

2447 *Idem*.
2448 *Ibid*, p. 63.
2449 *Idem*.
2450 Eric Voegelin, « Supplementary Notes for Students in Jurisprudence Course », *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 79-80.

pour les maintenir sur le droit chemin »[2451]. Chez ces esclaves par nature, « trop peu de [la] substance [de l'ordre vrai] vit en eux »[2452]. Dès lors, la contrainte lui apparaît « nécessaire pour discipliner les émotions et les pulsions individuelles et collectives désordonnées »[2453]. On perçoit très clairement l'influence d'Aristote dans ces développements. Lui aussi estimait qu'il existait des « esclaves par nature »[2454] et que, pour reprendre l'expression de Pierre Pellegrin, « la contrainte » était la seule manière de « redresser les bâtons tordus »[2455] : « Car la masse obéit à la contrainte plutôt qu'à une bonne raison et aux châtiments plus qu'à l'idéal de la beauté morale »[2456]. On peut aussi y voir une expression de la conception du monde autoritaire de Voegelin qui n'est pas seulement le fruit d'un pragmatisme louable au moment du soutien qu'il apporta au régime autoritaire de Dollfuss, mais plutôt l'expression d'une compréhension de la nature humaine en hommes « personnes » ou « matures » (les dirigeants-philosophes) et hommes « non-personnes » ou « immatures » (les dirigés-non-philosophes). C'est un aspect qui semble commun à tous les systèmes de droit naturel. Certains seraient dans l'erreur car ils contestent la Vérité axiologique. Autrement dit, qui suppose le droit naturel, suppose aussi une forme de « sagesse » ou « d'illumination » qu'autorise seulement une élite à le percevoir. Comme nous l'avons précédemment montré, Kelsen dressait exactement le même constat au sujet de la philosophie de Platon en faisant apparaître à la fois sa dimension élitiste et son caractère autocratique[2457].

891. Pour mieux comprendre ce qu'est un homme mature et un homme immature, Voegelin dit :

- L'homme immature est tellement dirigé vers l'extérieur (le droit positif) qu'il n'est plus capable de se diriger vers l'intérieur (l'ontologie) si bien qu'il manque de personnalité.
- Il livre aussi une échelle des types humains rangés en fonction de leur maturité ou immaturité, « allant du saint et du philosophe au criminel de base »[2458].

892. Mais Voegelin précise qu'il ne souhaite pas ici faire une étude empirique de ces types, ce qui compte pour lui c'est que « cette amplitude de types a ses racines dans la nature de l'homme. Ces forces dans l'âme qui perturbent l'harmonisation de la personne avec l'ordre de l'être sont aussi essentiellement humaines que l'expérience de l'ordre et du désir d'harmonisation »[2459]. Bref, la nature de l'homme pour Voegelin est à la fois personnelle et impersonnelle, bonne et mauvaise,

---

2451 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 63.
2452 *Idem*.
2453 Frederick G. Lawrence, Glenn Hughes, « The Challenge of Eric Voegelin », *in The Political Science Reviewer*, Vol. 24, n° 1, 1995, p. 451.
2454 Aristote, *Les Politiques*, Livre I, chapitre 2, 1252-a, *op. cit.*, p. 88.
2455 Pierre Pellegrin, « Introduction », *in* Aristote, *Les Politiques*, *op. cit.*, p. 27.
2456 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Tome 1, Livre X, Chapitre 10, 11180a4, trad. A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Publications Universitaires de Louvain, 1958, p. 314.
2457 Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *in Ethics*, *art. cit.*, p. 36 et p. 42.
2458 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 63.
2459 *Idem*.

créatrice d'ordre et de désordre. Ainsi, conclut-il, « la force est nécessaire pour rompre avec l'impersonnalité de l'homme quand il tend à perturber l'ordre de l'existence humaine en société »[2460]. La sanction est nécessaire, non seulement pour protéger les membres de la société contre le désordre, mais aussi pour « restaurer l'ordre personnel dans l'âme du délinquant », pour « le reconstruire en tant que personne ». Dès lors, « L'impersonnalité de l'ordre juridique a sa source ontologique dans l'impersonnalité de la nature humaine »[2461] ; ce qui revient à dire que le désordre de la société a sa source ontologique dans le désordre de l'âme humaine.

893. Dans une telle tragédie, Voegelin estime que le « vrai » philosophe est en mesure de restaurer l'ordre de la société car « le vrai ordre est expérimenté comme tel dans l'âme du philosophe »[2462]. En raisonnant ainsi, Voegelin adopte une posture héroïque qui, comme le notait avec justesse Patrick H. Martin, revient à faire du « philosophe […] une figure prométhéenne, porteuse d'ordre, qui se trouve elle-même rejetée par la société et à la fin plutôt solitaire »[2463].

894. Cette posture héroïque, Habermas l'avait repérée dans ce qu'il appelait la « tradition platonico-allemande », dominante à partir des années 1920 et à laquelle il avait essayé d'échapper. Cette tradition diffuse mais bien identifiable se caractérise par le conservatisme, un certain élitisme intellectuel, un style oraculaire et une posture souvent héroïque – comme celle de Heidegger[2464]. Selon Jean-Marc Durand-Gasselin, cette tradition est un idéaltype construit par Habermas dans les années 1950 et qu'on trouve dans un certain nombre de ses textes. Après Kant et l'*Aufklärung*, les penseurs de l'idéalisme et du romantisme allemand, dans la volonté de le « dépasser », retrouvent des positions platoniciennes ou plotiniennes, en idéalisant le moment grec. « Le retour à l'Antique était un trait typique du XVIIIe siècle des Lumières, mais prend en Allemagne, à cause du blocage politique, un tour esthétisant et néo-religieux. Un certain élitisme de la pensée restaurant contre Kant des moyens intellectuels exceptionnels, comme l'intuition ou la dialectique […] empêche l'implantation d'une véritable pensée démocratique et développe une sorte de rapport ambivalent avec la modernité. C'est ce romantisme […] qui va se rejouer en partie au XIXe et au XXe siècles »[2465]. Des penseurs comme Heidegger et Schmitt sont représentatifs de cette tradition platonico-allemande opposée au libéralisme politique inspiré de Kant et du néokantisme. Platon aurait été ici préempté par la pensée conservatrice universitaire dès les années 1920, et il nous semble que Voegelin y aurait aussi tout à fait sa place, et même encore à la fin des années 1950 si l'on tient compte de ce manuscrit. Cette tradition se retrouve aussi chez beaucoup d'autres penseurs

[2460] *Ibid*, p. 64.
[2461] *Idem*, p. 64.
[2462] Robert Anthony Pascal et James Lee Babin, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. xvii.
[2463] Patrick H. Martin, « Natural Law: Voegelin and the End of [Legal] Philosophy », *art. cit.*, p. 896.
[2464] Jürgen Habermas, « Penser avec Heidegger contre Heidegger » (1953), *in Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, Tel, Paris, 1974, p. 89-99.
[2465] Jean-Marc Durand-Gasselin, « La fin des mandarins allemands », *in Esprit* n°417, août-septembre 2015, (Dossier sur Habermas, le dernier philosophe), p. 31.

conservateurs entretenant un « rapport très ambivalent et pessimiste, voire apocalyptique, avec la modernité et avec la démocratie, et aussi des formes d'héroïsation et de stylisation prophétique »[2466]. Voegelin n'est pas cité par Habermas ni par Jean-Marc Durand-Gasselin, mais on trouve ici un « air de famille » indiscutable avec eux, et on n'aurait aucune difficulté à l'inscrire dans une telle tradition[2467].

4°) Remarques conclusives sur *The Nature of the Law*

895. L'étude de Voegelin sur la nature du droit porte en elle le rejet de la *Théorie pure du droit* qui, bien que dissimulé par endroits, apparaît très nettement lorsqu'on connaît ses écrits antérieurs sur le sujet. Le cadre méthodologique choisi, celui des expériences préanalytiques du droit, est explicitement en rupture avec la méthodologie aprioristique de Kelsen contre laquelle il s'élevait déjà en Europe. Les expériences préanalytiques du droit qu'il sélectionne l'amènent à définir le *droit* comme la substance de l'ordre et la *science du droit* comme la recherche de l'ordre substantiel vrai, se situant ainsi dans un héritage antique revendiqué. Dans une posture clairement antimoderne, Voegelin ne cesse de déplorer l'oubli de ces questions par les philosophes contemporains qui ont assimilé à tort « le « droit » au processus législatif »[2468], notamment depuis la sécularisation qui a détérioré la culture à un point tel qu'elle est devenue à la fois antiphilosophique et antireligieuse.

896. Le droit ne doit donc pas être compris sur un plan strictement procédural et formel. Le théoricien doit aussi prendre en compte la dimension substantielle du droit que Voegelin détecte à différents moments de l'histoire de l'humanité et décrit en termes de tension entre l'ordre empirique de la société et le vrai ordre substantiel de l'être. Ce vrai ordre substantiel de l'être désigne *in fine* l'expérience de la participation que fait l'homme à travers son être dans un ordre existentiel qui comprend non seulement lui-même, mais aussi Dieu, le monde et la société. Pour parler de la

---

[2466] *Ibid*, p. 32.

[2467] En France, Bouveresse a remis en cause cette posture héroïque qu'adoptent volontiers les philosophes dans leur prétention à être les seuls à échapper à la *doxa* et à saisir des vérités ultimes inaccessibles à la plupart des mortels, *in* Jacques Bouveresse, *Le philosophe et le réel : entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, Hachette Littératures, Paris, 1998, p. 234 et s. Voir aussi : Jacques Bouveresse, « Pourquoi je suis si peu français », *in Essais II : L'époque, la mode, la morale, la satire*, Agone, Marseille, 2001, p. 200 : « Ce qui rend si irritantes les déclamations habituelles des philosophes contre la raison, la science et la technique est le pathos et la dramatisation souvent tout à fait ridicules qui les accompagnent : tout se passe comme s'il s'agissait de faire face à une sorte de gigantesque conspiration contre les valeurs humaines les plus fondamentales, que la philosophie est aujourd'hui seule en mesure de dévoiler et de déjouer. Le thème de la menace et du complot permanent et le sentiment de représenter une minorité lucide et réprimée qui devra payer un jour ou l'autre le prix de sa clairvoyance, font partie en quelque sorte de l'« idéologie de profession » du milieu philosophique français ». Les remarques de Bouveresse visent la philosophie française contemporaine (Foucault, Derrida, Lyotard, etc.) mais elles peuvent aisément être transposées et s'appliquer à d'autres comme Voegelin par exemple. Ce discours d'autocélébration de la philosophie, qui aurait le monopole du sens critique et de la lucidité, dépasse bien sûr les frontières nationales et semble même être une des choses au monde les mieux partagées.

[2468] Patrick H. Martin, « Natural Law: Voegelin and the End of [Legal] Philosophy », *art. cit.*, p. 883.

tension entre ces deux pôles, Voegelin utilise l'expression de devoir-être au sens ontologique[2469]. Le travail du philosophe du droit consiste donc pour lui à tenir compte de ces tensions ontologiques et à proposer des projets d'ordre qui permettraient une meilleure articulation entre l'ordre empirique de la société et le vrai ordre substantiel de l'être (nécessairement orienté vers la transcendance). Il s'agit plus précisément de trouver un bon équilibre dans les relations entre le Pouvoir, la Raison et la Révélation, et surtout d'éviter la captation par le premier des deux autres comme ce fut le cas avec les totalitarismes, où une « réunion immanentiste de l'ordre spirituel et séculier » s'est opérée[2470].

897. Le droit est donc consubstantiellement social et la société consubstantiellement juridique, si bien que lorsque la société est spirituellement corrompue, son droit l'est aussi ; au philosophe (ou *spoudaios*) alors d'essayer de réorienter la société vers la contemplation religieuse et l'enquête philosophique. La philosophie du droit ne peut pas être strictement juridique car elle ne serait alors qu'une « construction purement verbale »[2471] ; elle doit aussi être historique, politique et religieuse. Pour Lee Trepanier, grâce à son concept de tension, Voegelin se tient entre le résultat des juspositivistes (le droit comme procédure) et le résultat des jusnaturalistes (le droit comme substance)[2472]. Mais à notre avis, la balance pèse nettement davantage du côté du droit naturel compte tenu de la place que jouent les expériences historiques de la transcendance dans sa conception du droit et ses critiques formulées (expressément ou non) à l'encontre du positivisme juridique kelsénien. On ne peut en revanche que souscrire à la proximité intellectuelle très forte que voit Lee Trepanier entre l'approche voegelinienne du droit et « la nouvelle école du droit naturel de John Finnis »[2473] compte tenu de la place qu'occupent dans leurs œuvres la philosophie antique (la Raison) et la religion (la Révélation). Il apparaît dès lors, que « si l'on sépare la théorie du droit naturel de ses caricatures, on peut considérer la théorie du droit de Voegelin comme relevant de la tradition du droit naturel » quand bien même ce dernier aurait résisté à l'étiquette[2474] : non seulement sa théorie postule l'existence d'un ordre naturel établi par Dieu, mais aussi la possibilité pour les hommes de le connaître et de s'en servir pour évaluer le droit humain ou positif[2475].

[2469] David A. Nordquest, « Voegelin and Dogmatism : The Case of Natural Law », *in Modern Age*, Vol. 41, n°1, 1999, p. 33.
[2470] Eric Voegelin, « Supplementary Notes for Students in Jurisprudence Course », *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 73.
[2471] Patrick H. Martin, « Natural Law: Voegelin and the End of [Legal] Philosophy », *art. cit.*, p. 883.
[2472] Lee Trepanier, « Eric Voegelin on the Law as a Means and as an End for True Substantive Order », *art. cit.*, p. 3.
[2473] *Ibid*, p. 4.
[2474] Dans le même sens, voir le récent article de Eduardo Schmidt Passos, *in* « Eric Voegelin and the Natural Law Tradition », *in Perspectives on Political Science*, Routledge, Volume 48, n°3, 2019 p. 210-217.
[2475] Patrick H. Martin, « Natural Law: Voegelin and the End of [Legal] Philosophy », *art. cit.*, p. 882.

II. À Munich : orientation moraliste et ancrage aristotélicien

898. Durant le second semestre de l'année 1964, Voegelin dispense à la *Ludwig-Maximilians-Universität* de Munich plusieurs conférences intitulées « Hitler et les Allemands ». Ces dernières portent en elles une violence singulière. Imprégnées de « dogmatisme et d'arrogance », le ton y est particulièrement « amer » souligne Manfred Kaluza[2476]. Manfred Henningsen les qualifie quant à lui de « mélange d'abattoir et de broyeur »[2477]. Elles mettent en effet radicalement en cause la société allemande dans son ensemble, des élites politiques et intellectuelles au peuple allemand lui-même, en passant par les universitaires, les juristes et les Eglises catholique et protestante. Après avoir traité la « descente dans les abîmes académiques » où il se concentre sur l'« illettrisme spirituel » de l'historien Percy Schramm qui l'a rendu incapable de comprendre le phénomène « Hitler », Voegelin examine la « descente dans l'abîme ecclésiastique » de l'Eglise protestante, qui a participé à l'idéologie *völkisch* nazie et a véhiculé des idées antisémites, puis celle de l'Eglise catholique, avant de consacrer un chapitre entier à la « descente dans l'abîme du droit »[2478]. Bref, l'ensemble de la société allemande est rendu responsable de l'accession au pouvoir d'Hitler et des atrocités perpétrées durant la seconde guerre mondiale.

899. Cela peut sûrement expliquer que le tapuscrit de ces conférences dispensées en langue allemande, ait d'abord été traduit (assez tardivement) en anglais et publié aux Etats-Unis en 1999 au sein du volume 31 des *Collected Works*[2479], puis en français en 2003[2480] et en italien en 2005[2481], avant de connaître une publication en allemand seulement en 2006[2482]. Pourtant, il fut question d'une publication par un éditeur allemand dès 1965[2483], mais celle-ci a été repoussée continuellement sans que la correspondance de Voegelin nous en révèle les raisons[2484].

900. À défaut d'information sur la question, on peut imaginer qu'un certain malaise en Allemagne ait entouré ce texte[2485]. Voegelin oppose assez régulièrement lors de ses conférences la compréhension américaine du droit, qu'il valorise presque à chaque fois, à la compréhension

---

2476 Manfred Kaluza, « Voegelin, Eric : Hitler und die Deutschen. München 2006 », *in Historische Literatur*, volume 5, janvier-mars 2007, n°1, Franz Steiner Verlag, p. 210.

2477 Manfred Henningsen, « Eine Mischung aus Schlachthof und Klapsmühle. Einleitung zu Eric Voegelin, Hitler und die Deutschen », *in Hitler und die Deutschen*, ed. par Manfred Henningsen, Wilhelm Fink, Munich, 2006, p. 9.

2478 Eric Voegelin, « Descente dans l'abîme du droit », *in Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 227-255.

2479 Eric Voegelin, *Hitler and the Germans* (1964), *in* Coll. Works, Volume 31, 1999, 296p.

2480 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, 2003, 340p.

2481 Eric Voegelin, *Hitler e i tedeschi* (1964), trad. par Maria Elisabetta Craveri, Medusa Edizioni, Milan, 2005, 262p.

2482 Eric Voegelin, *Hitler und die Deutschen* (1964), ed. par Manfred Henningsen, Wilhelm Fink, Munich, 2006, 320p.

2483 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Richard A. Ware le 17 juillet 1964 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 468.

2484 Thomas A. Hollweck, « Editor's Introduction », *Ibid,* p. 11.

2485 Sa mise en cause de la corruption spirituelle de l'Eglise catholique l'a conduit à devenir une *persona non grata* pour les catholiques conservateurs allemands ; et la gauche (surtout les marxistes) gardait elle aussi ses distances avec lui depuis qu'il avait qualifié Marx d'« escroc intellectuel » lors de sa conférence inaugurale intitulée *Science, Politics and Gnosticism*, en 1958, *in* Manfred Henningsen, « Eric Voegelin and the German Intellectual Left », *Voegeliniana, Occasional Papers*, n°63, 2008, p. 11-12.

déshumanisée du droit des positivistes allemands. Son travail est clairement celui d'un « moraliste » qui s'autorise à condamner très sévèrement l'état moral et spirituel de la société allemande et de son droit.

901. Parallèlement à ces conférences dans lesquelles le positivisme juridique est rendu responsable du totalitarisme, Voegelin s'est tourné vers la philosophie aristotélicienne, comme en témoigne la confrontation des interprétations de Kelsen et Voegelin lors du colloque tenu à Salzbourg en 1963 et la publication en langue allemande de son *Anamnesis* en 1966[2486]. Ce sera l'occasion pour nous de présenter l'ancrage de la conception du droit du Voegelin mature dans la philosophie aristotélicienne et de montrer qu'elle prend *in fine* l'allure d'une science politique architectonique dessinée à partir du modèle platonico-aristotélicien.

902. À propos des conférences intitulées *Hitler et les Allemands*, nous montrerons d'abord que Voegelin ne considère pas le droit comme un objet d'analyse autonome vis-à-vis de la morale, contrairement à Kelsen. Voegelin préconise plutôt de faire primer l'étude de la substance morale de la société sur celle strictement positiviste du droit. Il en vient alors à dénier toute pertinence au concept formel de *Rechtsstaat* et à proposer en retour une compréhension substantialiste de ce concept qui lui permet de distinguer l'autoritarisme du totalitarisme (A). Eu égard ensuite au colloque de 1963, nous chercherons à mettre en évidence l'enracinement de Voegelin dans la philosophie aristotélicienne. À l'aide du concept de *physei dikaion*, Voegelin propose en effet une conception substantialiste du droit qui cherche à éviter de se trouver piégée du côté du droit naturel ou du droit positif et dans laquelle le *spoudaios* (ou le philosophe), grâce à sa « vertu existentielle » (la *phronesis*), serait capable de participer au fondement transcendant de l'être. Nous confronterons aussi les interventions de Kelsen et Voegelin au sujet d'Aristote, et montrerons que leurs interprétations convergent accidentellement puisque tous les deux refusent de ranger Aristote parmi les théoriciens du droit naturel tout en le tirant par ailleurs vers la transcendance. Mais cette convergence d'interprétation n'est qu'accidentelle, au sens où chacun d'eux lit Aristote dans des intentions différentes voire complétement opposées. Pour Kelsen, il s'agit bien évidemment de disqualifier sa doctrine de la justice dans la mesure où des éléments idéologiques et métaphysiques y seraient toujours présents. Voegelin entend au contraire par son biais regagner l'expérience de la transcendance à travers une redécouverte de l'exégèse noétique qui a été perdue de vue, comme en témoignent les déraillements dogmatiques de la modernité qu'il prend bien soin de dénoncer. La discussion du colloque témoignera alors de manière éloquente de l'inconciliabilité ininterrompue de leurs approches du droit (B).

[2486] Ce livre regroupe plusieurs articles que Voegelin a publiés dans des revues en langues allemande dans les années 1960. Ces articles sont précédés d'une lettre qu'il avait adressée à Alfred Schütz au sujet de Edmond Husserl en 1943. Dans une lettre adressée à Robert Heilmann, Voegelin explique que ce livre a comme principale fonction de faire découvrir son œuvre au public germanophone qui connaît mal son travail publié en langue anglaise, *in* Eric Voegelin, « Lettre adressée à Robert Heilmann le 19 juin 1966 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 504.

A. Une orientation moraliste

903. Les conférences munichoises de Voegelin sont l'occasion pour lui de faire un procès en moralité aux positivistes et aux juges allemands. Nous montrerons que son ton moralisateur et accusateur peut à bien des égards être interprété comme étant à la fois excessif et inapproprié (1). Voegelin se penche par ailleurs sur la notion de *Rechtsstaat* qu'il interprète d'un point de vue substantiel et non formel. Un Etat de droit est pour Voegelin un Etat juste. Un Etat autoritaire peut donc être un *Rechtsstaat* si le contenu de son droit est conforme à ce qui est juste. En revanche, il estime qu'un Etat totalitaire ne peut pas être un *Rechtsstaat* car le contenu de son droit est nécessairement injuste. C'est donc uniquement le contenu du droit, évalué par l'auteur comme étant conforme ou non à ce qui est juste, qui détermine la nature du régime, et non la forme démocratique ou autocratique de gouvernement (2).

1°) Insuffisance du droit et nécessité de la morale

904. Sur les rapports entre droit et morale, Voegelin adopte une position diamétralement opposée à celle de Kelsen. On l'a vu, Kelsen soutient l'idée d'une stricte séparation entre les deux, ou entre le droit positif et l'idée de justice, car il considère qu'il n'existe pas un seul système de valeurs morales, mais plusieurs (relativisme), que par conséquent la morale « ne peut servir d'étalon absolu pour juger les ordres juridiques positifs »[2487]. Au contraire pour Voegelin, la morale est une condition préalable du droit.

a. « Le primat de la substance morale de la société »[2488]

905. Voegelin estime que « tout droit pénal [positif] présuppose que la société dans son ensemble est intègre »[2489]. Pour lui, ce n'est pas l'ordre juridique qui nous apprend ce qu'est un crime, c'est l'éthique en général. « Ce qui est crime selon les principes de l'éthique peut ensuite être également qualifié de crime par le droit pénal, mais le droit pénal n'est pas la source permettant de comprendre ce qu'est un crime »[2490].

906. Il déplorait déjà dans *The Nature of the Law* le retrait des règles substantielles du droit pénal, c'est-à-dire d'avoir amputé du droit pénal toute type de considération morale. Il regrettait par exemple que le « Thou shalt not » (tu ne feras point) ait été remplacé par des « if-laws » (si tu

[2487] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 91.
[2488] Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 242.
[2489] *Ibid*, p. 243.
[2490] *Idem*.

commets un crime, tu seras puni…), et qu'en conséquence il ne fasse « plus de sens de parler d'un crime comme d'une action illégale » dans la mesure où ce crime est lui-même prévu par le droit positif[2491]. Un tel argument nous paraît malgré tout de nature sophistique : la « prévision » par le droit positif de la possibilité qu'un crime soit commis pour déterminer la sanction qui lui sera applicable ne veut bien sûr pas dire « autoriser » juridiquement les individus à commettre de tels crimes. Sa cible privilégiée, sa bête noire, dans son cours dispensé aux étudiants américains tout comme dans sa *Nouvelle Science du Politique* et dans ses conférences munichoises, se trouve bien être toujours le positivisme juridique. En l'occurrence, c'est contre toute compréhension du droit isolée du contexte de la société, en particulier de la morale, qu'il s'oppose en rattachant les sanctions juridiques au domaine des intentions morales, situé au-delà du droit[2492].

907. C'est donc de manière tout à fait cohérente avec son cours dispensé en Louisiane que Voegelin combat lors de ces conférences la doctrine positiviste et prône le rétablissement « du primat de la substance morale de la société »[2493]. Il accuse en effet les positivistes allemands d'avoir éliminé la question de savoir qui fait les lois et d'être ainsi responsables de « la situation de démoralisation qui aboutit au comportement des canailles qui ne s'intéressent pas aux questions suivantes : Où se trouvent les ordres ? Quels sont les contenus des lois et qu'ordonnent-elles ? Où sont les critères de justice ? »[2494]. Sans se référer explicitement à Kelsen, Voegelin dénonce ici la soumission, le respect inconditionnel des positivistes pour le droit existant, c'est-à-dire leur légalisme supposé et affirme qu'« une rébellion contre le droit positif, parce que le contenu de celui-ci serait criminel, est quelque chose d'inconcevable [pour eux] sur le plan psychologique »[2495]. Il leur reproche donc de prendre le droit tel qu'il est sans s'interroger sur ses fondements moraux. « Il n'existe pas de droit [nous dit Voegelin], qui soit mystérieusement posé quelque part et qui puisse être appliqué par un brave juriste docile qui ne se casserait pas la tête, il n'existe que le droit créé par des hommes concrets […] et si les hommes sont corrompus et incapables de créer un droit conforme à l'idée de justice, ou bien s'ils entendent par justice une idéologie quelconque, on ne pourra pas avoir d'ordre juridique »[2496].

908. On retrouve ici l'opposition traditionnelle au sujet des rapports entre le droit et la morale. Les positivistes (dont Kelsen) défendent l'idée que « droit » et « morale » constituent des « univers distincts ». Les jusnaturalistes (dont Voegelin) défendent quant à eux l'idée que « droit » et « morale » constituent « un seul domaine unifié »[2497]. D'ailleurs, « droit naturel » et « morale »

2491 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *op. cit.*, p. 25.
2492 *Idem*.
2493 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 242.
2494 *Ibid*, p. 234.
2495 *Ibid*, p. 235.
2496 *Ibid*, p. 236.
2497 Otto Pfersmann, « Morale et Droit », *in Dictionnaire de la culture juridique*, *op. cit.*, p. 1041.

peuvent très bien être compris comme des « expressions équivalentes »[2498]. Cela nous semble tout du moins être possible en ce qui concerne la conception du droit de Voegelin, en dépit même du fait qu'il refusait, comme beaucoup d'auteurs favorables à la thèse de l'union remarque Otto Pfersmann[2499], d'être qualifié de « jusnaturaliste ».

b. La dégénérescence morale de la société

909. Si la société elle-même a perdu sa substance morale, c'est-à-dire commet des crimes ou les laisse s'accomplir, cela signifie pour Voegelin que c'est « la fin du *Rechtsstaat* [Etat de droit] »[2500], et cela même si on n'a pas modifié la Constitution et que le Parlement continue à faire des lois formellement correctes en termes de droit positif. C'est ce que Voegelin constate sous le nazisme avec l'effondrement moral qui le caractérise et qu'il désigne par l'expression de « dégénérescence morale »[2501]. On voit ici que pour lui, on ne peut pas évacuer la référence à la morale qui est le soubassement du fonctionnement de l'ordre juridique et de l'effectivité du droit positif. « Ce qui compte, c'est donc l'état moral de la société et non la construction juridique, qui n'a de sens que si la société est intacte […]. On ne peut absolument rien faire sur le plan juridique seul »[2502].

910. Comme nous l'avons vu précédemment, ce n'est pas la première fois que Voegelin accuse les juristes positivistes allemands d'être responsables du national-socialisme. Il semble donc bien trouver sa place parmi les auteurs jusnaturalistes qui, après « les horreurs du régime nazi » ont accusé « le « positivisme » d'avoir favorisé le manque de résistance des juristes face au nazisme »[2503]. Fortement influencés par l'idée piétiste d'une vie retirée du monde, les juristes positivistes allemands ont selon Voegelin conçu leur devoir professionnel de manière à connaître précisément le droit positif et à l'appliquer consciencieusement, mais ont complétement ignoré le contenu moral de celui-ci. C'est ainsi qu'ils ont pu devenir un « outil adaptable à tout type de régime, qu'il soit démocratique ou totalitaire »[2504]. Face au juriste positiviste allemand qui a perdu de vue son rôle dans la vie politique de la nation, Voegelin fait ainsi prévaloir la position d'autorité du juriste anglais ou américain qui, nourri de la tradition du « *common law* », ne s'est pas coupé du « *jus divinum et naturale* du Moyen-Âge »[2505].

2498 *Idem*.
2499 *Idem*.
2500 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 236.
2501 *Ibid*, p. 247, 249, 252.
2502 *Ibid*, p. 247.
2503 Otto Pfersmann, « Morale et Droit », *art. cit.*, p. 1044.
2504 Eric Voegelin, « Freedom and Responsibility in Economy and Democracy » (1960), *in* Coll. Works, Volume 11, *op. cit.*, p. 74.
2505 *Idem*.

911. On voit ici très clairement l'admiration que Voegelin porte à la démocratie américaine, fortement ancrée sur une morale publique et qui a su ne pas rompre avec les références religieuses des pères fondateurs. Comme le fait remarquer Thomas Molnar, « Eric Voegelin trouvait que la résistance américaine au jacobinisme et aux autres formes de démocratie totalitaire était due au fait que la révolution américaine s'est produite *avant* que le modernisme vienne détruire l'édifice occidental, si bien que les Etats-Unis purent sauver, en vue de formuler leur idéologie nationale, l'essentiel de l'héritage chrétien de l'Occident »[2506].

912. Pour comprendre l'état de détérioration morale de la société allemande, Voegelin mobilise tout au long de ses conférences la notion de « seconde réalité ». Il entend par là désigner une vision du monde qui se substitue à la réalité *première* et refuse de la percevoir telle qu'elle est (« *Apperceptions-Verweigerung* »[2507]), exprimant ainsi « une volonté délibérée de ne pas comprendre »[2508]. C'est à partir des écrits de Karl Kraus, Robert Musil, Hermann Broch et Heimito von Doderer que Voegelin présente ce concept à son auditoire. Il voit par exemple dans la description que Musil fait de son personnage principal (Ulrich) dans *L'Homme sans qualités* (1930-1932), « une analyse décisive de la rupture du contact avec la réalité » : Ulrich « vit dans une relation fantomatique à lui-même » où « l'expression « esprit » a perdu tout sens », où « il n'existe plus d'expériences méditatives » car « il ne s'aime pas », et comme « cet amour de soi implique également l'amour du divin », il perd « le contact avec la réalité transcendante »[2509].

913. Sans surprise, la « substance morale de la société » correspond en dernier ressort chez Voegelin au degré d'ouverture ou de fermeture au divin dont les sociétés humaines sont capables. Et le concept de « seconde réalité » lui sert ici à décrire « l'éclipse de la réalité »[2510] provoquée par l'absence d'expérience de la transcendance dans la société allemande qui ne pouvait conduire selon lui qu'à la « déshumanisation »[2511]. Voegelin estime donc que les crimes commis pendant la guerre sont dus au manque d'intégrité morale de la société allemande. Les ordres ont été émis et exécutés parce que ses membres étaient moralement dégénérés. Ils n'étaient plus capables de distinguer ce qui est un crime de ce qui n'en est pas. Et cette « dégénérescence morale » a même affecté les verdicts rendus par les tribunaux qui ont jugé après la guerre les criminels nazis.

2506 Thomas Molnar, *La contre-révolution* (1969), *op. cit.*, p. 300.
2507 Expression empruntée à Heimito von Doderer qui l'utilisait pour décrire l'idéologie totalitaire : « der totale Staat ist konsolidierte Apperceptions-Verweigerung », *in* Heimito von Doderer, « Sexualität und totaler Staat », *in Die Wiederkehr des Drachen*, Biederstein Verlag, Munich, 1970, p. 293.
2508 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 278.
2509 *Ibid*, p. 275-276.
2510 Eric Voegelin, « The Eclipse of Reality » (1969), Coll. Works, Volume 28, *op. cit.*, p. 111-162.
2511 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 285.

c. La complicité par instigation des juges et des professeurs

914. En étudiant les procès pour crime de guerre en Allemagne, Voegelin note que les accusés invoquaient souvent pour leur défense l'obéissance aux ordres donnés et la « nécessité historique ». En revanche, toute réflexion sur ce qui est moral ou non, observe-t-il, était systématiquement occultée. L'argument de l'obéissance aux ordres correspond au « fétichisme de la norme » qu'il dénonçait déjà en 1936 dans l'*Etat autoritaire*. Quant à l'argument de la « nécessité historique », Voegelin en fait un exemple caractéristique de « seconde réalité » qui permet à des personnes « de type dégénéré » de tuer des gens en écartant la réalité par un rêve, exactement de la même manière que pour la « révolution communiste »[2512].

915. De leur côté, les juges auraient prononcé des décisions indulgentes en raison du même respect superstitieux que les accusés à l'égard de la légalité formelle. Il explique à son public que la « décadence morale » de la société allemande se poursuit même après la guerre et que les juges n'échappent pas à cet état : « les juges, toujours à quelques exceptions près, sont en moyenne aussi moralement dégénérés que les autres gens »[2513]. C'est ce qui explique pour lui, reprenant en partie l'analyse de Hermann Langbein, la sévérité des sentences pendant la guerre par rapport à la clémence des verdicts après la guerre alors même que le personnel judiciaire n'a pas vraiment changé[2514]. Voegelin va même jusqu'à qualifier ces juges de « complices par instigation »[2515] des criminels nazis. Il dit emprunter ce concept juridique aux anglo-saxons – « *accessory before the fact, during the fact and after the fact* » – et estime que tous les juges qui ont rendu ces verdicts sont des « *accessories after the fact* » et « devraient être condamnés à la pendaison selon le droit anglais »[2516]. Sans craindre de tomber dans l'emphase morale, Voegelin n'hésite pas à faire porter davantage de responsabilité aux juges cléments qu'aux criminels nazis eux-mêmes : « un président de la Cour suprême du Reich comme Bumke […] est certainement davantage coupable de meurtres par euthanasie que tous les médecins qui les ont commis »[2517].

916. Mais les juges ne sont pas les seuls à être complices par instigation des criminels nazis. Voegelin s'en prend aussi aux professeurs qu'il dit ne surtout pas vouloir défendre ici : « Lorsqu'Hitler est arrivé au pouvoir, en 1933, un nombre important de professeurs, pas seulement les professeurs juifs, ont été relevés de leurs fonctions, et aucun des autres professeurs non destitués n'a refusé d'occuper immédiatement et avec le plus grand plaisir un seul des postes libérés par ces

[2512] *Ibid*, p. 249.
[2513] *Ibid*, p. 252.
[2514] Hermann Langbein, *Im Namen des deutschen Volkes. Zwischenbilanz der Prozesse wegen nationalsozialistischer Verbrechen*, Verlag, Wien, 1963, p. 128-129, *in* Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 252.
[2515] Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 253.
[2516] *Ibid*, p. 253.
[2517] *Ibid*, p. 255.

révocations. Moi-même révoqué en 1938, j'ai toujours à l'œil les gens qui ont occupé une chaire universitaire en Allemagne après 1933 »[2518].

917. Voegelin se montre particulièrement sévère et semble se poser en exemple d'intégrité morale par rapport à ses collègues restés en Allemagne pendant la guerre. Toutefois, la publication récente de sa correspondance avec le professeur Krieck en 1933 et 1934[2519], professeur national-socialiste et antisémite convaincu, dans le but justement d'obtenir par son aide un poste universitaire en Allemagne, soulève légitimement quelques interrogations. Comme nous l'avons déjà montré précédemment, son échange épistolaire avec Krieck est intéressant en ce que Voegelin non seulement se désolidarise complètement de la *Théorie pure du droit* de son ancien directeur de thèse, mais prend aussi soin de bien préciser ses propres « origines aryennes »[2520] (voir *supra*). On ne peut donc que souscrire à l'analyse qu'en fait Emmanuel Faye : « que Voegelin n'hésite pas à se tourner vers une personne comme Krieck […] témoigne d'une relation plutôt informelle entre l'auteur de *Race et Etat* et le national-socialisme »[2521]. En prenant cet élément en considération, il nous est permis d'émettre quelques doutes sur la sincérité du ton moralisateur et de la posture héroïque qu'emprunte notablement Voegelin tout au long de ces conférences.

2°) L'inconsistance du concept formaliste de *Rechtsstaat*

918. Comme Kelsen, Voegelin remet en cause la pertinence du concept de *Rechtsstaat*, mais pour des raisons bien différentes. D'un point de vue positiviste et formaliste revendiqué, Kelsen dénonce le caractère pléonastique du néologisme *Rechtsstaat*[2522]. Déjà dans son *Allgemeine Staatslehre* (1925) il écrivait : « tout Etat doit être considéré au sens formel comme un Etat de droit dans la mesure où chaque Etat [est] un ordre, quel qu'il soit, un ordre de contrainte des comportements humains et que cet ordre de contrainte, que son mode de production soit démocratique ou autocratique, et quel que soit son contenu, doit être un ordre juridique, qui se concrétise par degrés à partir de l'hypothétique *Grundnorm* jusqu'aux actes juridiques individuels en passant par des normes générales. Tel est le concept de l'Etat de droit qui est identique à celui de l'Etat et du droit »[2523]. Dès lors, si l'interprétation formelle du concept de *Rechtsstaat* révèle son caractère redondant et inutile, Kelsen rejette surtout toutes les interprétations matérielles du concept de

[2518] *Ibid*, p. 254.
[2519] Eric Voegelin, « Lettres adressées à Ernst Krieck le 15 décembre 1933 et en janvier 1934 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 115-117.
[2520] *Ibid*, p. 115-116.
[2521] Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *in Politisierung der Wissenschaft. Jüdische Wissenschaftler und ihre Gegner an der Universität Frankfurt am Main vor und nach 1933,* Wallstein Verlag, Göttingen, 2015, p. 124.
[2522] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 411.
[2523] Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), *op. cit.*, p. 91.

Rechtsstaat, c'est-à-dire toutes les théories morales et politiques qui réintroduisent dans la science du droit des jugements de valeur en attachant un « contenu spécifique »[2524] au concept de *Rechtsstaat*.

919. De manière toute différente de Kelsen, Voegelin traite quant à lui le concept de *Rechtsstaat* d'un point de vue moraliste et substantialiste qui le conduit à remettre en cause la « consécration formelle en droit positif » que ce concept a connu en Allemagne au lendemain de la seconde guerre mondiale[2525]. Comme beaucoup d'autres juristes après la barbarie nationale-socialiste, Voegelin accuse le positivisme formaliste des pires turpitudes et semble défendre une conception matérielle du *Rechtsstaat* en tant qu'« Etat juste » (*Gerechtigkeitstaat*), compatible avec l'autoritarisme politique mais incompatible avec le totalitarisme.

920. Avant d'en arriver à cette distinction, il insiste sur le caractère « spécifiquement allemand » de ce concept « qui n'a de sens qu'à l'intérieur de la théorie allemande des institutions depuis le début du XIXe siècle »[2526]. Il est vrai que l'expression *Rechtsstaat* a été inventée en Allemagne, sous la plume de Johann Wilhelm Petersen (1649-1727)[2527] et est devenue ensuite très populaire chez les auteurs allemands. Il apparaît pourtant aujourd'hui comme étant un « mot à la mode »[2528] dans la plupart des Constitutions contemporaines[2529]. On pourrait alors souscrire *a posteriori* aux craintes de Herbert Krüger selon lesquelles ce concept pourrait dégénérer en un lieu commun où tout Etat, quel qu'il soit, prétendrait être un Etat de droit[2530]. Mais Voegelin se montre particulièrement sévère à l'égard d'une telle idée qu'il qualifie d'« attitude typique de quelqu'un qui dit n'importe quoi »[2531] dans la mesure où il s'agit pour lui d'une notion strictement allemande. Voegelin estime en effet que « c'est un problème intérieur à l'Allemagne, où le concept de *Rechtsstaat* n'a jamais été clarifié, et où il a pris, par conséquent, tous les sens possibles, y compris les plus étranges »[2532].

921. Il s'agit en effet d'une expression polysémique qui depuis au moins la fin du XIXe siècle est dénoncée comme telle. D'aucuns l'ont qualifiée d'« expression artificielle » (*Kunstausdruck*), de notion « fourre-tout », de « boîte magique » (*Zauberkiste*), de concept malléable à souhait, de « notion-sas » (*Schleusenbegriff*)[2533], etc. En cela, le propos de Voegelin est pertinent mais n'a rien de très original, même en 1964. Il est en effet possible de trouver sous le concept de *Rechtsstaat* un

---

2524 *Idem*.
2525 Luc Heuschling, *Etat de droit, Rechtsstaat, Rule of Law*, Nouvelle Bibliothèque de Thèses, Dalloz, Paris, 2002, p. 3.
2526 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 229.
2527 Luc Heuschling, *Etat de droit, Rechtsstaat, Rule of Law*, *op. cit.*, p. 35 et s.
2528 *Ibid*, p. 4.
2529 Olivier Jouanjan, « Etat de droit », *in Dictionnaire de la culture juridique*, *op. cit.*, p. 649.
2530 Herbert Krüger, *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart, Kohlhammer, 1964, p. 776, *in* Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 228.
2531 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 229.
2532 *Idem*.
2533 Luc Heuschling, *Etat de droit, Rechtsstaat, Rule of Law*, *op. cit.*, p. 6-7.

grand nombre « d'éléments extrêmement hétéroclites »[2534]. Katharina Sobota notait par exemple que ce concept comprend dans le droit constitutionnel allemand pas moins de 25 sous-principes, dont ceux de « hiérarchie des normes » et de « séparation des pouvoirs »[2535]. Voegelin se concentre justement sur ces deux sous-principes et cherche à montrer leur caractère contradictoire et inconciliable, et à terme, l'inconsistance du concept de *Rechtsstaat* tel qu'il est compris dans la pensée positiviste et formaliste qu'il estime être encore dominante dans les esprits germaniques près de vingt ans après la seconde guerre mondiale.

a. L'insoluble conflit entre la hiérarchie des normes et la séparation des pouvoirs

922. Le premier sens qu'a revêtu le concept de *Rechtsstaat*, nous dit Voegelin, a d'abord été celui de « hiérarchie des normes dans l'ordre juridique »[2536] tel qu'on le trouve chez Bodin au XVIe siècle (modèle ancien) et chez Kelsen au XXe siècle (modèle moderne). On aurait affaire à un *Rechtsstaat* lorsque toute norme juridique, au sein d'une société, dérive ultimement sa validité du monarque (Bodin) ou des normes constitutionnelles (Kelsen), c'est-à-dire d'une « autorité centrale » à l'intérieur d'un « système juridique clos »[2537].

923. Pour Voegelin, ce modèle hiérarchique d'un système juridique clos répond avant tout à des « buts politiques »[2538] et a connu trois phases successives d'évolution :

a. D'abord, chez Bodin, la structure hiérarchique visait à empêcher toute instance *extérieure* d'exercer le pouvoir de légiférer dévolue au Prince, c'est-à-dire que ni le pape ni l'empereur n'avaient le droit d'interférer dans la législation française. Le caractère fermé de cette hiérarchie poursuivait l'objectif d'exclure toute entrave juridique *intérieure* à l'Etat, c'est-à-dire « toute enclave de [confection] indépendante (*Rechtssetzung*) de lois » – afin que personne « ne puisse venir troubler la hiérarchie qui descend du roi jusqu'à l'exécution par l'appareil judiciaire et administratif » et que tout acte juridique inférieur soit bien « légitimé par une délégation de pouvoir des niveaux supérieurs de [confection] des lois »[2539].

b. Ensuite, avec les Etats absolutistes (*Obrigkeitsstaaten*) allemands du XVIIIe siècle, l'expression *Rechtsstaat* « débute sa carrière » en se fondant sur l'idée de hiérarchie. Le but était non seulement de placer l'administration princière sous le contrôle des lois afin d'apporter des garanties à la bourgeoisie libérale contre l'arbitraire de l'administration, mais aussi de placer la législation (*Gesetzgebung*) sous le contrôle d'une représentation élue par le peuple afin de faire honneur au

2534 *Ibid*, p. 10.
2535 Katharina Sobota, *Das Prinzip Rechtsstaat*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997, 569p.
2536 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 229.
2537 *Ibid*, p. 229-231.
2538 *Ibid*, p. 239.
2539 *Ibid*, p. 240.

concept émergeant de souveraineté populaire[2540]. Bref, à la différence de la première phase, les lois ne sont plus laissées à la discrétion du prince.

c. Enfin, Voegelin repère, sous la République de Weimar et après la guerre, une troisième phase d'évolution. Durant celle-ci, fut introduit le principe de séparation des pouvoirs parce que ce sont toujours les hommes qui font les lois et que les hommes sont faillibles, comme l'expérience récente l'a montré en Allemagne. La législation ne peut donc plus être confiée uniquement au pouvoir législatif. Il faut plutôt que le processus de fabrication du droit s'organise suivant l'idée de balance ou d'équilibre entre les trois pouvoirs. Voegelin donne comme exemple l'initiative de la loi partagée entre le gouvernement et le parlement qui permet au premier d'être désormais « sur le même plan que le pouvoir législatif » ou encore le droit pour le pouvoir judiciaire de participer lui aussi à la législation par le biais du contrôle de constitutionnalité des lois[2541].

924. Le problème, nous dit Voegelin, c'est que ces « trois phases de revendication politique » sont désormais rangées « dans un grand tiroir sous l'étiquette *Rechtsstaat*, ce qui rend les choses encore plus obscures »[2542]. Or, si le concept de *Rechtsstaat* recouvre des choses aussi différentes que les principes de hiérarchie des normes et de séparation des pouvoirs, Voegelin estime que l'on ferait mieux de s'en passer.

925. Plus précisément, il dénonce au sein de la Loi fondamentale allemande de 1949, un conflit insoluble entre le principe de la hiérarchie des normes juridiques et le principe de la séparation des pouvoirs, l'un et l'autre juxtaposés à l'article 20 :

« Alinéa 1. La République fédérale d'Allemagne est un Etat fédéral démocratique et social.

Alinéa 2. Tout pouvoir d'Etat émane du peuple. Le peuple l'exerce au moyen d'élections et de votations, et par des organes spéciaux investis des pouvoirs législatif, exécutif et judicaire.

Alinéa 3. Le pouvoir législatif est lié par l'ordre constitutionnel, les pouvoirs exécutif et judiciaire sont liés par la loi et le droit »[2543].

926. Laissant de côté le premier alinéa et se concentrant sur les deux autres, Voegelin observe que l'alinéa 2 est rédigé conformément au principe de la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire (abstraction faite du principe de souveraineté du peuple) et que l'alinéa 3 est rédigé conformément au principe de la hiérarchie des normes. Mais, le principe de la séparation des pouvoirs, selon lequel « le pouvoir est exercé par trois pouvoirs juxtaposés »[2544], est incompatible

---

2540 *Idem*.
2541 *Ibid*, p. 241.
2542 *Ibid*, p. 242.
2543 Voegelin ne mentionne pas l'alinéa 4 relatif au droit de résistance du peuple allemand à l'oppression puisqu'il fut ajouté quatre ans après la tenue de sa conférence, par la loi constitutionnelle du 24 juin 1968.
2544 *Ibid*, p. 231.

avec le principe de la hiérarchie des normes, selon lequel « le droit émanant de la législation est situé sous des normes constitutionnelles, et que les autres organes, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire, quant à eux, sont situés sous la loi et le droit »[2545]. Bref, ce qu'il veut dire c'est que l'idée de séparation *horizontale* des pouvoirs ne peut pas fonctionner avec l'idée de hiérarchie *verticale* des normes qui implique nécessairement une hiérarchie des organes. Voegelin prend l'exemple de la Cour constitutionnelle fédérale qui, en vertu de l'alinéa 2 est un organe « assujetti à la Constitution » tout comme les pouvoirs exécutif et législatif alors que suivant la logique de l'alinéa 3, il peut être considéré comme un « organe constitutionnel »[2546] et l'est d'ailleurs ainsi. Il y a donc pour lui une contradiction insoluble au sein de cet article qui aurait échappé à ses rédacteurs. « Ils n'ont pas compris que […] ces trois pouvoirs ne peuvent pas, comme tels, être intégrés dans le modèle de la hiérarchie des normes »[2547]. Voegelin en déduit qu'il y un problème très sérieux au niveau de la formation politique et de la méthodologie juridique des rédacteurs de la Loi fondamentale, et plus généralement des juristes allemands.

b. Le « principal problème » : le concept de hiérarchie des normes associé à l'idée de droit positif

927. De ces deux sens accordés au concept de *Rechtsstaat* – hiérarchie des normes et séparation des pouvoirs – Voegelin, après avoir essayé de montrer leur incompatibilité au sein de l'article 20 de la Loi fondamentale, se concentre sur le modèle de la hiérarchie des normes qu'il estime être « le principal problème »[2548].

928. C'est un problème important parce que la hiérarchie des normes, associée à « l'idée du « droit positif » », conduit les « petites gens », c'est-à-dire les fonctionnaires subalternes et les juges, à se conformer inconditionnellement aux règlements et aux lois, à se soumettre irrémédiablement au droit positif, à ne faire qu'appliquer le droit sans chercher à participer à sa création[2549]. Le « fétichisme de la norme » qu'il dénonçait en 1936 trouve en 1964 une explication : c'est l'état de démoralisation de la société allemande qui conduit à appliquer le droit sans se demander au préalable s'il est juste, ce qui revient à en faire un fétiche. Notons qu'en connectant ainsi la hiérarchie des normes avec le positivisme juridique, Voegelin confirme l'analyse d'Otto Pfersmann selon laquelle la « hiérarchie des normes » est un « élément indissociable de la plupart des positivistes […], et est rejetée ou abandonnée par les théories dominées par des préoccupations morales »[2550].

2545 *Ibid*, p. 232.
2546 *Ibid*, p. 233.
2547 *Ibid*, p. 232.
2548 *Ibid*, p. 234.
2549 *Idem*.
2550 Otto Pfersmann, « Hiérarchie des normes », *in Dictionnaire de la culture juridique*, *op. cit.*, p. 780.

929. Face à une telle soumission au droit positif et à l'absence totale de considération morale, tout particulièrement chez les juges allemands, Voegelin oppose, comme à son habitude, la conception américaine du droit dans laquelle le juge joue un rôle primordial puisqu'il crée en grande partie le droit. Voegelin prend l'exemple des juges de la Cour Suprême des Etats-Unis qui contrôlent les lois et font évoluer la Constitution par leur activité créatrice de droit (*Rechtsschöpfung*) réalisée de manière « indépendante » et en fonction de « ce que leur semble exiger la justice »[2551]. Les juristes allemands seraient incapables, nous dit Voegelin, de comprendre ce réalisme américain. Les positivistes allemands refusent de rendre directement applicables par les juges les droits fondamentaux, car cela dénaturerait l'essence de la juridiction et ouvrirait « grande la voie à des décisions arbitraires »[2552]. Mais les juges pourraient très bien « décider de ce qui est juste [*Rechtens*] » explique Voegelin, à condition qu'il s'agisse de personnes ayant des « idées plus ou moins précises de ce qu'est la justice [*Gerechtigkeit*] » ; en revanche, s'ils sont « des types douteux », le risque d'arbitraire est véritable[2553].

930. Pour Voegelin, il ne faut pas s'intéresser exclusivement à la forme hiérarchique des normes, il faut aussi prendre en compte leur contenu et leur interprète authentique : « le problème du contenu de la norme se mêle au problème de la personnalité de ceux qui doivent décider du contenu de cette norme et l'appliquer »[2554]. Si l'interprète authentique est corrompu, le contenu de la norme le sera aussi et le droit positif deviendra injuste, peu importe que la hiérarchie formelle du droit ait été respectée ou non.

931. Voegelin semble ici reprendre les thèmes weimariens du « printemps du néo-idéalisme allemand »[2555] qu'on trouvait chez des antipositivistes tels que Rudolf Smend, Günther Holstein, Gerhard Leibholz, Erich Kaufmann ou encore Heinrich Triepel. Ce dernier écrivait par exemple qu'« un professeur de droit n'est pas seulement un serviteur du droit mais aussi un prêtre de la déesse Justice ; c'est pourquoi sa toge, comme la robe du juge, n'est pas l'uniforme d'un fonctionnaire mais l'habit sacerdotal d'un prêtre »[2556]. Le juge doit avoir une autorité quasi-religieuse, soit une conception élitiste et idéalisée du magistrat, semblable à celle qu'on trouve chez Voegelin. Renaud Baumert estime que le débat qui opposait à cette époque les positivistes et les antipositivistes correspondait « *Mutatis mutandis*, [à] la lutte de la Réforme et de la contre-Réforme,

---

2551 Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 235.
2552 *Ibid*, p. 236.
2553 *Idem*.
2554 *Idem*.
2555 Renaud Baumert, *La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique. Les controverses doctrinales sur le contrôle de la constitutionnalité des lois dans les Républiques française et allemande de l'entre-deux-guerres*, *op. cit.*, p. 273.
2556 Heinrich Triepel, cité par Ulrich M. Gassner, traduit par Renaud Baumert, *in La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique. Les controverses doctrinales sur le contrôle de la constitutionnalité des lois dans les Républiques française et allemande de l'entre-deux-guerres*, *op. cit.*, p. 273.

de la Révolution et de la contre-Révolution, des Lumières et des anti-Lumières, du classique et du baroque. En un mot, c'est le débat de la *modernité* »[2557]. Contre le positivisme juridique kelsénien, emblème de la modernité et du rationalisme des Lumières, Voegelin préconise, à l'instar des néo-idéalistes de la période de Weimar, un retour au droit naturel traditionnel.

932. En prenant ainsi en compte la dimension morale du droit, et même si Voegelin ne le dit jamais clairement, on constate que le concept de *Rechtsstaat* devrait davantage désigner pour lui un « Etat juste » plutôt qu'un « Etat de droit » au sens strictement formel et positif. C'est même cette prise en compte du caractère moral du droit qui lui permet de distinguer l'Etat autoritaire, qu'il défend comme pouvant être juste, de l'Etat totalitaire, qu'il condamne comme étant irrémédiablement injuste.

c. La défense de l'Etat autoritaire : un possible *Rechtsstaat*

933. Conformément à sa défense de l'Etat autoritaire autrichien en 1936, Voegelin explique à son auditoire que la forme autoritaire d'un régime n'implique pas que le contenu de son droit soit injuste. Un régime autoritaire peut être un *Rechtsstaat*, c'est-à-dire un Etat juste ou moral au sens où Voegelin l'entend, si sa « direction autoritaire ne se compose ni de nazis, ni de communistes, ni même d'autres idéologues, mais de gens vivant selon l'idée chrétienne classique de la justice »[2558].

934. Contrairement au dévoiement de l'Eglise catholique, qui n'a pas su faire la différence « entre l'ordre d'un Etat autoritaire et une vision totalitaire du monde », Voegelin entend distinguer les deux et défendre la formule autoritaire (compatible avec la justice), par opposition à la formule totalitaire (incompatible avec la justice). On retrouve clairement son positionnement en faveur de l'Etat autoritaire d'avant-guerre qui va toujours de pair avec le rejet du positivisme kelsénien. Il explique durant ces conférences que lorsque la société a « un niveau culturel primitif »[2559], il est préférable d'opter pour une direction autoritaire, c'est-à-dire un maître, à condition que ce dernier ne soit pas « un idéologue qui tue massivement les gens s'ils résistent à ses projets extravagants »[2560]. Sans donner davantage d'explications conceptuelles, il apparaît que pour Voegelin, du point de vue de la justice, la forme autoritaire ne pose aucun problème si son contenu n'est pas totalitaire.

935. Dans le cadre d'une discussion philosophique au sujet du *Hiéron* de Xénophon, Leo Strauss reprochait à Voegelin de distinguer et même de défendre le césarisme par rapport à la

[2557] *Ibid*, p. 291.
[2558] Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 238.
[2559] *Ibid*, p. 237.
[2560] *Idem*.

tyrannie – soit l'autoritarisme par rapport au totalitarisme. Il écrivait à ce titre : « Le césar, tel que le conçoit Voegelin, est « le vengeur des méfaits d'un peuple corrompu ». Le césarisme est donc essentiellement lié à un peuple corrompu, à une vie politique de bas étage, à un déclin de la société »[2561]. Il poursuit, toujours en analysant la recension[2562] que Voegelin fit de son livre *On Tyranny : An Interpretation of Xenophon's Hiero* (1948), en écrivant : « le césarisme appartient à une société dégradée, et c'est pour cela qu'il réussit. Le césarisme est juste, tandis que la tyrannie est injuste »[2563]. Autrement dit, si le régime autoritaire (ou le césarisme) peut être compatible avec ce qui est juste, et est même nécessaire en certaines circonstances, le contenu du régime totalitaire est en revanche injuste en toute circonstance. Cette distinction permet à Voegelin durant ses conférences de justifier son soutien au régime de Dollfuss en invoquant l'état de « dégénérescence morale » de la société autrichienne. Il écrit que « si un peuple sous-développé n'est pas suffisamment mûr pour fonctionner sur le modèle démocratique, il peut être préférable qu'un maître [*Herr*] énergique gouverne de manière autoritaire »[2564]. Strauss, d'ailleurs, lui reprochait explicitement ce positionnement. Établir, comme Voegelin le fait, une distinction entre césarisme et tyrannie, ou entre autoritarisme et totalitarisme, revient à « encourager des hommes dangereux à jeter le trouble en provoquant un état de choses dans lequel le bien commun exigera l'établissement de leur règne absolu » car « la doctrine vraie de la légitimité du césarisme est une doctrine dangereuse »[2565]. De l'avis de Strauss, cette distinction n'a donc rien de bénéfique. Trop subtile, elle ne peut être que dangereuse si on l'utilise en politique. En revanche, l'« erreur théorique » de sa confusion ne peut engendrer selon lui aucun mal. Dès lors, Strauss estime qu'il vaut mieux pour le peuple demeurer ignorant de cette distinction et considérer le césar potentiel comme un tyran potentiel[2566] – c'est-à-dire ne pas distinguer autoritarisme et totalitarisme comme Voegelin tend à le faire – afin d'éviter toute ambigüité et dérapage.

936. Fidèle à son orientation autoritaire, Voegelin justifie aussi le recours aux ordonnances de l'article 48[2567] (ou pouvoirs de crise) sous la République de Weimar à cause de la majorité de

---

[2561] Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique* (1959), trad. de l'anglais par Olivier Sedeyn, Léviathan, PUF, Paris, 1992, p. 97. ; ou Leo Strauss, « Réponse de Strauss au compte-rendu de Voegelin. Mise au point sur l'Hiéron de Xénophon », *in L. Strauss – E. Voegelin. Correspondance 1934-1964. Foi et philosophie politique*, *op. cit.*, p. 81.

[2562] Eric Voegelin, « On Tyranny : An Interpretation of *Xenophon*'s Hiero, by Leo Strauss, with a foreword by Alvin Johnson (New-York : Political Science Classics, 1948) », *in Review of Politics II*, 1949, p. 241-244 ; Eric Voegelin, « On Tyranny : An Interpretation of *Xenophon*'s Hiero », *in* Coll. Works, volume 13, *op. cit.*, p. 168-174.

[2563] Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* (1959), *op. cit.*, p. 97. ; ou Leo Strauss, « Réponse de Strauss au compte-rendu de Voegelin. Mise au point sur l'Hiéron de Xénophon », *art. cit.*, p. 81.

[2564] Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 237.

[2565] Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* (1959), *op. cit.*, p. 98. ; ou Leo Strauss, « Réponse de Strauss au compte-rendu de Voegelin. Mise au point sur l'Hiéron de Xénophon », *art. cit.*, p. 81.

[2566] *Idem*.

[2567] Article 48 de la Constitution de Weimar (1919) :
« (al. 1) *Si un Land ne remplit pas les devoirs qui lui incombent en vertu de la Constitution et des lois du Reich, le président du Reich peut l'y contraindre en utilisant la force.*
(al. 2) *Le président du Reich peut, lorsque la sûreté et l'ordre public sont gravement troublés ou compromis au sein du Reich, prendre les mesures nécessaires à leur rétablissement ; en cas de besoin, il peut recourir à la force. A cette fin, il peut suspendre totalement ou partiellement l'exercice des droits fondamentaux garantis aux articles 114, 115, 117, 118, 123, 124 et 153.*

blocage constituée à l'époque des communistes et des nazis[2568]. Certes, il reconnaît que cette forme autoritaire ne s'est pas conformée à l'idée de justice en raison de l'état de dégénérescence morale de la société allemande, tout particulièrement avec la loi des pleins pouvoirs du 23 mars 1933 (*Ermächtigungsgesetz*) par laquelle Hitler et son cabinet furent investis du pouvoir législatif et d'une partie du pouvoir constituant. Mais la voie de la législation autoritaire par l'usage répété de l'article 48 de la Constitution lui apparaissait être la seule option envisageable dès 1919. Contrairement à ce qui est parfois soutenu sur le sujet, Voegelin défend la légitimité des pouvoirs de crise et ne les rend aucunement responsables du basculement du régime parlementaire en un régime totalitaire. Suivant une logique similaire, Voegelin, dans un article de 1959, qualifie l'abandon par le Général de Gaulle dans la Constitution de 1958 du scrutin proportionnel pour les élections législatives (et son remplacement par le scrutin majoritaire), de solution « remarquable » pour éviter la paralysie parlementaire que pouvait provoquer le parti communiste français à cette époque[2569]. Voegelin ajoute que le but de la démocratie n'est pas de donner à chaque groupe qui a des intérêts spécifiques ou une vision du monde distincte, l'opportunité de perturber le fonctionnement politique de la nation à travers ses représentants au Parlement. Les élections législatives doivent offrir des majorités fortes et cohérentes au pouvoir exécutif. C'est ainsi qu'il considère que « manipuler le suffrage » comme le fit le Général de Gaulle dans le but de renforcer le pouvoir exécutif n'est pas du tout un « moyen méprisable »[2570].

937. Ici, on retrouve au cœur de l'analyse de Voegelin deux grandes caractéristiques majeures de sa pensée : un *pragmatisme* hérité probablement de sa rencontre avec la philosophie anglo-saxonne dès le début des années 1920, et un *autoritarisme* hérité de son environnement continental antiparlementaire de l'entre-deux-guerres (Stefan George, Othmar Spann, Carl Schmitt, etc.) et qui le pousse à faire prévaloir le pouvoir du chef de l'Etat au détriment de celui du Parlement. La permanence de sa défense de l'Etat autoritaire, des années 1930 aux années 1960, révèle ainsi la constance de sa *Weltanschauung* teintée à la fois de pragmatisme et d'autoritarisme ; avec une tendance chez Voegelin au fil des années à insister sur l'aspect pragmatique de son choix en faveur du régime de Dollfuss, comme c'est le cas dans ses conférences munichoises et dans son autobiographie, et à minimiser sa dimension autoritaire.

938. Bref, si l'autoritarisme peut être compatible avec un contenu juridique juste, il est même nécessaire de l'instaurer dans la pratique lorsque le peuple est dégénéré moralement et

(al. 3) *Le président du Reich doit sans retard communiquer au Reichstag toutes les mesures prises en application du premier ou du deuxième alinéa du présent article. Ces mesures doivent être abrogées à la demande du Reichstag.*
(al. 4) *En cas de danger, le gouvernement d'un Land peut, sur son territoire, prendre des mesures provisoires analogues à celles mentionnées à l'alinéa 2. Ces mesures doivent être abrogées à la demande du président du Reich ou du Reichstag.*
(al. 5) *Les modalités sont fixées par une loi du Reich ».*
[2568] Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 238.
[2569] Eric Voegelin, « Democracy in the New Europe » (1959), *in* Coll. Works, Volume 11, *op. cit.*, p. 64.
[2570] *Idem.*

spirituellement. En revanche le totalitarisme a systématiquement pour lui un contenu injuste, c'est d'ailleurs ce qui le distingue de l'autoritarisme, d'où l'impossibilité pour un Etat totalitaire d'être un *Rechtsstaat* au sens substantiel où il l'entend.

d. La condamnation de l'Etat totalitaire : un impossible *Rechtsstaat*

939. Voegelin estime que si un Etat totalitaire ne peut pas être un Etat de droit, c'est en raison de la « dégénérescence spirituelle » qui le caractérise et que rend possible le positivisme juridique. Il ne s'interroge donc pas vraiment sur la notion de « droit nazi » en tant que telle, comme ont pu le faire par exemple Gustav Radbruch au lendemain de la seconde guerre mondiale[2571], ou Danièle Lochak et Michel Troper dans leur controverse[2572], et plus récemment encore Olivier Jouanjan dans son analyse du discours nazi[2573]. Voegelin s'intéresse plutôt aux responsabilités plus lointaines de l'Etat et de l'Eglise dans la genèse du totalitarisme, et sur le fait que le droit allemand depuis 1945 serait toujours aussi moralement dégénéré, malgré la tentative de renaissance du droit naturel.

940. À l'instar de nombreux auteurs antipositivistes et jusnaturalistes, Voegelin dresse l'acte d'accusation du positivisme juridique. Il est difficile pourtant de ne pas reconnaître que le positivisme n'a jamais été la doctrine juridique officielle du IIIe Reich. C'est même tout le contraire, les positivistes ont été très rapidement écartés suite à l'arrivée au pouvoir de Hitler, comme ce fut par exemple le cas de Kelsen, coupable d'être à la fois juif et positiviste.

941. Les origines du totalitarisme sont pour lui extrêmement diffuses. Elles englobent finalement toute la civilisation occidentale depuis les Lumières (voir *supra*). Ce n'est pas l'irrationalisme qui a préparé la voie au totalitarisme, mais au contraire la violence rationnelle et le scientisme. La religion occupe donc pour Voegelin une place incontournable dans la vie de l'homme. Faisant partie de sa dimension existentielle, lorsqu'elle est ignorée, comme c'est la tendance dans la modernité séculière, le champ est laissé libre au totalitarisme, et la contamination du droit par un contenu injuste devient selon lui inévitable. En d'autres termes, la modernité laïque ne peut produire qu'un homme incomplet ou mutilé dont le pendant inévitable est l'établissement d'un régime politique injuste : le totalitarisme.

[2571] Gustav Radbruch, « Gesetzliches Unrecht und übergestezliches Recht » [« Injustice légale et droit supralégal »], *in Süddeutsche Juristenzeitung*, Volume 1, 1946, p. 105-108.

[2572] Michel Troper, « Y a-t-il eu un droit Nazi ? », *in Pour une théorie juridique de l'Etat*, *op. cit.*, p. 177-182. ; Danièle Lochak, « La doctrine sous Vichy ou les mésaventures du positivisme », et la réponse de Michel Troper, « La doctrine et le positivisme », *in Les usages sociaux du droit*, Centre Universitaire de Recherches Administratives et Politiques de Picardie-PUF, Paris, 1989, p. 252-285.

[2573] Olivier Jouanjan, *Justifier l'injustifiable. L'ordre du discours juridique nazi*, PUF, Léviathan, Paris, 2017, 328p.

B. Ancrage aristotélicien

942. La controverse entre Kelsen et Voegelin trouve une nouvelle et dernière expression à l'occasion du colloque organisé à Strasbourg en 1963 auquel tous les deux participèrent. Aristote était au cœur des débats. Si l'influence du philosophe grec sur Voegelin est ostensible, le rejet par Kelsen de la philosophie aristotélicienne l'est tout autant (1). En outre, un examen attentif de la discussion du colloque confirmera l'éclatante divergence de leurs approches théoriques du droit (2).

1°) L'influence de la théorie du « juste par nature » d'Aristote

943. Les interventions de Voegelin et de Kelsen, lors du colloque intitulé *Das Naturrecht in der politischen Theorie* (Le droit naturel dans la théorie politique) tenu en 1963 à Salzbourg, constituent le fil conducteur de notre analyse. C'est à partir d'elles – « *Recht von Natur* » de Voegelin et « *Grundlagen der Naturrechtslehre* » de Kelsen – que nous confronterons leurs compréhensions de la philosophie aristotélicienne. On observera que si Voegelin la tient en grande estime et considère qu'il faut y revenir, Kelsen cherche en revanche à en minimiser l'importance et à disqualifier sa pertinence scientifique. De manière assez attendue, la réhabilitation de la philosophie aristotélicienne à laquelle procède Voegelin n'est pas partagée par Kelsen. Ceci se constate d'autant plus lorsque nous élargissons notre analyse comparative aux autres textes relatifs à Aristote qu'ont écrit nos deux auteurs. Pour ce qui est de Voegelin, nous tiendrons compte, entre autres, de deux articles qu'il a décidé de réunir aux côtés de « *Recht von Natur* » dans son *Anamnesis* (1966), et dans lesquels la philosophie aristotélicienne occupe une place centrale : « *Was ist Natur ?* » (1965) et « *Was ist Politische Realität ?* » (1966)[2574]. Pour le second, nous mobiliserons au soutien de notre analyse deux articles antérieurs à ce colloque : l'un est intitulé « *The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy* » et fut publié en 1937, l'autre figure vingt ans plus tard au sein de son livre *What is Justice ?* : « *Aristotle's Doctrine of Justice* » (1957)[2575]. Le cœur de notre analyse concernera ce double triptyque d'articles.

944. Dans son intervention intitulée « *Recht von Natur* », Voegelin s'intéresse exclusivement à la théorie de la justice naturelle d'Aristote, et plus précisément à son expression le « juste par nature » (*physei dikaion*). Celle-ci correspond pour lui au « symbole » par lequel le philosophe

[2574] Eric Voegelin, « Was ist Natur ? », *in Historica, Studien zum geschichtlichen Denken und Forschen*, ed. H. Hantsch, E. Voegelin et F. Valsecchi (Festschrift für Friedrich Engel-Janosi), Herder, Wien, 1965, p. 1-18; Eric Voegelin, « What is Nature? » (1965), *in Anamnesis* (1966), Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 157-174.
Eric Voegelin, « Was ist politische Realität ? » *in Politische Vierteljahresschrift*, 7, n°1, 1966, p. 2-54 ; Eric Voegelin, « What is Political Reality ? » (1966), *in Anamnesis* (1966), Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 341-412.

[2575] Hans Kelsen, « The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy », *in International Journal of Ethics*, The University of Chicago Press, Volume 48, n°1, 1937, p. 1-64.
Hans Kelsen, « Aristotle's Doctrine of Justice », *in What is Justice ? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science* (1957), *op. cit.*, p. 110-136.

interprétait « son expérience noétique de l'action humaine juste »[2576], entendue comme étant le mouvement de participation et d'ouverture de l'homme à la transcendance. Voegelin observe que ce symbole a par la suite été séparé de son expérience spirituelle sous-jacente et a pris l'appellation de « droit naturel ». Ce « droit naturel », désormais coupé de l'expérience noétique, a le défaut de ne plus exprimer rien d'autre qu'un « ensemble de normes prétendant posséder une validité éternelle et immuable »[2577]. Voegelin regrette en réalité que les théories modernes du « droit naturel » aient été, elles aussi, contaminées par le processus de sécularisation, c'est-à-dire par l'autonomisation progressive de l'homme vis-à-vis de la religion et du divin. Voegelin entend donc « reconstituer le symbole de l'exégèse noétique »[2578], c'est-à-dire la notion de « juste par nature » qu'on trouve chez Aristote et que les théoriciens du droit naturel semblent depuis avoir perdue de vue.

945. D'abord, pour Voegelin, la philosophie aristotélicienne ne peut pas être mise sur le même plan que les théories modernes du droit naturel ; ce qui est d'ailleurs un constat partagé, bien que pour des raisons différentes, par Kelsen qui le répète plusieurs fois dans sa propre intervention[2579]. En outre, il semblerait que le « droit naturel », entendu au sens moderne, soit pour lui une forme dévoyée du symbole antique tel qu'il était exprimé dans la philosophie aristotélicienne. C'est même contre les « déraillements » des théories jusnaturalistes modernes, qui souffrent de leur éloignement de l'expérience noétique, que Voegelin entend revenir à la philosophie aristotélicienne[2580]. Apparaît donc ici clairement la méfiance de Voegelin à l'égard des oppositions scolaires du type droit naturel/droit positif dans la philosophie moderne ainsi que la ferme volonté d'échapper à cette dualité, ou plus précisément de ne pas se retrouver piégé d'un côté ou de l'autre de celle-ci.

2576 Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *in Anamnesis* (1966), Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 140.
2577 *Idem*.
2578 *Idem*.
2579 Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 122, 125, 132, 135, 136.
2580 Comme le note également Henrik Syse, c'est contre le déraillement dogmatique du symbole moderne du droit naturel que Voegelin s'oppose dès le début de cet article et entend revenir au symbole classique aristotélicien du « juste par nature » en adoptant une philosophie de la nature humaine qui se fonde dans l'expérience humaine de la *metaxy*, *in* Henrik Syse, « Ethics and Natural Law in Eric Voegelin's Anamnesis », *in* Eric Voegelin Society Meeting, 2004, *in* le site internet du *Eric Voegelin Institute* de l'Université de l'Etat de Louisiane: https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/, p. 26.

a. La *Physei Dikaion* ou l'intérêt pour une approche substantialiste du droit

946. Aristote est le premier à avoir connecté les mots « juste » et « nature », créant ainsi l'expression *physei dikaion*, « juste par nature ». Cette expression désigne chez lui à la fois ce qui est valide partout et en tout temps, et aussi ce qui est *kineiton*, c'est-à-dire changeant. Le « juste par nature » est donc pour Aristote à la fois immuable et muable, ce qui peut sembler à première vue contradictoire[2581]. En l'occurrence, Voegelin entend dans son intervention « démêler certaines de ses implications théoriques »[2582].

947. Kelsen accorde aussi une attention particulière dans sa propre intervention à ce « droit naturel » aristotélicien qui se veut immanent et muable[2583]. Pour lui, le caractère changeant de la *physei dikaion* résulte du fait qu'elle est une partie constitutive du droit positif. Elle ne peut donc pas être considérée comme une théorie authentique du droit naturel puisque, se situant à l'intérieur du droit positif, elle est incapable d'en fournir un critère d'évaluation. Dans la discussion du colloque faisant suite à l'intervention de Voegelin, Kelsen l'affirme très clairement : « la chose essentielle dans l'*Ethique à Nicomaque*, c'est que cette *physei dikaion* est une partie de la *nomikon dikaion* – c'est-à-dire est une *physei dikaion* dans le droit positif »[2584]. Aristote refusait en effet d'évaluer ou de confronter, comme le font généralement les jusnaturalistes, le « juste par convention » (*nomikon dikaion*) au « juste par nature » (*physei dikaion*), rendant ainsi la distinction entre les deux, qui était « devenue un lieu commun de la sophistique »[2585], « complétement oiseuse du point de vue d'une théorie authentique du droit naturel »[2586]. Dire que la *physei dikaion* est muable, au sens où elle s'adapte à chaque circonstance, cela ne signifie rien d'autre pour Kelsen que de dire que l'ordre juridique est conforme à la *physei dikaion* s'il est « efficace »[2587]. Kelsen ne semble donc voir dans la *physei dikaion* aristotélicienne que la condition d'efficacité, nécessaire à ses yeux pour que l'ordre juridique soit valide[2588].

948. Dès lors, comme l'institution de l'esclavage était *effective* à son époque, Aristote n'aurait pas pu faire autrement que de la défendre dans *Les Politiques*, alors même que personnellement, il

---

2581 « Sur ce point, l'interprétation que l'on peut proposer de la doctrine aristotélicienne est contradictoire » soulignent Jean-Cassien Billier et Aglaé Maryioli, *in Histoire de la philosophie du droit*, Armand Colin, 2005, Paris, p. 69.

2582 Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 141.

2583 Durant la discussion, Kelsen reconnait d'ailleurs être en accord avec Voegelin sur ce point : « Mon collègue, M. Voegelin, a entièrement raison lorsqu'il affirme que, dans la conception d'Aristote, la *physei dikaion* est muable », *in* Eric Voegelin, Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 115.

2584 Hans Kelsen « Natural Law in Political Theory. Excerpts from the Discussion », Coll. Works, Volume 33, *op. cit.,* p. 116.

2585 Jules Tricot, « note 2 », *in* Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, Livre V, Chapitre 10, 1134b25, p. 251.

2586 Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 132.

2587 Hans Kelsen, « Natural Law in Political Theory. Excerpts from the Discussion » (1963), *art. cit.,* p. 115.

2588 Voir par exemple : Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 287-288.

avait « affranchi par testament tous ses esclaves »[2589]. Puisque tout droit positif est le produit de la nature et est donc juste, l'institution positive de l'esclavage devient *ipso facto* une institution juste et naturelle qui, pour cette raison même, ne peut pas être remise en cause, alors que beaucoup la considéraient déjà à son époque comme étant injuste et contraire à la nature[2590]. Le critère « objectif » de l'effectivité auquel correspondrait la *physei dikaion* aristotélicienne ne permettrait donc pas de s'opposer au droit positif existant, mais uniquement de le justifier en fonction des circonstances du moment : tout comme l'ordre communiste ou capitaliste peut correspondre aux circonstances du moment selon qu'on soit communiste en Union Soviétique ou capitaliste aux Etats-Unis[2591], Kelsen estime que l'institution de l'esclavage correspondait aux circonstances de l'époque d'Aristote à Athènes, et qu'à ce titre il la justifiait en tant que *physei dikaion*. En somme, la *physei dikaion* aristotélicienne ne contiendrait pas de jugement de valeur « subjectif » ou de valeurs absolues, mais uniquement le critère « objectif » de l'efficacité, dans lequel Kelsen voit le « prérequis à la validité du droit positif »[2592].

949. Voegelin et Kelsen sont tous les deux d'accord pour reconnaître que le livre V de l'*Ethique à Nicomaque* relatif à la distinction entre la *physei dikaion* et la *nomikon dikaion*[2593] manque cruellement de clarté. Outre le caractère obscur de ce passage, Kelsen souligne que son origine est douteuse[2594], et regrette que tant de jusnaturalistes veuillent y voir l'expression d'une authentique théorie du droit naturel. Voegelin se demande lui aussi si ce passage est vraiment de la main d'Aristote. Mais il entend très rapidement dissiper toute forme de doute en interprétant le passage litigieux « à la lumière d'un contexte théorique plus large »[2595]. En l'occurrence, il propose tout comme Kelsen une lecture du livre V de l'*Ethique à Nicomaque* à la lumière du livre I de *Les Politiques* : « Or la vertu de justice est politique, car la justice introduit un ordre dans la communauté politique, et la justice démarque le juste de l'injuste »[2596].

950. Pour Voegelin, ce passage illustre bien le fait qu'Aristote a toujours voulu établir une connexion entre les questions de justice et la politique en raison de son intérêt majeur pour la théorie politique, si bien que dans l'*Ethique à Nicomaque*, la justice relève *in fine* de la politique. Le juste correspond à l'ordre de la communauté politique et concerne principalement la Cité. Il n'y a

---

2589 Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (1968), *op. cit.*, p. 89.
2590 Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, note 12, p. 149.
2591 Hans Kelsen *in* « Natural Law in Political Theory. Excerpts from the Discussion » (1963), *art. cit.*, p. 115.
2592 *Idem*.
2593 « La justice politique elle-même est de deux espèces, l'une naturelle et l'autre légale », *in* Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, Livre V, Chapitre 10, 1134b18, p. 250.
2594 « Soit ce chapitre a été très négligemment écrit par Aristote, soit il a été défiguré par la suite… Il semblerait alors que dans le livre V, nous soyons davantage confrontés à la compilation d'un disciple médiocre ou à une esquisse préliminaire d'Aristote datant d'une période antérieure », *in* Julius Hermann von Kirchmann, *Des Aristoteles Nikomachische Ethik*, Philosophische Bibliothek, vol. 68. Leipzig 1871, p. 103, *in* Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, note 9, p. 147.
2595 Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 141.
2596 Aristote, *Les Politiques*, *op. cit.*, Livre I, chapitre 2, 1253a38, p. 93.

donc pas de vraie émancipation de l'éthique chez Aristote car elle est toujours subordonnée à la politique. La « Politique » est à ses yeux le couronnement de la philosophie au sens où c'est elle qui est la science suprême, la science « architectonique »[2597]. Cela est d'ailleurs vrai chez Aristote comme chez Platon qui, avec sa parabole du tissage dans le *Politique*, affirmait globalement la même chose[2598]. Sur ce point, Aristote serait donc bien resté platonicien. En somme, pour Voegelin, les affirmations d'Aristote ne doivent pas être généralisées et transformées en une philosophie du droit qui consisterait, à partir des textes d'Aristote, à dégager un corpus de normes immuables dont l'institution de l'esclavage ferait partie. Il rejoint l'analyse qu'en donne Michel Villey selon laquelle « être authentiquement fidèle à la doctrine d'Aristote serait continuer sa recherche et non pas en fausser l'esprit en codifiant des conclusions »[2599]. Il faut en effet comprendre les affirmations d'Aristote comme « se rapportant avant tout à la Cité »[2600], c'est-à-dire à la situation particulière et concrète dans laquelle il vivait. Voilà pourquoi Voegelin affirme dans cette intervention qu'« étant donné la domination de la *politikon*, aucun droit naturel ne peut être conçu qui se confronterait au droit positif changeant comme une norme éternelle ou immuable, universellement valide pour tous les hommes et toutes les sociétés »[2601].

951. Mais en tentant de clarifier ce passage du livre V de l'*Ethique à Nicomaque*, Voegelin défend d'une certaine manière l'idée de sa cohérence avec le reste du *Corpus aristotelicum*. Comme nous l'avons vu, Aristote affirme que « la justice politique elle-même est de deux espèces, l'une naturelle et l'autre légale »[2602]. Aristote précise que cette justice au sens politique est celle qui existe entre des hommes qui partagent une vie commune, qui leur assure l'autosuffisance, qui leur permet d'être libres et égaux et dans laquelle leurs relations mutuelles sont régulées par la loi. C'est donc la loi qui doit gouverner, et non l'homme. Mais Voegelin affirme que pour Aristote, le gouvernement de la loi (*nomos*) ne peut pas s'accommoder de n'importe quel contenu du droit positif : « on ne peut parler réellement de gouvernement de la loi que quand la loi a un contenu substantiel défini »[2603]. C'est donc en s'appuyant sur la philosophie aristotélicienne, ni juspositiviste ni jusnaturaliste, que Voegelin récuse l'opposition traditionnelle entre droit naturel immuable et droit positif variable et conventionnel. Cela se manifeste ici par le choix du terme « substantiel » plutôt que « positif » ou « naturel », au sens où le droit « substantiel » n'est pas n'importe quel droit, il garde un lien avec le droit naturel sans pour autant devenir immuable et intangible.

2597 « [Le souverain bien] dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or, une telle science est manifestement la Politique », *in* Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, Livre I, Chapitre 1, 1094a25, p. 34.

2598 « La tâche du royal tisserand est de ne pas permettre le divorce entre les caractères tempérés et les caractères énergiques, de les ourdir [assembler] ensemble au contraire par des opinions communes, des honneurs, des renommées, des gages échangés entre eux, pour en composer un tissu lisse et, comme on dit, de belle trame », *in* Platon, *Le Politique*, *in Œuvres complètes*, Tome cinq, trad. par Emile Chambry, Garnier, Paris, 1950, 310e, p. 275.

2599 Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (1968), *op. cit.*, p. 99.

2600 Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 142.

2601 *Ibid*, p. 144.

2602 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, Livre V, Chapitre 10, 1134b18, p. 250.

2603 Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 143.

952. La justice substantielle se confond donc avec la justice d'une cité historique concrète, et les questions de l'ordre juste dans d'autres types d'association, remarque Voegelin, sont laissées en marge de l'enquête par Aristote[2604]. Il est vrai qu'Aristote ne s'intéresse pas vraiment au juste dans d'autres types d'association, comme par exemple dans la relation père/fils ou mari/femme. À nouveau, cela témoigne de la domination de la politique chez Aristote. Il n'y a pas un juste par nature qui serait opposable à la loi positive changeante, comme ce serait le cas avec une norme immuable, éternelle et universellement valide pour toute société. Cela s'explique par le fait que « le droit de la cité, son *nomos*, dans la mesure où il constitue l'ordre maintenu par la règle de droit entre les hommes libres et égaux, est en lui-même un *physei dikaion*, un droit par nature »[2605]. Ainsi, le droit de la Cité est aussi le droit de la nature[2606].

953. En fait, Voegelin cherche principalement à montrer que l'opposition entre droit naturel et droit positif est inapplicable à la philosophie aristotélicienne, qu'elle manque de pertinence car elle est anachronique. « La justice de la Cité n'est pas du droit positif dans le sens moderne, mais un droit substantiel à l'intérieur duquel seulement apparaît la tension entre la *physei dikaion* et un possible déraillement de la législation à cause du despotisme arbitraire de l'homme »[2607]. Le déraillement de la législation serait dû à l'*hubris* humain, c'est-à-dire au fait que l'homme ne respecte pas l'ordre. En disant cela, Voegelin fait clairement disparaître toute opposition entre droit positif et droit naturel et cherche même à les réconcilier grâce à son concept de « tension ».

954. Il rattache également la conception d'Aristote à celle des présocratiques, principalement Héraclite, et à celle du dramaturge Sophocle. Il en ressort que l'opposition réellement importante pour lui n'est pas entre droit naturel et droit positif mais entre ce qui est *physei* (naturel) et *hubris* (démesure humaine). Le *nomos* divin aurait été seulement remplacé par la justice naturelle, au sens où chez Aristote, la nature prendrait la place du divin. En fait, Voegelin essaye ici de gommer l'origine sophistique[2608] de l'opposition entre ce qui est par nature (*physei*) et ce qui est par convention (*nomoi*) en rattachant la nature à la mesure divine et en rejetant le caractère arbitraire du droit positif et des conventions. Dans le fragment 114 d'Héraclite, il retient que « toutes les lois humaines se nourrissent d'une seule loi : la divine ; en effet, sa puissance se déploie aussi loin qu'elle le désire, suffit en tout et vient à bout de toute chose »[2609]. L'*Antigone* de Sophocle refusait quant à elle de se conformer aux ordonnances du roi Créon concernant la sépulture de son défunt frère car

---

[2604] *Idem*.
[2605] *Ibid*, p. 144.
[2606] « Donc l'ensemble du droit est valable, en définitive, au titre du droit naturel », *in* Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (1968), *op. cit.*, p. 95.
[2607] Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 144.
[2608] Victor Goldschmidt, *La doctrine d'Epicure et le droit*, VRIN, Paris, 2002, p. 181 : « L'opposition : nature – convention reprend la vielle antithèse sophistique ».
[2609] Héraclite, *Héraclite ou le Philosophe de l'Eternel Retour*, *op. cit.*, fragment 114, p. 125.

elle ne voulait pas se rendre coupable devant les « lois non écrites, inébranlables, des dieux ! »[2610]. Aristote se trouverait alors, selon Voegelin, dans une continuité de pensée avec Héraclite et Sophocle où seul le critère du divin aurait été remplacé par celui de la nature, soit le remplacement de la *theios nomos* (loi divine) par la *physei dikaion* (justice par nature)[2611].

955. On pourrait objecter à cette lecture que si Aristote a bien cherché à distinguer ce qui est *naturellement* juste de ce qui est *conventionnellement* juste ; le caractère muable de sa *physei dikaion* semble malgré tout difficilement s'accorder avec le caractère immuable de la *theios nomos*. Voegelin reconnaît par ailleurs qu'Aristote n'a jamais fourni un critère à partir duquel le droit positif pourrait être évalué. Aussi bien le juste par nature que le juste par convention relèvent pour lui du droit positif de l'Etat. Le naturellement juste désigne simplement les normes du droit positif qui ne peuvent pas être énoncées foncièrement différemment, comme par exemple celles interdisant le meurtre et le vol. A l'inverse, le conventionnellement juste désigne les normes du droit positif qui pourraient être énoncées tout à fait différemment, comme par exemple les règles de la circulation routière. Ce qui est naturellement juste, n'est donc pas immuable, mais au contraire, comme le souligne Kelsen, « muable [bien que] seulement à un certain degré ! »[2612]. Même les normes interdisant le meurtre ou le vol diffèrent à travers les époques et entre les populations, quand bien même « ces changements sont confinés à l'intérieur de limites définies »[2613]. Dès lors, il paraît un peu rapide de mettre sur le même plan la *physei dikaion* aristotélicienne, muable dans son principe même, et la loi divine, qui, elle, est nécessairement immuable.

956. Voegelin a probablement conscience de ce problème puisqu'il ajoute, aussi surprenant que cela puisse paraître, que les concepts d'Aristote lui semblent moins explicites que ceux d'Héraclite l'Obscur. C'est en fait surtout le concept de *physei* (nature) qui est source d'ambiguïté. Voegelin relève trois sens que revêt le mot *physis* (nature) chez Aristote : l'un « physique », l'autre « divin » et le dernier « humain »[2614]. Et la difficulté, c'est qu'Aristote, lorsqu'il emploie ce concept, ne précise jamais dans quel sens. Pour Aristote, la justice naturelle (ou le juste par nature) veut dire parfois qu'elle est valide partout et en tout temps – elle est alors conçue par lui comme sa « substance divine » – et à d'autres moments, qu'elle est changeante en tant que réalisation humaine dans une situation concrète[2615]. Mais, là aussi, Voegelin veut montrer qu'il n'y a aucune contradiction dans le texte d'Aristote. Le droit par décision humaine (*anthropina*) n'est pas *nomika* (conventionnel, opposé à *physei*), mais il est la réalisation ou la mise en œuvre humaine de ce qui est par nature. « En résumé, on peut dire que la *physei Dikaion* est ce qui est juste par nature dans sa

[2610] Sophocle, *Antigone*, *in Les Trachiniennes – Antigone*, Tome 1, traduit par Paul Mazon, Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1981, §450-470, p. 89-90.
[2611] Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 144.
[2612] Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 131.
[2613] *Idem*.
[2614] Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 145.
[2615] *Idem*.

tension entre la substance divine immuable et le caractère changeant de l'existence humaine conditionnée »[2616].

957. On constate donc un changement important dans son interprétation d'Aristote lorsque l'on compare son manuscrit, *The Nature of the Law*, avec cette intervention sur la *physei dikaion* aristotélicienne. À ses étudiants américains, il expliquait dans les années 1950 qu'Aristote se trouvait piégé dans la même impasse zénonique que Kelsen dans la mesure où il subordonnait dans *Les Politiques* l'analyse de la nature (la substance) de la Cité (livre I) à l'analyse de la forme de la Cité (livre III), transposant ainsi à tort les catégories de forme et de substance aux domaines de l'être, et faisant aussi primer à tort, tout comme le célèbre positiviste viennois du XXe siècle, la première (la forme) sur la seconde (la substance). À son public allemand, constitué essentiellement de spécialistes du droit naturel, il propose, au contraire, une articulation nouvelle des concepts aristotéliciens en vue de défendre la cohérence d'ensemble de la *physei dikaion* aristotélicienne. Dans son très sibyllin article, « *Was ist Natur ?* » (1965), Voegelin reconnaît qu'Aristote a échoué lorsque dans *Les Politiques* il a appliqué à la société le schéma de la forme et de la substance qu'on trouve dans sa *Métaphysique* (1014b16-1015a5). Il a échoué puisque le concept de « forme » est inadéquat si l'on veut caractériser le statut métaphysique de l'âme. Voegelin propose plutôt de se tourner du côté « des expériences des philosophes et des saints »[2617] dans la mesure où « l'expérience de l'être et l'expérience de la transcendance sont […] étroitement liées l'une à l'autre »[2618], et fait en l'occurrence un pas en arrière vers Platon et les présocratiques. Manifestement, l'entreprise de Voegelin est avant tout de réhabiliter une approche substantialiste et théologique de la nature à travers une articulation du transcendant à l'ordre de l'être. Mais il ne tient plus rigueur à Aristote de son « erreur » dans *Les Politiques* puisque dans la suite de cet article il met sur le même plan les hommes éveillés qu'on trouve chez Héraclite et Parménide, et le *spoudaios* d'Aristote. Le *spoudaios*, parce qu'il est un « homme accompli perméable au mouvement cosmique-divin de l'être », peut aussi être « créateur de l'éthique » en communiquant à la société sa connaissance au sujet de ce qui est juste par nature[2619]. Bref, il apparaît que Voegelin dans les années 1960 ait fermé les yeux sur ce qui lui posait problème dans la philosophie aristotélicienne (son approche formaliste), et qu'il ait en revanche repris à son compte dans ses développements philosophiques les passages qui l'arrangeaient : en l'occurrence ceux de l'*Ethique à Nicomaque* relatifs à la *phronesis* et au *spoudaios*.

958. Notons que Kelsen s'est aussi rendu compte qu'Aristote attribuait des sens différents et même opposés à certains de ses concepts, dont celui de « nature » – sans pour autant qu'il ait ressenti la nécessité de faire apparaître clairement leur dimension polysémique. Mais Kelsen n'a pas cherché à y apporter, *a posteriori*, une cohérence que le texte initial n'avait pas forcément, à l'aide

[2616] *Ibid*, p. 146.
[2617] Eric Voegelin, « What is Nature? » (1965), *art. cit.*, p. 158.
[2618] *Ibid*, p. 163.
[2619] *Ibid*, p. 166-167.

d'un tri et d'un affinement conceptuel comme l'avait fait Voegelin. Cette polysémie des concepts de « nature » et d'« Etat » révèle tout simplement pour lui une grave confusion méthodologique au sein du travail d'Aristote, laquelle serait toujours fréquente au XXe siècle. Il s'agit de la confusion entre la science politique et la politique, c'est-à-dire entre la *science* qui décrit les normes (l'éthique et la science juridique) et l'*objet* de ces sciences (la moralité prescriptive et le droit prescriptif). Etant donné que la justice n'émerge pas de la nature humaine mais des lois de l'Etat, Aristote estime que pour que le législateur soit juste et que les lois qu'il adopte le soient aussi, il est nécessaire de lui enseigner la science politique[2620]. Aristote entend donc à la fois réaliser un travail scientifique de description (livre I de *Les Politiques*) et un travail de prescription politique (livre III des *Politiques*). Pour Kelsen, Aristote utilise donc à tort deux concepts différents pour le même mot « nature ». « Cela est dû au fait qu'il mélange un résultat descriptif sur des Etats donnés, c'est-à-dire des affirmations au sujet de ce qui *est* entre les différents peuples et à différentes périodes, à un résultat prescriptif et évaluatif, c'est-à-dire des jugements au sujet de ce que *doit être* l'Etat »[2621]. C'est ce qui le conduit, par exemple, dans *Les Politiques*, au livre III, à établir une définition de l'Etat (1279a[2622]) et du citoyen (1275b20[2623]) qu'il reconnaît être mieux adaptée à la démocratie qu'aux autres formes de gouvernement. Pourtant dans son livre I, toutes les formes de gouvernement et toutes les définitions du « citoyen » qui en découlent sont toutes justes par nature. Dès lors, dans sa définition du citoyen et de l'Etat au livre III, Aristote ne décrit plus l'Etat tel qu'il *est* partout et en tout temps, mais l'Etat tel qu'il *doit être* selon sa propre conception[2624]. Aristote utilise donc les mêmes concepts à la fois pour décrire et pour prescrire, ce qui est une confusion méthodologique inexcusable pour Kelsen.

959. Il apparaît au contraire pour Voegelin que la philosophie aristotélicienne est légitime justement parce qu'elle ne tient pas compte de ce postulat méthodologique, parce qu'elle n'est pas enfermée dans la dualité *Sein/Sollen* comme la philosophie moderne peut l'être à ses yeux au moins depuis Hume[2625]. Refusant de se laisser piéger d'un côté ou de l'autre de cette dualité, il affirme

---

2620 Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 126.

2621 *Ibid*, p. 133.

2622 « Il est donc manifeste que toutes les constitutions qui visent l'avantage commun se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu, celles, au contraire, qui ne visent que le seul intérêt des gouvernants sont défectueuses, c'est-à-dire qu'elles sont des déviations des constitutions droites. Elles sont, en effet, despotiques, or *la cité est une communauté d'hommes libres* [nous soulignons] », *in* Aristote, *Les Politiques*, *op. cit.*, Livre III, chapitre 6, 1279a20, p. 227-228. Pour Kelsen, Aristote dans ce passage « établit qu'« un Etat est une communauté d'hommes libres », ce qui cependant signifie uniquement que l'Etat *doit être* une telle communauté, bien que ce ne soit pas toujours le cas », Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 134.

2623 « Ce qu'est le citoyen est donc manifeste à partir de ces considérations : *de celui qui a la faculté de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire* [nous soulignons] nous disons qu'il est citoyen de la cité concerné, et nous appelons, en bref, cité l'ensemble de gens de cette sorte quand il est suffisant pour vivre en autarcie », *in* Aristote, *Les Politiques*, *op. cit.*, Livre III, chapitre 1, 1275b20, p. 209.

2624 Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 133-134.

2625 Dans le même ordre d'idée, Michel Villey observait qu'« élevés que nous sommes à l'école de la philosophie kantienne, il nous est devenu difficile de concevoir que de l'étude des faits on puisse tirer des conséquence sur ce qui doit être, inférer du *Sollen* à partir du *Sein* » et concluait que « l'« être » tel que le conçoit la philosophie d'Aristote est plus que le *Sein* kantien ; que la méthode d'observation recommandée par Aristote est plus complexe que celle des savants d'aujourd'hui », *in* Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (1968), *op. cit.*, p. 88.

haut et fort que « l'enquête sur le juste par nature ne doit pas être comprise comme un corpus de vérités autonomes qui pourrait ensuite être développé dans une doctrine du droit naturel, mais conduit plutôt directement au problème central de la science politique, celui de l'ordre juste de la société »[2626]. Cela signifie qu'il faut interpréter la théorie de la *physei dikaion* d'Aristote dans une perspective politique plutôt que juridique. « Ce ne sont que les études combinées [descriptive et prescriptive] qui, dans la mesure où elles interagissent mutuellement, constituent l'ensemble de la science politique »[2627]. Il ne faut pas se laisser enfermer dans la dualité droit naturel/droit positif mais chercher à surmonter la *tension* entre les deux par la sagesse pratique du *spoudaios* et contre la pensée séparatrice qui structure de bout en bout la théorie du droit de Kelsen (et plus généralement la pensée moderne dans son ensemble). Aristote lui permet donc, dans la lignée de sa *New Science of Politics*, de poursuivre sa tentative de restauration de l'*episteme politike* antique, contre les effets jugés destructeurs sur la science du positivisme juridique.

960. Dans l'expérience concrète, écrit-il, « il y a une tension entre les droits immuables de la nature et les modes variables à chaque fois différents de sa réalisation »[2628]. Par ces mots, on perçoit clairement la réticence de Voegelin à assumer le jusnaturalisme, et la solution qu'il trouve, en s'appuyant sur la philosophie aristotélicienne. Son but est d'élaborer une conception *substantialiste* du droit qui prend en compte sous forme tensionnelle à la fois le droit positif et le droit naturel, le droit et la morale, c'est-à-dire qui n'exclut pas l'expérience spirituelle ou noétique de l'homme. Sa science politique se veut donc architectonique à l'instar de celle d'Aristote.

[2626] Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 146.
[2627] *Ibid*, p. 146-147.
[2628] *Ibid*, p. 147.

b. La *Phronesis* du *Spoudaios*

961. Le terme *phronesis* est traduit couramment par « prudence » ou « sagesse pratique ». C'est l'idée d'une sagesse adaptée aux circonstances et aux situations concrètes. On le trouve employé par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* au livre VI. La « tension existentielle », précédemment évoquée, « ne peut pas être résolue théoriquement, mais seulement dans la pratique de l'homme qui en fait l'expérience »[2629]. Pour cela, l'homme a besoin d'une « faculté existentielle » qui fasse la médiation entre les deux pôles de la tension : la *phronesis*[2630].

962. Aristote accorde un plus haut degré de vérité à l'action concrète plutôt qu'aux principes généraux de l'éthique. Il valorise donc la pratique par rapport à la théorie. Il y a dans cette idée un souci de s'adapter aux situations particulières. Suivant Aristote[2631], Voegelin affirme qu'en éthique, les généralités sont sans intérêt car elles sont déjà connues[2632]. C'est à un degré d'abstraction plus bas, avec les vertus particulières et la casuistique, qu'on entre en contact avec les choses importantes ; soit une sorte d'identification de la vérité avec le concret dans l'action. Cette identification de la vérité avec le concret dans l'action a depuis été oubliée, explique Voegelin, par les philosophes de la modernité. Ces derniers pensent désormais que l'éthique est « un catalogue de principes moraux », ou « une retraite de l'existence des complexités du monde », ou encore une « attente eschatologique » comme c'est le cas chez les « gnostiques existentialistes de notre époque », et oublient que la vérité de l'existence ne peut se trouver que dans la réalité de l'action concrète[2633].

963. Voegelin précise que le divin peut nous faire agir par la connaissance (*episteme*), l'esprit (*nous*) mais aussi directement à travers l'enthousiasme (*enthousiasmos* : littéralement « transport divin »)[2634]. Et c'est chez le *spoudaios*[2635] que la perméabilité au mouvement de l'être (soit l'ouverture de l'homme au divin) atteint son niveau le plus élevé[2636]. Les passages d'Aristote montrent qu'on ne peut pas concevoir la *physei dikaion* (la justice naturelle) comme un droit naturel, c'est-à-dire un ensemble de propositions éternelles et immuables, parce que la vérité d'une action concrète ne peut pas être déterminée par sa subsomption sous un principe général, mais seulement en questionnant

---

2629 *Idem*.

2630 *Idem*.

2631 « Nous ne devons pas seulement nous en tenir à des généralités, mais encore en faire l'application aux vertus particulières. En effet, parmi les exposés traitant de nos actions, *ceux qui sont d'ordre général sont plus vides, et ceux qui s'attachent aux particularités plus vrais*, car les actions ont rapport aux faits individuels, et nos théories doivent être en accord avec eux [nous soulignons en italique] », *in* Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, Livre II, Chapitre 7, 1107a30, p. 108.

2632 Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 148.

2633 *Ibid*, p. 148-149.

2634 *Ibid*, p. 149.

2635 Ou l'homme « mûr », « accompli », « de bien », « mature », ou « vertueux », etc. Les traductions en français sont nombreuses. Voegelin a quant à lui souvent décidé de traduire *Spoudaios* par « the mature man ».

2636 Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 150.

le *spoudaios* ou l'homme vertueux. Soit l'idée que c'est la pratique de l'homme concret qui compte et non la théorie et les principes abstraits. « La *phronesis* est la vertu de l'action juste et, en même temps, la vertu de la juste verbalisation de l'action »[2637].

964. Voegelin rappelle les trois vertus chez Platon correspondant aux trois parties de l'âme : 1. *Sophia* ou raison (partie supérieure : le *nous*) ; 2. *Andreia* ou courage (partie intermédiaire) et 3. *Sophrosyne* ou tempérance (partie inférieure) ; la justice (*dikaiosyne*) étant l'harmonie et l'équilibre des trois parties[2638]. La *phronesis* d'Aristote lui apparaît être « étroitement connectée »[2639] avec la *sophia* platonicienne. Toutefois, Voegelin regrette que le caractère existentiel de la *phronesis* ne soit pas aussi clair chez Aristote que chez Platon. Cela est dû au fait que, chez Aristote, « son activation à travers une expérience de la transcendance n'est pas rendue explicite »[2640]. Voegelin perçoit malgré tout chez Aristote un « héritage platonicien de l'expérience de la transcendance »[2641]. Mais, ne se rend-t-il pas compte que son interprétation est un peu forcée ; que sa compréhension de la *phronesis* aristotélicienne à partir de Platon est obscurcie par la bipartition aristotélicienne entre vertus éthiques ou morales (courage et tempérance, etc.) et vertus dianoétiques (vertus intellectuelles) ? Pour Voegelin, Aristote n'a pas réussi à l'aide de cette bipartition à identifier clairement la « vertu existentielle » qu'est la *phronesis* et à la différencier des autres ; d'où différentes formulations chez lui[2642]. Il dit par exemple que la *phronesis* est la capacité à délibérer sur ce qui est bon et utile pour l'homme, afin de mener une bonne vie. Il dit aussi qu'elle ne concerne pas les choses qui ne peuvent jamais être changées ou celles qui ne peuvent pas être réalisées. On a alors un peu l'impression que Voegelin cherche à forcer le parallèle entre la sagesse théorique platonicienne relative à la connaissance du monde transcendant des Idées et la sagesse pratique aristotélicienne relative à l'action humaine concrète dans le monde sublunaire de la contingence. Pour Voegelin, la philosophie aristotélicienne a en effet la même structure érotique que celle de Platon, au sens où « l'amour noétique [aristotélicien] comprend l'amour pour Dieu aussi bien que l'amour pour ce qui est divin en nous et chez nos semblables »[2643]. Dès lors, la vertu de la sagesse pratique lui apparaît comme une « vertu existentielle » au sens où elle est nécessairement tournée vers la recherche d'un fondement transcendant, même si Aristote ne l'a jamais exprimé explicitement.

965. C'est d'ailleurs le *spoudaios* qui, en tant qu'« homme complet, au plus haut degré perméable au mouvement de l'être cosmique et divin »[2644], doit être en charge de déterminer les

---

2637 *Ibid*, p. 151.
2638 *Ibid*, p. 152-153.
2639 *Ibid*, p. 152.
2640 *Idem*.
2641 *Idem*.
2642 *Ibid*, p. 153.
2643 *Idem*.
2644 *Ibid*, p. 152. Voir aussi : Eric Voegelin, « What is Nature ? » (1965), *art. cit.*, p. 170.

valeurs éthiques, « et donc de gouverner la Cité, en palliant la rigidité des lois positives »[2645]. Dans la discussion du colloque, Voegelin tend d'ailleurs à mettre sur le même plan le *spoudaios* et le Christ, et plus généralement à concevoir l'Ancien et le Nouveau Testaments ainsi que la philosophie classique comme des sources équivalentes de connaissance éthique[2646]. Voegelin fait donc de la *phronesis* aristotélicienne une « vertu existentielle » distincte des vertus éthiques et intellectuelles, dans la mesure où elle attribue à toutes les actions humaines, par le prisme du *spoudaios*, une « direction qui est celle de l'existence humaine en tension vers son fondement transcendant de sens »[2647].

966. Il ajoute que la *phronesis* possède la même disposition (*hexis*) morale que la science politique[2648]. La *phronesis* renferme même à ses yeux la science politique. Elle n'est alors pas tout à fait identique à la sagesse (*sophia*) : la *phronesis* n'est pas la vertu suprême (ce qui est le cas de la *sophia*) dans la mesure où l'homme n'est pas la réalité suprême dans le cosmos. La *phronesis* n'est que le moyen spécifique pour l'homme, en l'occurrence le *spoudaios*, de réaliser sa perméabilité à l'ordre du cosmos[2649]. La *phronesis* est donc, à l'instar de la science politique, pratique. Elle se réfère à l'action qui est l'*eschaton* (fin suprême) de la connaissance[2650]. Voegelin maintient donc une distinction entre d'un côté la sagesse théorique (*sophia*) du philosophe qui, chez Platon, lui permet de « quitter la caverne » dans son ascension vers la transcendance, et de l'autre la sagesse pratique (*phronesis*) du *spoudaios* aristotélicien qui saisit la réalité transcendante « dans la caverne elle-même »[2651]. Mais, *in fine*, Voegelin a tendance à les réunir tous les deux au sein d'un même symbole platonico-aristotélicien, celui du « *philosophos-spoudaios* », au sens où l'un et l'autre possèdent une âme bien ordonnée, sont capables de *bios theoretikos*, ont conscience de la réalité transcendante et surtout participent dans la tension de la *metaxy*[2652].

967. Il ne fait aucun doute que, si Voegelin a toujours été rétif aux catégorisations dont il pouvait faire l'objet, il s'est en revanche volontiers identifié à Platon et à Aristote et au symbole qu'ils incarnent[2653]. L'importance que joue chez Voegelin le *philosophos-spoudaios*, capable de réaliser le « saut dans l'être » (*leap in being*), c'est-à-dire de découvrir l'être transcendant comme source de

---

2645 Thierry Gontier, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 52.

2646 ; Eric Voegelin, « Natural Law in Political Theory. Excerpts from the Discussion » (1963), *un* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 113.

2647 Thierry Gontier, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 52.

2648 « La sagesse politique et la prudence sont une seule et même disposition, bien que leur essence ne soit cependant pas la même », au sens où la première englobe la seconde, *in* Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, Livre VI, Chapitre 8, 1141b20, p. 293.

2649 Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 154.

2650 *Ibid*, p. 155.

2651 Richard Avramenko, « The Gnostic and the *Spoudaios*. *Aristotle, Voegelin, and the Drama of Being* », *in The Political Science Reviewer*, Volume 41, n°1, 2017, p. 77.

2652 *Ibid*, p. 85-87.

2653 Voir sur ce point l'analyse d'Ellis Sandoz, « The Philosopher's Vocation : the Voegelinian Paradigm », *in the Review of Politics*, Volume 71, 2009, p. 54-67.

l'ordre pour l'homme et la société, a d'ailleurs conduit certains commentateurs à dénoncer, peut-être un peu exagérément mais sûrement pas sans raison, le caractère « élitiste », « anti-démocratique » voire « fasciste » de son anthropologie philosophique[2654].

968. Suivant Dante Germino, on peut aussi noter que Voegelin avait tendance à privilégier le terme de *spoudaios* par rapport à celui de *philosophe*[2655]. Dans notre modernité dévoyée, Voegelin observait que nous ne sommes plus en mesure de distinguer, comme le faisait Platon à son époque, les philodoxes (amoureux de l'opinion) des philosophes (amoureux de la sagesse) puisque, désormais, les philodoxes se font aussi appeler philosophes[2656]. Ce serait en raison de cette déperdition de sens par rapport au symbole dual de Platon que Voegelin aurait préféré dans ses écrits avoir recours au symbole aristotélicien du *spoudaios*.

969. Par le biais de cette analyse de la *phronesis* aristotélicienne, Voegelin nous donne, en guise de conclusion à son intervention, la définition de la science politique qu'il entend établir sur le modèle antique. Ainsi, « la *phronesis*, ou science politique, est une vertu existentielle ; c'est le mouvement de l'être dans lequel l'ordre divin du cosmos atteint sa vérité dans le domaine humain »[2657].

970. Dans un article paru en 1997[2658], Paul Ricœur explique que le concept de *phronesis* (ou sagesse pratique), qu'on trouve dans le texte « tortueux » et « complexe » du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, est actuellement réhabilité dans la philosophie contemporaine, qu'on en fait même une « apologie militante », d'où le risque de sur-interpréter le texte d'Aristote[2659]. C'est d'ailleurs essentiellement la signification de ce retour à Aristote qui l'occupe dans cet article. Il estime que c'est à la fois la recherche d'une « éthique des situations », le rejet du formalisme kantien et de l'empirisme anglo-saxon, tout comme celui de la colonisation des sciences humaines par les sciences de la nature, qui sont à l'origine de cette réhabilitation de la *phronesis* par les néo-aristotéliciens (Heidegger, Husserl, Gadamer et MacIntyre)[2660]. Au regard de ces éléments, Voegelin semble tout à fait pouvoir être ajouté à la liste constituée par Ricœur des philosophes réhabilitant la sagesse pratique aristotélicienne. La *phronesis* correspond en effet pour lui à la « science politique » concernée par les choses concrètes, et il la situe très clairement en opposition à la conception

---

2654 Moses Hadas, « Review of *Order and History by Eric Voegelin* », *in Journal of the History of Ideas*, Vol. 19, n°3, 1958, p. 442-444.
2655 Dante Germino, « Eric Voegelin's Contribution to Contemporary Political Theory », *in The Review of Politics*, Volume 26, n°3, juillet 1964, note 12, p. 385.
2656 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 140.
2657 Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 156.
2658 Paul Ricœur, « A la gloire de la Phronesis », *in La vérité pratique. Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre VI*, textes réunis par Jean-Yves Château, Paris, Librairie Philosophique, Vrin, Paris, 1997, p. 13-22.
2659 *Ibid*, p. 13.
2660 *Ibid*, p. 21-22.

formaliste et abstraite du droit de Kelsen ainsi qu'à la conception scientiste moderne calquée sur la méthode des sciences de la nature.

c. La convergence accidentelle des interprétations de Kelsen et Voegelin au sujet d'Aristote

971. Au vu des éléments que nous venons de présenter, il apparait que nos deux auteurs se rejoignent accidentellement au moins sur deux points essentiels dans leurs interprétations respectives d'Aristote. D'une part, ils estiment qu'Aristote ne peut pas être considéré à proprement parler comme un théoricien du droit naturel (1). D'autre part, ils en font malgré tout une lecture qui conduit à repérer chez lui la croyance tacite en un fondement transcendant, en tirant Aristote vers Platon pour Voegelin, et en le tirant vers Thomas d'Aquin pour Kelsen (2).

i. *L'absence d'une théorie du droit naturel chez Aristote*

972. Le fossé séparant Kelsen des jusnaturalistes se situe dans son refus d'accepter la présupposition, qui se trouve selon lui au fondement même de toute théorie du droit naturel, selon laquelle est présumé valide un droit éternel, immuable et immanent à la nature. Cette présupposition correspond pour lui à « la croyance en une déité juste »[2661] dont la volonté est à la fois transcendante à la nature et immanente à elle. Le rejet de la théorie positiviste par les jusnaturalistes (et inversement) trouve son origine dans cette croyance que l'on a ou que l'on a pas, sachant que « ni celui qui a cette croyance, ni celui qui en est dépourvu, ne peut être persuadé des arguments rationnels opposés »[2662]. Certes, Kelsen reconnaît que certains jusnaturalistes, tout en ayant cette croyance en une déité juste, estiment que la validité du droit ne dépend pas d'elle. Mais il s'agit là chez eux d'une contradiction interne dans la mesure où toute théorie du droit naturel a nécessairement pour lui un caractère métaphysico-théologique.

973. Kelsen refuse de ranger Aristote parmi les jusnaturalistes. Dans la discussion du colloque qui suit l'intervention de Voegelin, il rappelle la position qu'il avait soutenue la veille dans sa propre intervention : « la doctrine d'un droit naturel muable » d'Aristote qui « est une fois encore redevenue très à la mode », « conduit à abandonner l'idée de droit naturel » car « aussitôt que l'on affirme que le droit naturel est muable, on abandonne l'idée originelle du droit naturel qui est d'être un droit éternel et immuable »[2663]. En outre, puisque l'élément théologico-métaphysique – en tant que

[2661] Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 114.
[2662] *Idem*.
[2663] Hans Kelsen, « Natural Law in Political Theory. Excerpts from the Discussion » (1963), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 115.

présupposition sous-jacente à toute théorie jusnaturaliste – n'est pas explicitement présent au sein de la philosophie aristotélicienne, il est impossible de le qualifier de jusnaturaliste.

974. Rappelons que pour Kelsen, le point commun à toutes les théories du droit naturel, aussi différentes qu'elles puissent paraître au premier abord, c'est que la validité des normes ne résulte pas d'actes humains de volonté et que, par voie de conséquence, les valeurs qu'elles renferment ne sont pas arbitraires, subjectives ou relatives. Elles font toutes émerger la validité des normes juridiques de la nature en général ou de la nature humaine en particulier (souvent appelée loi de la raison), si bien que les valeurs qu'elles renferment sont réputées être inhérentes à la nature, soit l'idée d'un devoir-être immanent à l'être. Or, si la nature apparaît comme l'autorité qui pose les normes, cela suppose qu'il existe une volonté immanente à la nature et indépendante de celle des hommes. Une telle « volonté dans la nature » nous dit Kelsen est « soit une superstition animiste, soit elle est la volonté d'un Dieu dans la nature qui a créé l'immanence d'une valeur divine dans la réalité »[2664]. La croyance en Dieu, même si elle est parfois dissimulée ou minimisée par les jusnaturalistes, lui apparaît être consubstantielle à toute théorie du droit naturel. Aussi bien dans le livre de la Genèse que dans les théories modernes du droit naturel, il constate qu'en Dieu « savoir et vouloir ne font qu'un » puisque Dieu *sait* ce qu'est le bien et le mal et *souhaite* que soit réalisé le premier et évité le second, de sorte que « Sa volonté [est] implicite à Sa connaissance »[2665].

975. Pourtant, Kelsen ne peut s'empêcher de rappeler à son auditoire essentiellement composé de jusnaturalistes, qu'aucun passage d'un énoncé descriptif à un énoncé prescriptif (ou inversement) n'est pour lui possible en raison de l'indépassable dualisme entre le *Sein* et le *Sollen* : « Du fait que quelque chose existe, il ne peut pas découler que quelque chose doit être, et du fait que quelque chose doit être, il ne pas découler que quelque chose est »[2666]. En d'autres termes, de la réalité (*être*), on ne peut déduire aucune valeur (*devoir-être*), et d'une valeur (*devoir-être*), on ne peut déduire aucune réalité (*être*). Comme les normes juridiques sont le fruit d'un acte de volonté, elles ne peuvent contenir en elles que des valeurs subjectives et en aucune manière des valeurs objectives. Elles renvoient nécessairement à des valeurs subjectives et donc relatives puisqu'elles dépendent de la volonté de leur auteur et de ceux qui s'y soumettent. Kelsen concède qu'une telle position, selon laquelle les valeurs sont forcément subjectives et relatives, est difficile à accepter pour beaucoup de personnes, dans la mesure où elle ne permet pas de satisfaire le besoin d'apporter une justification à nos comportements. Et c'est justement ce besoin de justifier nos comportements qui pousse les jusnaturalistes à se débarrasser du dualisme « que notre pensée logique et rationnelle nous impose », à sortir « du domaine de la réalité empirique » et à avoir « recours à un domaine transcendant, métaphysique, dans lequel il est possible d'avoir une volonté qui est aussi une pensée,

[2664] Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 118.
[2665] *Ibid*, p. 119.
[2666] *Ibid*, p. 116.

un « devoir-être » qui est aussi un « être », […] un droit qui est aussi justice et vérité »[2667]. Dès lors, pour Kelsen, la doctrine du droit naturel conduit irrémissiblement à « l'ascension de l'homme à Dieu, de la science ou de la philosophie à la théologie »[2668].

976. Or, si l'entéléchie aristotélicienne correspond à la « fin objective » qui par nature est comme elle doit-être, c'est-à-dire « bonne », elle rend alors possible l'état de parfait accomplissement de l'être. Mais, à la différence de Platon, il ne fait pas de cette « fin objective » une Idée transcendante mais une Idée immanente, ce qui le conduit à identifier « droit positif » et « droit naturel » et à rendre en conséquence caduque toute évaluation du premier par rapport au second. En cela, il est impossible pour Kelsen de comprendre la philosophie d'Aristote comme étant « une doctrine authentique du droit naturel »[2669]. Si la théorie aristotélicienne de l'entéléchie a par la suite conduit aux théories du droit naturel, elle n'en est pas une elle-même, tout comme elle ne peut pas être considérée comme son fondement et Aristote son fondateur[2670].

977. Comme nous l'avons précédemment montré, Voegelin refuse également de faire d'Aristote un jusnaturaliste car pour lui les théories du droit naturel ne sont pas en mesure d'exprimer, comme la philosophie aristotélicienne le permettait, le symbole de l'expérience noétique de l'action humaine juste. Bref, il reproche aux théories du droit naturel de s'être coupées de l'expérience spirituelle en postulant de manière abstraite et déconnectée de la réalité transcendante un corpus de normes à prétention de validité éternelle et immuable[2671]. On comprend alors que si Voegelin refuse de le qualifier de jusnaturaliste, ce n'est pas en raison de l'absence de croyance en une déité juste comme chez Kelsen, mais parce que les théories du droit naturel se seraient, par leur dogmatisation, isolées de l'expérience de la transcendance. Elles-mêmes auraient été atteintes par le processus de sécularisation ou d'immanentisation de la transcendance à partir duquel Voegelin pense pouvoir expliquer tous les maux de la modernité. Toute sa vie, Voegelin a dénoncé le dévoiement du travail des philosophes et des juristes modernes qui ne sont plus capables d'expérimenter la transcendance comme il était encore possible de le faire à l'époque de l'Antiquité et du Moyen-Age.

978. À la différence de Voegelin, Kelsen ne conteste pas du tout la qualité de théories « authentiques » aux conceptions jusnaturalistes modernes. Certes, il reconnaît qu'il y eut des tentatives pour émanciper la théorie du droit naturel de ses fondations théologico-métaphysiques, comme ce fut le cas par exemple de Grotius, mais celles-ci se sont toutes avérées vaines. Kelsen

---

2667 *Ibid*, p. 117.
2668 *Idem*.
2669 *Ibid*, p. 129.
2670 *Ibid*, p. 122.
2671 Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 140.

maintient l'idée que sans croyance en Dieu, il est impossible de prétendre qu'il existe un droit juste immanent au sein même de la nature[2672]. De même, il atteste (et déplore) l'existence d'une renaissance du droit naturel au XXe siècle. Après avoir été dominante aux XVIIe et XVIIIe siècles, la théorie du droit naturel était tombée dans le discrédit au XIXe siècle, mais elle a refait son apparition au XXe siècle en compagnie de la spéculation religieuse et métaphysique et en réaction au nazisme, au fascisme et surtout au communisme[2673]. Kelsen y repère l'influence du stoïcisme et de Cicéron, qui avait déjà joué un rôle important sur la doctrine patristique du droit naturel, en ce que ces théories jusnaturalistes d'après-guerre ont elles aussi une origine métaphysico-religieuse[2674].

979. En somme, si pour Kelsen, la philosophie aristotélicienne est une théorie du droit naturel inauthentique en raison de l'absence de croyance explicite en un fondement transcendant ; pour Voegelin, on pourrait dire que ce sont les théories modernes du droit naturel qui sont inauthentiques dans la mesure où elles ont perdu de vue l'expérience antique de la transcendance, tout particulièrement la « vertu existentielle » d'Aristote, à savoir la *phronesis*, par laquelle l'ordre divin du cosmos atteint sa vérité dans le domaine humain[2675].

ii. *Aristote tiré vers la transcendance*

980. Les approches de Kelsen et Voegelin connaissent un autre point de convergence accidentel. Tous les deux tirent Aristote vers la transcendance. L'intervention de Kelsen tend à tirer Aristote vers Thomas d'Aquin, et celle de Voegelin tend à le tirer vers Platon. Evidemment, Kelsen le fait dans l'intention de discréditer la pertinence scientifique de la philosophie aristotélicienne, tandis que Voegelin cherche par ce biais à la réhabiliter.

981. Même si Kelsen dénie la qualité de théorie du droit naturel à la philosophie d'Aristote, il affirme par ailleurs que cela ne signifie pas pour autant qu'elle ne « présuppose pas consciemment ou inconsciemment, explicitement ou implicitement, une conception du monde théologique »[2676]. A travers cette formule alambiquée, Kelsen cherche à démontrer le caractère théologique que contiendrait secrètement la philosophie aristotélicienne. Comme il sait que son interprétation ne fait pas l'unanimité parmi les spécialistes d'Aristote, il multiplie les citations à l'appui de sa lecture : que ce soit dans *La Métaphysique*, dans *Du ciel*, dans l'*Ethique à Nicomaque*, dans l'*Ethique à Eudème* ou dans le traité *De la génération et de la corruption*, il repère une interprétation théologique du monde

[2672] Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 142.
[2673] *Ibid*, p. 141.
[2674] *Ibid*, p. 141-142.
[2675] Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *art. cit.*, p. 156.
[2676] Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 120. Pour une formulation similaire de cette idée voir : Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 84.

implicite « liée à la supposition que Dieu ne doit pas seulement être transcendant au monde, mais aussi immanent à lui »[2677]. Bref, ce que cherche à montrer Kelsen, c'est que l'immanence de Dieu dans le monde qu'on trouve chez Aristote – et qu'il repère aussi chez Goethe sous forme poétique – « n'est en aucun cas spécifique seulement au panthéisme »[2678]. Il va même plus loin en affirmant que la présupposition d'une immanence divine est inévitable même dans la théologie catholique, comme le reconnaît par exemple le théologien catholique Walter Brugger : « la vraie immanence du monde en Dieu et de Dieu dans le monde ne disparaît pas avec la transcendance de Dieu »[2679]. La croyance aristotélicienne en une immanence divine impliquerait alors nécessairement selon lui la croyance inconsciente sinon inavouée en une autorité divine transcendante.

982. En faisant de la fin immanente à la nature, une fin posée par la volonté de Dieu, c'est-à-dire en considérant que « le bien dans la nature est la volonté bonne de Dieu »[2680], la théorie aristotélicienne présenterait selon Kelsen une contradiction interne qui se matérialise dans son concept dual de la raison à la fois « théorique » et « pratique », soit l'idée d'une raison qui à la fois « pense » et « veut », « réfléchit » et « commande ». Or, pour lui, « seule une raison divine peut être [tout] cela, ou une raison divine dans l'homme »[2681].

983. En vérité, Kelsen a tendance à interpréter systématiquement les écrits politiques et éthiques d'Aristote à partir de sa métaphysique et à le tirer vers la transcendance en vue de le discréditer. Cela transparait dans son article de 1937, dans lequel il adopte une surprenante approche historiciste ; dans son article de 1957 où il dénonce en logicien l'incohérence de la doctrine aristotélicienne de la justice ; ou dans son intervention au colloque de 1963 qui contient sensiblement les mêmes arguments que ceux qu'on trouve dans sa *Théorie générale des normes* (1979).

984. Dans un article relativement ancien intitulé « la philosophie d'Aristote et la politique helléno-macédonienne » (1937), Kelsen donne une lecture très critique d'Aristote et cherche à expliquer sa théorie politique à partir de son contexte historique. Il adopte donc une approche historiciste selon laquelle Aristote justifierait « métaphysiquement » la monarchie macédonienne dans ses écrits politiques – et sans pour autant que cela n'apparaisse explicitement – en raison de sa proximité historique avec elle. Son séjour chez un prince d'Assos, l'intimité de Philippe, l'enseignement donné à Alexandre, les fonctions diverses qu'occupait son père à la Cour de Philippe, ses connivences avec les nobles, en témoigneraient[2682]. Notons au passage qu'une telle

---

[2677] Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 120-121. Dans le même sens, voir aussi : Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 85.
[2678] *Ibid*, p. 121.
[2679] Walter Brugger, « Immanenz », *in Philosophisches Wörterbuch*, 4e édition, Freiburg, 1951, p. 162.
[2680] Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 121.
[2681] *Ibid*, p. 122.
[2682] Hans Kelsen, « The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy », *art. cit.*, p. 39 et 47.

méthode ne fait l'objet d'aucune justification ou explication de la part de Kelsen, ce qui est un peu surprenant le concernant et compte tenu de la longueur de cet article (64 pages). D'autant plus qu'une telle « méthode génétique », comme la nomme Sébastien de Benalcazar, paraît tout à fait discutable dans la mesure où elle consiste à « recourir à des considérations vaguement historiques appuyées sur une hypothèse extratextuelle »[2683]. Mais cette approche semble être proche du « contextualisme » préconisé par Skinner en histoire des idées, et l'interprétation que fait Kelsen d'Aristote pourrait peut-être être admise par Skinner de ce point de vue. Si Aristote n'a jamais explicitement écrit que, pour lui, c'est la monarchie macédonienne qui est la meilleure forme de gouvernement, c'est parce que la démocratie était à son point culminant à Athènes lorsqu'il y vivait[2684]. Ce serait la raison pour laquelle il défendrait la démocratie dans le livre III de ses *Politiques* (cf. supra), et que de façon plus générale, ses arguments en faveur de la monarchie et contre la démocratie auraient été très subtilement pondérés afin de ne pas heurter les sensibilités démocratiques de son temps[2685]. Ce passage de Kelsen semble s'inscrire dans le cadre des critiques que Michel Villey repérait (mais ne partageait pas) à l'égard de la philosophie aristotélicienne, considérée comme « plate et bourgeoisement conformiste », et à l'égard d'Aristote lui-même, souvent dépeint comme un « conservateur » qui n'a jamais essayé de « dépasser les institutions de son temps »[2686].

985. Kelsen met donc en relation les écrits éthiques et politiques d'Aristote avec sa métaphysique qui en serait le fil conducteur secret. Il insiste sur l'influence persistante de Platon dans la pensée d'Aristote, en particulier au sujet de l'existence d'un Dieu transcendant coïncidant avec la valeur absolue et avec l'Idée platonicienne du Bien[2687]. Le premier moteur immobile d'Aristote lui paraît être en même temps la perfection et la valeur suprême : l'ontologie aristotélicienne serait donc une axiologie au sens où elle « est en vérité une doctrine de la valeur – une doctrine de la valeur absolue, c'est-à-dire une théologie »[2688]. Il interprète donc la *Métaphysique* comme étant de caractère monothéiste quand bien même Aristote envisageait aussi le polythéisme dans son texte, en évoquant par exemple l'existence de plusieurs moteurs immobiles (mais cela n'est là pour Kelsen qu'une concession qu'Aristote a été obligé de faire car la religion d'Etat était à cette époque le polythéisme)[2689].

986. En plus de toutes ces « considérations vaguement historiques », Kelsen n'a aucun mal à établir que pour Aristote c'est la monarchie qui est la meilleure forme de gouvernement et non la

---

2683 Sébastien de Benalcazar, « Kelsen et l'approche historiciste du droit naturel classique », *in Droits*, Volume 48, PUF, 2009, p. 223.
2684 Hans Kelsen, « The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy » (1937), *art. cit.*, p. 18.
2685 *Ibid*, p. 34.
2686 Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (1968), *op. cit.*, p. 98.
2687 Hans Kelsen, « The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy » (1937), *art. cit.*, p. 2.
2688 *Ibid*, p. 4.
2689 *Ibid*, 4-5-6.

démocratie, dans la mesure où existe pour lui un lien indéfectible entre régime autocratique et absolutisme des valeurs, ou pour reprendre les termes de cet article, entre « le dogme monothéiste » et la « monarchie »[2690]. Il y aurait donc une homologie entre le théologique et le politique. En somme, tout comme il y a un seul Dieu, il faut qu'il y ait un seul gouvernant dans la cité. Cette lecture peut faire, et a d'ailleurs fait, l'objet de critiques sévères. Sébastien de Benalcazar a, par exemple, remis en cause « le prétendu fondement métaphysique de l'éthique »[2691] affirmé par Kelsen. Il est vrai que Kelsen fait une lecture binaire ou dualiste qui tend à simplifier Aristote à l'excès en opposant la pensée à la volonté, la vie contemplative à la vie active, les vertus intellectuelles aux vertus morales, l'autocratie (la monarchie) à la démocratie, l'absolutisme des valeurs au relativisme, etc.

987. Dans son article sur « la doctrine de la justice d'Aristote » (1957), Kelsen insiste toujours sur les éléments métaphysiques que renfermeraient secrètement *L'Ethique à Nicomaque* et *Les Politiques*. Le principal problème, souligne Kelsen, c'est que le dualisme entre l'être et le devoir-être n'est pas pris en compte par Aristote puisque le concept de Dieu apparaît être chez lui à la fois la première cause et la fin ultime. Dès lors, les éléments métaphysiques ou théologiques de sa doctrine semblent à ses yeux nettement prévaloir sur les éléments rationalistes. Kelsen va même jusqu'à affirmer que « son ontologie implique une théologie monothéiste »[2692]. Il observe chez Aristote « une tendance claire à personnifier » le premier moteur immobile (Dieu) et à l'identifier avec le bien absolu[2693]. Mais si Dieu est le bien absolu comme le prétend Aristote, Kelsen observe que jamais il n'explique quel est le contenu de ce bien absolu et qu'à chaque fois, il élimine les réponses par des « tautologies creuses », comme « le bien est le bien »[2694], ou « si vous êtes vertueux, vous êtes vertueux »[2695]. De même, Kelsen estime que sa théorie de la médiété (*mesotes*) ne répond à aucune question éthique puisqu'elle aboutit elle aussi à une tautologie selon laquelle : « si quelque chose est correct ce n'est pas dans l'excès ou dans le manque – ou en d'autres termes, qu'une vertu n'est pas un vice, qu'un bien n'est pas un mal, que le vrai n'est pas faux »[2696]. Or, pour Kelsen, la fonction des tautologies est avant tout de justifier l'ordre social établi, et c'est ce qu'il constate chez Aristote dont l'éthique « justifie la moralité positive et le droit positif »[2697], comme en témoignent sa théorie de la médiété mais aussi sa justice distributive (égalité proportionnelle)[2698] et sa justice correctrice (égalité arithmétique)[2699]. Bref, la doctrine de la justice d'Aristote est pour lui à la fois *creuse*, dans la mesure où rien n'est dit sur le contenu juste du droit, et *dangereuse* par son recours

[2690] *Ibid*, note 13, p. 7.
[2691] Sébastien de Benalcazar, « Kelsen et l'approche historiciste du droit naturel classique », *art. cit.*, p. 228.
[2692] Hans Kelsen, « Aristotle's Doctrine of Justice », *in What is Justice ? Justice, Law*(1957), *op. cit.*, p. 113.
[2693] *Ibid*, p. 112.
[2694] *Idem*.
[2695] *Ibid*, p. 115.
[2696] *Ibid*, p. 124.
[2697] *Ibid*, p. 125.
[2698] *Ibid*, p. 128.
[2699] *Ibid*, p. 131.

fréquent aux tautologies qui peuvent très facilement être mises au service de n'importe quelle idéologie.

988. En outre, même s'il refuse de qualifier Aristote de jusnaturaliste, il est conduit à admettre dans son intervention lors du colloque salzbourgeois que c'est grâce à lui que Thomas d'Aquin a pu développer « une théorie du droit naturel, dont le caractère théologique est clair et sans ambiguïté »[2700]. Dans sa *Summa contra Gentiles* et sa *Summa theologica*, Kelsen observe que Thomas d'Aquin reprend l'entéléchie aristotélicienne tout en la théologisant puisqu'elle devient « le travail de Dieu »[2701]. Thomas d'Aquin aurait ainsi rendu *explicite* la croyance *implicite* d'Aristote en un Dieu transcendant, ou pour le dire autrement, aurait « transplanté » la doctrine d'Aristote de l'ordre naturel dans la foi chrétienne[2702]. Dans sa *Théorie générale des normes*, il écrit même que « le jusnaturalisme de Thomas d'Aquin repose sur ce fondement aristotélicien et il rend entièrement manifeste le caractère théologique de cette doctrine »[2703]. Kelsen montre par exemple que Thomas d'Aquin aurait révélé au grand jour le caractère théologique du concept aristotélicien de « raison pratique » en le faisant dériver ultimement de Dieu : « le droit naturel procède directement de la raison humaine en tant que raison pratique ; mais cela est possible seulement parce que et dans la mesure où cette raison humaine participe de la raison divine […]. L'autorité du droit naturel est ultimement l'autorité de Dieu »[2704].

989. Si pour Thomas d'Aquin la nature (ce qui est) tend vers le bien (ce qui doit être), c'est parce qu'il s'agit du commandement de Dieu. En prenant ainsi pour équivalents les mots « nature » et « bien », Kelsen note que tout « ce qui est et ce qui doit être coïncident »[2705]. Il retrouve donc sans surprise chez Thomas d'Aquin (et Augustin) la négation du dualisme *Sein/Sollen* que portait en creux la philosophie aristotélicienne. C'est même pour lui le trait typique de toutes les conceptions jusnaturalistes que d'avoir une telle fondation métaphysico-théologique, au sens où « sans droit éternel divin, il ne peut pas y avoir de droit naturel »[2706]. Ainsi, et à la différence de la théorie aristotélicienne, Kelsen voit chez Thomas d'Aquin une « théorie du droit naturel authentique »[2707] capable de disqualifier le droit positif s'il entre en contradiction avec le droit naturel, même s'il remarque par ailleurs que traditionnellement la théorie du droit naturel a un « caractère conservateur » qui vise davantage à justifier le droit positif existant[2708].

2700 *Ibid*, p. 136.
2701 *Ibid*, p. 137.
2702 Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (1968), *op. cit.*, p. 156.
2703 Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 88.
2704 Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 138.
2705 *Ibid*, p. 137.
2706 Frederick Copleston, *Aquinas. An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker*, Penguin Philosophy, 1956, p. 214, *in* Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, note 20, p. 151.
2707 Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *art. cit.*, p. 138.
2708 *Ibid*, note 21, p. 151.

990. En procédant à une telle lecture rétrospective d'Aristote à partir de Thomas d'Aquin, aussi discutable qu'elle puisse paraître, Kelsen semble penser que, si la philosophie aristotélicienne ne peut pas être considérée en tant que telle comme une théorie du droit naturel *explicite*, elle en contient *implicitement* la caractéristique fondamentale : la croyance en une déité juste, au sens où la transcendance se retrouverait nécessairement impliquée au sein de sa philosophie immanentiste ou réaliste, si bien qu'il fut facile pour Thomas d'Aquin de la transposer ensuite à la théologie chrétienne.

991. Bien qu'avec des intentions très différentes, la lecture de Voegelin aboutit globalement au même résultat dans la mesure où il retient avant tout, chez Aristote, l'idée que l'âme est ouverte à une dimension de transcendance, qui sans être pleinement accessible par l'homme durant sa vie sur terre, lui permet de fixer un sens à ses actions et donc de créer de l'ordre. *A contrario*, le désordre de la modernité résulterait de la révolte de l'homme contre sa nature (celle d'être en tension avec la transcendance). Cette révolte se traduirait par la croyance de l'homme moderne en la possibilité de transfigurer sa nature en réalisant dans l'immanence et par des moyens immanents (comme la technique et la science) une fin supposée transcendante, mais qui n'est en réalité qu'*hubris*.

992. Voegelin a donc tendance, non seulement dans son intervention lors du colloque de 1963, mais de manière relativement fréquente à partir des années 1940, à « tirer Aristote vers Platon », c'est-à-dire à le tirer vers la transcendance. Il n'hésite pas non plus à les tirer tous les deux vers la Révélation. C'est notamment ce qui sépare le plus nettement l'approche straussienne et celle de Voegelin puisqu'à la différence de ce dernier, Strauss ne croit pas en la possibilité de synthétiser l'une et l'autre (la Raison antique et la Révélation chrétienne, la philosophie politique et la foi). En un mot, Strauss estime qu'il faut nécessairement choisir entre Athènes et Jérusalem (et choisit les Grecs) alors que pour Voegelin la « philosophie et le christianisme ne sont pas des alternatives » dans la mesure où la « vérité dans l'histoire » ne se révèle pas d'une seule et unique manière[2709]. Cette différence apparaît de façon éclatante dans leur correspondance. Strauss écrit dans une lettre du 24 novembre 1942 qu'il est impossible « de fonder la science sur la foi religieuse » et qu'il faut au contraire la refonder dans la science platonico-aristotélicienne[2710]. Voegelin lui répond le 9 décembre 1942 qu'Aristote est selon lui un « intellectuel mystique » et que la philosophie et le christianisme constituent les étapes successives d'un même processus de différenciation. Il ajoute que le christianisme représente à ses yeux une étape plus avancée « en direction de l'universalisation de l'image de l'homme », si bien que l'anthropologie chrétienne lui semble être supérieure à

[2709] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Thomas Molnar le 11 décembre 1970 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 690.

[2710] Leo Strauss, « Lettre de Strauss à Voegelin du 24 novembre 1942 », *in Leo Strauss-Eric Voegelin. Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique, op. cit.*, p. 35.

l'anthropologie hellénique[2711]. Le 20 décembre 1942, Strauss lui fait savoir que son interprétation ne lui paraît pas exacte, « mais [qu']elle est tellement supérieure à pratiquement tout ce qu'on peut lire sur Platon et Aristote, qu['il] accepterai[t] volontiers qu'elle soit présentée au public américain »[2712]. Dans une lettre du 25 février 1951, Leo Strauss précise son désaccord, ce qui permet de mieux cerner encore le positionnement de Voegelin : « toute synthèse est en fait un choix soit en faveur de Jérusalem soit en faveur d'Athènes. Vous parlez du fondement religieux de la philosophie classique [dans une lettre du 21 février 1951[2713]]. Je ne le ferai pas, tout simplement parce qu'il n'existe pas de terme grec pour dire « religion » »[2714].

993. Dès lors, Voegelin offre une interprétation théologique de la philosophie antique qui consiste, pour ce qui nous intéresse, à tirer Aristote vers la transcendance platonicienne. A titre d'illustration, Il affirmait on ne peut plus clairement lors d'un colloque au sujet de « L'Occident et le sens de la société industrielle » organisé à Rheinfelden en septembre 1959 et auquel participèrent entre autres Michael Polanyi et Raymond Aron : « Je m'en tiendrai à un point essentiel qui est négligé de nos jours. Platon et Aristote suggèrent l'idée que la nature de l'homme s'épanouit pleinement si elle actualise la participation à l'être transcendant. L'homme est une créature qui participe au *Nous* transcendant, au *Logos* transcendant. Dans la mesure où cette participation est cultivée, l'homme mène une vie de raison. Sinon, s'il commence à émettre des idées sans cultiver cette participation au Logos transcendant, sa conception de l'ordre de l'être se trouvera faussée car l'ordre total de l'être est formé par sa réalisation avec l'être transcendant et si l'on décapite celle-ci, il en résultera une conception désordonnée de la position de l'homme dans le monde. Dès lors, toutes les opinions exprimées par ceux qui maintiennent que l'homme n'a pas besoin, en ce qui le concerne, de la participation dans une réalité transcendance – c'est-à-dire, les immanentistes ou les sécularistes, pour employer des termes contemporains – tombent dans la catégorie de *doxa* ou *opinion* au sens péjoratif du terme. Les « immanentistes » ou « sécularistes » sont en fait des esprits désorganisés qui sont incapables de concevoir […] que le plein épanouissement de la nature humaine se trouve lui-même dans la recherche de la transcendance. Dans l'antiquité classique, la nature humaine était définie par l'ouverture de l'homme à l'être transcendant, ou, pour employer un terme bergsonien, par l'ouverture de l'âme à la transcendance »[2715].

994. Dans le troisième volume de *Order and History*, l'alignement d'Aristote sur Platon est également visible, même si l'on comprend très vite que davantage de crédit est accordé à Platon

---

[2711] Eric Voegelin, « Lettre de Voegelin à Strauss du 9 décembre 1942 », *Ibid*, p. 38.
[2712] Leo Strauss, « Lettre de Strauss à Voegelin du 20 décembre 1942 », *Ibid*, p. 39.
[2713] Voegelin s'adressant à Strauss : « J'ai l'impression que vous vous êtes éloigné d'une compréhension de la fondation prophétique (religieuse) de la philosophie (à laquelle j'adhèrerai bien volontiers) », *in* Eric Voegelin, « Lettre de Voegelin à Strauss, du 21 février 1951 », *Ibid*, p. 107.
[2714] Leo Strauss, « Lettre de Strauss à Voegelin du 25 février 1951 », *Ibid*, p. 108.
[2715] Eric Voegelin, « The West and the Meaning of Industrial Society. Excerpts from the Discussion » (1959), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 100-101.

qui, d'une certaine manière, avait le mérite d'être à ses yeux, plus proche de la Révélation qu'Aristote. Il reproche en effet à Aristote de ne pas avoir lancé le même appel que Platon « à la soumission au gouvernement théocratique de la vérité incarnée »[2716]. En fait, Voegelin estime que l'immanentisme d'Aristote est une forme de « réduction intellectuelle »[2717] voire de « déraillement »[2718] par rapport à l'Idée platonicienne de la transcendance. Aristote a en effet réduit l'idée de transcendance platonicienne à un critère d'évaluation du droit positif parmi d'autres. Ayant pris conscience de la diversité de la réalité politique, il s'est refusé à évaluer, à partir d'un unique Bien transcendant, les données empiriques dont il a fait l'inventaire. Pour lui, chaque cité poursuit une fin immanente, une fin qui lui est propre et qui ne peut être évaluée qu'à partir de critères internes. Toutefois, même si Aristote a opéré une « transformation curieuse de l'expérience de transcendance » qu'on trouve chez Platon, Voegelin soutient « qu'il n'a jamais répudié les expériences dans lesquelles la notion d'un royaume des idées prend sa source, ni n'a abandonné l'ordre de l'être qui s'était manifesté dans les expériences des philosophes depuis Héraclite, Parménide et Xénophane »[2719]. Comme le note Dante Germino, Voegelin a mis un point d'honneur à insister sur l'« élément théocentrique de l'anthropologie aristotélicienne », mais cet élément a été ignoré par les commentateurs avec pour conséquence de déformer Aristote au point d'en faire un intellectuel laïc[2720].

995. En somme, aussi bien Platon que Aristote sont pour Voegelin des *philosophes* au sens plein du terme et ne doivent pas être opposés l'un à l'autre comme on le fait parfois de façon caricaturale[2721]. Certes, il y a une différence de méthode entre les deux, mais il ne s'agit pas d'une opposition entre un philosophe qui explorerait les expériences fondamentales de l'âme (Platon) et un philodoxe qui construirait des systèmes (Aristote)[2722]. Il semble donc possible de souscrire à l'analyse de Thierry Gontier selon laquelle Voegelin tend « à réévaluer la pensée politique d'Aristote pour y voir une autre expression d'une expérience de transcendance qui reste, au fond, la même que celle de Platon »[2723].

2716 Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 449-450.

2717 *Ibid*, p. 356.

2718 *Ibid*, p. 357.

2719 *Ibid*, p. 356. Plus explicitement encore, dans une lettre adressée à Leo Strauss le 4 décembre 1950, Voegelin écrit : « En ce qui concerne la « seconde thèse » de votre lettre, à savoir, que la philosophie est radicalement indépendante de la foi, nous en discuterons à Chicago. Pour l'instant, je ne vois pas comment vous arrivez à contourner le fait historique du commencement de la philosophie, à savoir la foi dont témoignent Xénophane, Héraclite et Parménide », *in L. Strauss – E. Voegelin. Correspondance 1934-1964. Foi et philosophie politique*, *op. cit.*, p. 104.

2720 Dante Germino, « Eric Voegelin's Contribution to Contemporary Political Theory », *art. cit.*, p. 386.

2721 À partir du tableau de Raphaël, il est courant d'opposer d'un côté, Platon, les yeux tournés vers le ciel des idées, et de l'autre, Aristote, qui regarde la terre et réhabilite l'expérience sensible. Voir : Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (1968), *op. cit.*, p. 78.

2722 Thierry Gontier, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 50. Voir aussi ce qu'écrivait Voegelin à Leo Strauss : « Aristote, pour autant que je sache, n'avait lui-même conçu aucun système, ce sont ses commentateurs qui l'ont systématisé », *in* Eric Voegelin, « Lettre adressée à Leo Strauss le 4 décembre 1950 », *in L. Strauss – E. Voegelin. Correspondance 1934-1964. Foi et philosophie politique*, *op. cit.*, p. 103.

2723 Thierry Gontier, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Platon et Aristote* (1957), *op. cit.*, p. 51.

2°) L'éclatante divergence de leurs approches lors de la discussion du colloque de 1963

996. La discussion du colloque de 1963 confirme le caractère purement accidentel de leur concorde au sujet d'Aristote. Leur confrontation concerne d'abord le « statut ontologique » du droit naturel. Voegelin formule la question de la manière suivante : « quel est l'être (*das Sein*) dont l'obligation (*das Sollen*) provient ? »[2724]. A cette question, il estime que la philosophie classique a déjà répondu : l'obligation (le devoir-être) provient de l'être humain, de sa nature humaine, qui peut tout à fait être connue, encore faudrait-il le vouloir[2725]. Qui est alors en mesure de vouloir et de connaitre cette nature humaine, et par là-même, les obligations (le devoir-être) qui en proviendraient ? Sans surprise, Voegelin répond qu'il s'agit du *spoudaios*. Par sa volonté de réaliser ce qui doit être selon la nature, le *spoudaios* serait capable de connaître la nature humaine et les obligations qui en découlent[2726]. Mais le *spoudaios* aristotélicien n'est pas un cas historique isolé. Voegelin met sur le même pied d'égalité le Christ qui, lui aussi, aurait accédé à cette connaissance. Ce serait donc grâce à des personnes comme le *spoudaios* aristotélicien et le Christ que nous serions en mesure de découvrir « ce qui *doit être voulu* »[2727]. En cela, le devoir-être « est présent [pour Voegelin] en tant que volonté d'un être humain représentatif »[2728]. Le devoir-être se trouve ainsi contenu dans l'être, puis révélé par des personnes exceptionnelles, en l'occurrence le *spoudaios* et le Christ, qui ont su, en se rendant perméables au mouvement cosmique et divin de l'être, devenir des « êtres humains représentatifs ».

997. À cela, Kelsen répond que s'il est également convaincu que le devoir-être « est aussi un type d'être », au sens où des obligations existent bien présentement, il s'agit d'un être *idéal* tout à fait différent de l'être du fait naturel[2729]. Kelsen réfute en l'occurrence l'idée de Voegelin selon laquelle cet être (qu'est le devoir-être) corresponde à la volonté d'un être représentatif. Il y a là pour Kelsen une « erreur logique »[2730] : il ne faut pas confondre un acte ou une volonté (être naturel) avec le sens de cet acte ou de cette volonté (être idéal). « L'être de cet acte est un être naturel que je peux voir, écouter et toucher ; mais je ne peux pas voir, écouter ou sentir le sens d'un acte »[2731]. Il dit alors souscrire à la distinction husserlienne entre l'être naturel et l'être idéal et regrette qu'elle soit aussi souvent ignorée, conduisant irrémédiablement à l'erreur commise ici par Voegelin.

[2724] Eric Voegelin, « Natural Law in Political Theory. Excerpts from the Discussion » (1963), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.,* p. 112.
[2725] *Idem*.
[2726] *Ibid*, p. 113.
[2727] *Idem*.
[2728] *Idem*.
[2729] Hans Kelsen, *Ibid*, p. 113.
[2730] *Idem*.
[2731] *Idem*.

998. Mais son ancien élève n'accepte pas vraiment la critique et estime avoir été mal compris[2732]. Kelsen n'aurait pas pris en compte son idée de représentation, c'est-à-dire la dimension représentative de ces êtres exceptionnels (le *spoudaios* et le Christ) sans laquelle leurs obligations n'auraient aucun caractère de vérité. *A contrario*, les obligations des sophistes lui apparaissent être inévitablement fausses dans la mesure où ils ne sont pas des êtres représentatifs au sens aristotélicien, c'est-à-dire des *spoudaios*. Voegelin explique ainsi à Kelsen que : « Certains êtres humains, comme par exemple ceux qui ont réceptionné la révélation, mais aussi les êtres humains qui existent dans l'ouverture philosophique au divin, deviennent représentatifs en vertu d'une telle ouverture de leur être à la transcendance »[2733].

999. Hormis une brève confirmation de la remarque du professeur Friedrich August Von der Heydte selon laquelle l'idée de représentation de Voegelin implique un « jugement de valeur »[2734], Kelsen ne répond pas vraiment à son ancien doctorant. Peut-être d'ailleurs ne le souhaitait-il pas, tant son concept de représentation lui paraissait aberrant, et dans la mesure où il lui avait déjà fait savoir, une dizaine d'années plus tôt, au moment de l'envoi de sa réplique à la *New Science of Politics*, ce qu'il en pensait. Kelsen y avait montré, entre autres, que le type de représentation défendu par Voegelin, correspondait en réalité à une conception théocratique et autocratique dangereuse pour la démocratie et la science (voir *infra*). Ainsi, même si Kelsen reste parfois silencieux lors de cette discussion, il semble assez facile d'imaginer ce qu'il en pensait lorsqu'il assistait par exemple aux échanges entre Eberhard Welty[2735] et Voegelin : « l'être humain représentatif est seulement dans le Christ, le fils de Dieu incarné dans sa pleine perfection. Ou pourrait-il être trouvé ailleurs ? ». Ce à quoi Voegelin répondit : « Nulle part ! »[2736]. On peut deviner que Kelsen devait se sentir bien seul à de tels moments, entouré comme il l'était de jusnaturalistes, de théologiens ainsi que d'hommes d'Eglise.

1000. Une autre remarque de Voegelin peut être interprétée comme une critique adressée à Kelsen : « Parler de « valeurs » et de « jugements de valeur » n'est que l'expression de sottises idéologiques qui ont débuté au XIXe siècle et ont persisté jusqu'à aujourd'hui, bien qu'elles soient désormais en déclin »[2737]. Plutôt que la solution surannée du relativisme des valeurs et de la pluralité incommensurable des jugements de valeurs, dont Kelsen lui semble de toute évidence être l'un des derniers défenseurs, le philosophe devrait abandonner toute référence aux jugements de valeurs et s'intéresser, comme le faisait notamment Aristote, au vrai, au bon et au juste[2738]. Cette recherche

[2732] Eric Voegelin, *Ibid*, p. 114.
[2733] *Idem*.
[2734] Eric Voegelin et Friedrich August Von der Heydte, *Ibid*, p. 120.
[2735] Eberhard Welty (1902-1965), de confession catholique, était professeur d'éthique et de théologie morale à l'Université des Dominicains de Walberberg.
[2736] Eric Voegelin et Eberhard Welty, *Ibid*, p. 119.
[2737] Eric Voegelin, *Ibid*, p. 120.
[2738] *Idem*.

du vrai, du bon et du juste serait même une exigence « thérapeutique » face aux informations fausses, mauvaises et injustes qui inondent la modernité séculière. D'où l'importance, insiste-t-il, de débattre quotidiennement avec les jeunes gens qui ont été formés d'une manière séculière, pour que, lorsqu'on leur explique un problème philosophique, ils ne croient plus systématiquement que l'on veuille les convertir au christianisme[2739].

1001. La conversation entre Kelsen et Voegelin reprend à la suite de l'intervention du prêtre et philosophe, Albert Auer. Voegelin prend rapidement la parole afin de rappeler la distance qu'il souhaite maintenir entre son travail et les théories du droit naturel dont il ne veut surtout pas être considéré comme un représentant. Il revendique, en revanche, le fait d'être un chercheur en science politique, au sens où il s'intéresse aux ordres des sociétés historiques concrètes et à leur fondement ontologique. Contre les théoriciens du droit naturel qui, en raison de la « confusion spirituelle de notre époque », essayent de reconstruire le problème ontologique en ayant recours uniquement à Thomas d'Aquin ou à la philosophie classique, Voegelin invite à étudier des sociétés encore plus anciennes, comme les sociétés cosmologiques, où l'expression « droit naturel » était absente. Ces sociétés avaient en effet leurs propres structures de l'ordre, à la fois cosmique et social, comme par exemple la *maât* égyptienne, le *tao* chinois ou le *dharma* indien[2740]. Même si ces structures cosmologiques de l'ordre poursuivent la même intention que le droit naturel (créer de l'ordre et éviter le désordre), Voegelin considère qu'elles ne peuvent pas être subsumées sous la catégorie de « droit naturel ». Il s'oppose donc assez clairement à l'étroitesse des approches contemporaines, et par là-même à l'arrogance culturelle et à l'ethnocentrisme des jusnaturalistes occidentaux, focalisés principalement sur les philosophies antique et scolastique, et encourage au contraire un élargissement du champ de l'analyse dans le cadre d'une science politique qui développerait une « ontologie générale de l'ordre »[2741].

1002. Cette dernière correspond en définitive à sa philosophie de l'histoire des symboles – à la fois de l'ouverture et de la fermeture à la réalité transcendante – qui tient compte des différents degrés de différenciation qu'ont réalisés les sociétés au cours de l'histoire. Un tel traitement scientifique lui apparaît être le seul qui vaille à l'heure de l'internationalisation des relations politiques, étant par exemple d'une aide précieuse pour comprendre la raison pour laquelle le confucianisme chinois s'est montré davantage perméable à l'ordre communiste qu'à la conception chrétienne de l'ordre qu'on trouve en Occident, ou pourquoi les structures symboliques de l'ordre des cultures asiatiques résistent plus que les autres à la démocratisation[2742]. Kelsen rétorque que ce type de question est d'ordre psychologique et n'a vraiment pas sa place dans un travail scientifique, qu'il soit politique ou juridique. En attendant, Voegelin refuse que son travail de « différenciation

[2739] Eric Voegelin, *Ibid*, p. 121-122.
[2740] *Ibid*, p. 123.
[2741] *Ibid*, p. 124.
[2742] *Idem*.

des idées ontologiques » soit ainsi disqualifié par Kelsen et répond assez sèchement que « non, cela n'est pas une question d'ordre psychologique »[2743]. Kelsen remarque qu'en tout cas, avec une telle conception, « aucun chemin ne mène au problème de la justice du droit naturel »[2744]. À quoi Voegelin répond, non sans plaisir, que le vocabulaire juridique que Kelsen emploie est ethnocentrique. Il serait « devenu obsolète dans l'état actuel de la science, qui doit incorporer les civilisations asiatiques »[2745]. Voegelin veut dire que ce que Kelsen entend par « droit naturel » n'est qu'une manière parmi d'autres « de symboliser un retour au fondement de l'être »[2746] et ne doit surtout pas être pris pour argent comptant. Cela lui permet, par la même occasion, de se distancier des autres théoriciens du droit naturel.

1003. René Marcic, dans son intervention, reprend à son compte une partie du cadre structurel de la *Théorie pure du droit* et l'incorpore à sa théorie du droit naturel qui, comme nous l'avons vu précédemment, est fondée dans l'être, tout comme celle de Voegelin. Cette récupération de l'armature kelsénienne l'amène à identifier le droit naturel à la norme fondamentale, la norme fondamentale à la Constitution et à réutiliser la structure hiérarchique des normes[2747]. Hormis ce cadre structurel effectivement très kelsénien, Voegelin ne voit d'ailleurs pas grand-chose à lui reprocher, puisqu'après tout il s'agit d'une théorie du droit naturel fondée dans l'être transcendant. Toutefois, il observe qu'en faisant du droit naturel la norme fondamentale du droit positif, il adopte lui aussi une perspective ethnocentrique, qui ne tient compte que d'une « situation historique particulière dans laquelle le droit d'une société est construit comme un ordre gradué (*Stufenordnung*) de propositions juridiques qui culminent en un souverain créateur de droit (*Rechtssetzenden*). Cependant, pour les sociétés qui n'utilisent pas cette construction de la souveraineté, le problème de la norme fondamentale ne se pose pas »[2748]. Bref, la construction kelsénienne pour laquelle Marcic a opté ne se justifie pas si l'on décide de tenir compte, comme il le fait, des phénomènes juridiques européens antérieurs au XVIe siècle (avant Bodin) ou des phénomènes juridiques extra-européens.

1004. À ce stade de la discussion, Kelsen reprend la parole afin de rappeler la distinction ferme qu'il a toujours défendue entre le droit naturel et la norme fondamentale de sa *Théorie pure du droit*, en réponse notamment à la tentative de Marcic de les réunir. Dans sa théorie du droit positif, rappelle-t-il, aucun conflit entre l'ordre juridique positif et la norme fondamentale n'est possible. En revanche, le conflit est, non seulement possible mais aussi nécessaire dans son principe même, entre l'ordre juridique positif et le droit naturel. Un tel conflit est possible et même nécessaire

[2743] Eric Voegelin et Hans Kelsen, *Ibid*, p. 124.
[2744] Hans Kelsen, *Ibid*, p. 124.
[2745] Eric Voegelin, *Ibid*, p. 124.
[2746] Eric Voegelin, *Ibid*, p. 125.
[2747] René Marcic, *Ibid*, p. 127.
[2748] Eric Voegelin, *Ibid*, p. 129.

puisque le droit naturel sert d'étalon ou de critère d'évaluation pour l'ordre juridique positif. Si tel n'était pas le cas, si tout ordre juridique positif était juste au sens du droit naturel, « alors le droit naturel serait complètement superflu ! »[2749]. A cela, Marcic répond que la norme fondamentale du droit naturel qu'il a tenté d'élaborer n'est pas superflue, qu'elle ne se réduit pas, comme le sous-entend Kelsen, à la maxime « obéis aux autorités du souverain », mais tient compte du bien commun aristotélicien et de la dignité de la personne humaine[2750]. En désaccord avec les arguments avancés par Marcic, Kelsen répond que « du point de vue de la science juridique, le droit nazi est du droit. Nous pouvons le regretter, mais nous ne pouvons pas le nier »[2751]. En somme, Kelsen cherche à lui expliquer que l'on ne peut pas réserver l'appellation « droit » uniquement à ce que tel ou tel auteur estime être en accord avec le bien commun ou avec la dignité de la personne humaine[2752]. « Le droit de l'Union soviétique [lui dit-il] est du droit. Nous pouvons le détester comme nous pouvons détester un serpent vénéneux, mais nous ne pouvons pas nier qu'il existe »[2753]. Il est valide, par conséquent, c'est du droit. Kelsen ajoute que la « Constitution » ne peut selon lui être comprise que comme la *procédure* qui génère les normes juridiques : « La Constitution est la règle qui détermine comment les lois sont faites ; la Constitution règle la manière dont les décisions judiciaires sont rendues, la procédure dans laquelle les actes administratifs sont établis. La Constitution règle la confection du droit. C'est cela le concept de Constitution »[2754]. Voegelin s'oppose immédiatement à une telle définition formaliste du droit (et de la Constitution) à laquelle il manque, à ses yeux, la détermination de son statut ontologique[2755]. Kelsen ne lui répond pas vraiment, et préfère dire à quel point la théorie de Marcic lui apparait être de grande valeur. En intégrant certaines catégories de sa théorie pure du droit dans le cadre d'une théorie jusnaturaliste, Marcic aurait fait de cette dernière « une représentation extrêmement instructive et logique de la théorie du droit naturel »[2756]. Kelsen poursuit même en expliquant être « profondément ravi de voir que les catégories créées par la théorie pure du droit puissent aussi être appliquées du point de vue de la théorie du droit naturel », que ce qui compte après tout c'est l'analyse structurelle, « et Marcic a présenté l'analyse structurelle d'une manière exceptionnelle »[2757].

2749 Hans Kelsen, *Ibid*, p. 132.
2750 René Marcic, *Ibid*, p. 132-133.
2751 Hans Kelsen, *Ibid*, p. 133.
2752 Kelsen répondant à Marcic et Voegelin : « je voulais seulement dire que, si j'étais un théoricien du droit naturel, je me le reprocherais de la manière suivante : mon cher ami, ne soit pas si fier de ce à quoi tu as abouti. Si c'est ta tâche d'établir la validité du droit positif, alors tu peux bien sûr le faire, mais seulement de façon réduite ! Je, en tant que représentant de la théorie du droit naturel, peux démontrer pourquoi il est valide ! Non pas conditionnellement mais inconditionnellement ! Cela est un grand avantage ! Mais il y a bien sûr l'inconvénient selon lequel on doit alors supposer que le droit soviétique n'est pas du droit, que le droit nazi n'est pas du droit, que seulement ce que je tiens pour du droit est du droit », *Ibid*, p. 134-135.
2753 Hans Kelsen, *Ibid*, p. 133.
2754 *Idem*.
2755 Eric Voegelin, *Ibid*, p. 133.
2756 Hans Kelsen, *Ibid*, p. 133-134.
2757 Hans Kelsen, *Ibid*, p. 134.

1005. Le débat entre Kelsen et Voegelin traite en dernier lieu du droit international. Kelsen commence par rappeler que, pour lui, l'effectivité est une condition de la validité du droit international. Dès lors, si l'on estime qu'il manque d'effectivité, il faut en conclure, aussi regrettable que cela puisse paraître, qu'il n'existe pas de droit international valide. A cela, le juriste autrichien Gustav Kafka répond qu'à ses yeux, pour être valide, le droit international doit être fondé sur le droit naturel[2758]. Mais quel est ce droit naturel sur lequel devrait reposer le droit international pour être valide ? Pour Voegelin, il y a là une difficulté puisque « certains « droits naturels » ont été mal construits en raison d'une fausse image de l'être humain et d'une fausse ontologie »[2759], comme c'est par exemple le cas du progressisme des Lumières au XVIIIe siècle, du positivisme comtien au XIXe siècle et du communisme au XXe siècle. Les trois sont pour lui, indistinctement, des théories ontologiquement fausses. Tout comme le père Schmölz, Voegelin estime donc que le fondement du droit international doit être recherché dans une image ontologique non déformée de l'être humain[2760]. Toutefois, force est de constater que ce que serait à ses yeux une théorie du droit naturel ontologiquement vraie reste largement introuvable. Kelsen a d'ailleurs aussitôt réagi à cet échange : « mais, messieurs ! Pardonnez-moi, cette idée ontologique est une idéologique politique ! […] On ne peut pas prétendre que l'image ontologique de l'homme soit la thèse fondationnelle du droit international »[2761]. Il renchérit en affirmant que pour lui le droit international ne repose en rien sur un droit naturel ou sur une image ontologique de l'homme, peu importe les formulations. Au mieux, le droit international repose sur une « supposition imaginaire hypothétique » du type « le droit positif est établi par Dieu ». Cependant, Kelsen formule immédiatement l'objection selon laquelle, empiriquement, la norme établie par Dieu entre très souvent en contradiction avec le contenu du droit positif que nous supposons valide et que, par conséquent, il est difficile d'en faire le fondement de sa validité[2762]. Voegelin affirme quant à lui que le droit international classique est à ses yeux enraciné dans le droit naturel chrétien, mais que parce qu'il est concurrencé par le droit international communiste, qui véhicule une autre image de l'homme et de la société avec laquelle il est incompatible, il est impossible de parler présentement (en 1963) de droit international[2763]. Il n'est en réalité pas surprenant qu'à cette époque, à un moment où la guerre froide battait son plein, Voegelin tout comme les autres discutants soient particulièrement sceptiques quant à l'existence de l'ordre international et inquiets quant à sa capacité à garantir la paix dans le monde. Mais plus généralement, c'est au sujet du fondement du droit international public que nos deux auteurs se séparent.

1006. Grâce aux extraits de cette discussion entre Kelsen et Voegelin, nous pouvons attester de la permanence de leur antagonisme théorique jusqu'au milieu des années 1960. Déjà dans son

[2758] Hans Kelsen et Gustav Kafka, *Ibid*, p. 140-141.
[2759] Eric Voegelin, *Ibid*, p. 141.
[2760] Eric Voegelin et Schmölz, *Ibid*, p. 141-142.
[2761] Hans Kelsen, *Ibid*, p. 142.
[2762] *Ibid*, p. 143.
[2763] Eric Voegelin, *Ibid*, p. 144.

article de 1924, *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, on avait vu que Voegelin prenait timidement ses distances avec le positivisme juridique kelsénien. Kelsen avait d'ailleurs très bien perçu que son assistant tendait à défendre la légitimité d'une science politique qui, fondée sur le modèle platonicien, serait en mesure de s'émanciper du carcan théorique que représentait à ses yeux la théorie pure du droit (voir *supra*). On peut dire, à cette étape, que l'impression de Kelsen dans son rapport d'habilitation de 1928 ne s'est pas démentie par la suite puisque, comme en témoigne notamment son long article intitulé « Qu'est-ce que la réalité politique ? » (1966), Voegelin a bien essayé, au moins depuis sa *Nouvelle Science du Politique* (1952), d'élaborer une *episteme politike* au côté de laquelle une théorie du droit autonome au sens kelsénien n'aurait aucune raison d'être. C'est d'ailleurs pourquoi il est difficile de parler d'une véritable théorie voegelinienne du droit car, en réalité, l'objet « droit » n'est à ses yeux bien appréhendé que lorsqu'il est intégré dans une science politique non axiomatique, ou comme il le dit, dans une « science noétique de l'ordre »[2764].

1007. En opposition aux sciences axiomatiques, fondées à partir du modèle des sciences de la nature et dont la théorie kelsénienne du droit serait une regrettable expression, Voegelin estime que la science politique doit prendre la forme d'une interprétation noétique de l'homme, de la société et de l'histoire[2765]. L'« objet » de la science politique ne peut donc pas, comme cela est possible en mathématiques ou en physique, être réduit à un corps de propositions axiomatiques. L'« objet » de la science politique a pour particularité d'être la réalité politique elle-même, c'est-à-dire l'auto-interprétation que chaque société a de son ordre, et qui prend la forme de divers symboles (mythiques, de la révélation, apocalyptiques, gnostiques, théologiques, idéologiques, etc.). Ces symboles expriment les expériences diverses que les hommes ont de l'ordre – soit tantôt des interprétations noétiques (essentiellement pour lui la philosophie hellénique et la révélation chrétienne), tantôt des interprétations non-noétiques « du type du progressisme des Lumières, du positivisme et du marxisme du XIXe siècle, et plus récemment, de l'historicisme allemand, du behaviorisme américain, du communisme scientifique poststalinien », que véhiculeraient « les athées, les hérétiques et les idéologues »[2766]. L'interprétation noétique qu'il préconise se réaliserait même en réaction à ces interprétations non-noétiques, c'est-à-dire en réponse aux expériences déformées de l'ordre, à travers la « tension de l'homme vers le fondement divin de son existence »[2767], comme il l'affirmait déjà dix ans plus tôt, à Bâton-Rouge, dans son cours de philosophie du droit (voir *supra*). La différence peut-être avec son cours de philosophie du droit c'est que dans les années 1960, son analyse conceptuelle, tout en restant identique dans les grandes lignes, se trouve désormais absorbée dans une philosophie de la conscience.

2764 Eric Voegelin, « What is Political Reality ? » (1966), *in Anamnesis* (1966), *in* Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 342.
2765 *Idem*.
2766 *Ibid*, p. 343-344.
2767 *Ibid*, p. 345.

1008. La « tension » vers le fondement divin de l'existence est en effet dorénavant présentée comme se situant dans la conscience des hommes qui font l'expérience de l'ordre en vue d'atteindre une connaissance vraie de leur existence et une articulation juste de leur ordre. Certes, il existe une variabilité considérable des expériences et interprétations de l'ordre, suivant un langage mythique, noétique ou non-noétique ; mais derrières toutes, Voegelin perçoit « l'unité de la quête pour le fondement »[2768], à savoir le « désir de connaître de l'homme »[2769] avec le risque inévitable pour lui d'échouer ou de manquer son but. Les expériences et interprétations noétiques de l'ordre lui apparaissent en l'occurrence nettement supérieures aux autres. « L'expérience noétique [écrit-il] se réalise quand la conscience essaye de devenir explicite à elle-même, ce que l'on appelle l'exégèse noétique »[2770]. À l'inverse, avec les expériences non-noétiques, la conscience des hommes se fourvoie. Elle n'est plus en mesure « de devenir explicite à elle-même » en raison d'une distanciation des hommes vis-à-vis du fondement transcendant de l'être, dont le processus de sécularisation serait le principal responsable. Voici le chemin qu'il souhaite faire prendre à la « nouvelle » science politique qu'il entend construire. On peut lire également que l'anxiété de l'homme résulte, pour Voegelin, du fait qu'il sait son existence inscrite dans un fondement d'être qui ne se limite pas strictement à lui[2771].

[2768] *Ibid*, p. 346.
[2769] *Ibid*, p. 347.
[2770] *Ibid*, p. 346.
[2771] *Ibid*, p. 347.

*

* *

1009. On retrouve ici explicitement des éléments présents dans la *Rechtslehre* que Voegelin avait commencé à écrire au début des années 1930, et dans laquelle l'angoisse heideggérienne jouait déjà un rôle fondationnel dans l'élaboration théorique (voir *supra*). En fait, c'est même avec une grande cohérence depuis son développement intellectuel au début des années 1920 que Voegelin réhabilite la philosophie antique par un retour explicite à la noétique aristotélicienne. Il apparaît alors possible, au regard de l'ensemble des écrits sur le droit de Voegelin depuis les années 1950 que nous venons d'étudier, de constater la permanence de l'héritage de Spann et de son élitisme spirituel, de George et de son néoplatonisme ainsi que de Schmitt et de son antipositivisme.

Partie 2ème : La controverse en théorie politique et sur la compréhension du totalitarisme

1010. Le prolongement du débat en théorie politique confirme les divergences que nous avons dégagées dans leur débat en théorie du droit. D'un côté, Kelsen identifie l'Etat au droit et défend la démocratie formelle en adoptant une posture relativiste vis-à-vis des valeurs. De l'autre, Voegelin l'accuse de réduire la théorie politique à la théorie du droit, dénonce l'abstraction d'une telle identification et remplit sa propre théorie politique d'un contenu spirituel. Le juridisme de Kelsen se confronte donc à l'antijuridisme voegelinien, et son relativisme des valeurs s'oppose à un certain absolutisme des valeurs d'ordre métaphysico-religieux véhiculé par son ancien étudiant. Voegelin a en effet cherché à recontextualiser la théorie de l'Etat par le biais des « symboles du politique » en renouant avec la philosophie de l'Antiquité (Platon et Aristote) et avec les enseignements de la religion et plus particulièrement du christianisme. Sa théorie politique est donc empreinte d'un antimodernisme radical. Son exercice de recontextualisation de la théorie de l'Etat consiste dès lors à remettre en cause la compréhension que la modernité sécularisée s'en fait. Kelsen s'est d'ailleurs élevé contre la théorie politique de Voegelin en rédigeant une recension dévastatrice de *La Nouvelle Science du Politique*. Ainsi, la confrontation est intéressante à analyser entre Kelsen qui défend la démocratie formelle, et Voegelin qui en dénonce les travers et préfère soutenir une forme autoritaire de gouvernement (Titre 1). Après avoir expliqué leurs oppositions en théorie politique générale, nous mettrons en perspective leurs deux lectures très différentes du phénomène totalitaire. Cette mise en perspective sera enrichie par l'analyse d'autres interprétations philosophiques des totalitarismes, comme celles de Rougier, Kolnai, Aron, Arendt, Blumenberg et Dworkin. D'un côté, Voegelin souligne les aspects religieux des régimes national-socialiste et soviétique en les qualifiant de « religions politiques » ou de « religions intramondaines », c'est-à-dire qu'il les perçoit comme des conséquences négatives de la sécularisation. De l'autre, Kelsen récuse complètement cette interprétation en termes de « religions séculières » et développe une véritable défense des temps modernes (Titre 2).

Titre 1. La controverse en théorie politique

1011. La théorie politique de Kelsen coïncide en grande partie avec sa théorie du droit. Elle s'enracine dans un même relativisme des valeurs. Compte tenu de son identification du droit et de l'Etat, sa théorie politique prend la forme d'une théorie juridique de l'Etat. Elle est donc en premier lieu caractérisée par son juridisme. À cette théorie juridique de l'Etat, s'ajoute une défense de la forme démocratique de gouvernement qui elle aussi repose sur un fondement relativiste. Voegelin s'est quant à lui opposé avec force à cette identification du droit et de l'Etat qui a le défaut, à ses yeux, de faire de la norme un « fétiche » et de perdre de vue la réalité politique. Sa théorie politique est donc caractérisée par son antijuridisme. Son livre *Race et Etat* (1933) donne une illustration de la réintégration dans la théorie de l'Etat d'éléments que Kelsen avait négligés, et sa *Nouvelle Science du Politique* (1952) expose ses thèses les plus connues dont la restauration de l'*epistémé politiké* et sa critique de la modernité suspecte de gnosticisme. Sa théorie politique est donc également ancrée dans un profond antimodernisme. Ce livre a d'ailleurs fait l'objet d'une critique virulente et minutieuse de Kelsen (Chapitre 1).

1012. Il s'agira ensuite de présenter les principales caractéristiques de leurs conceptions de la démocratie réelle et ainsi de faire émerger leurs divergences fondamentales sur la question. D'un côté, Kelsen prend la défense de la démocratie parlementaire et de certaines règles procédurales spécifiques. De l'autre, Voegelin qualifie la démocratie formelle ou procédurale de « pacte suicidaire » et soutient une conception autoritaire du pouvoir de plus en plus empreinte de religiosité. Nous présenterons ensuite l'orientation social-démocrate suivie par Kelsen et son rejet du marxisme, et l'orientation conservatrice de Voegelin, même s'il ne l'a jamais reconnue. Nous montrerons en outre qu'aux Etats-Unis, Voegelin a maquillé son conservatisme politique en une théologie politique pour rendre sa pensée plus acceptable au lendemain de la seconde guerre mondiale. Les œuvres de Kelsen et de Voegelin seront enfin analysées sous l'angle de leur inégale réception aux Etats-Unis. Kelsen a en effet été largement négligé par la doctrine américaine. En revanche, Voegelin a été hautement distingué par le milieu académique américain. Nous essayerons d'en comprendre les raisons (Chapitre 2).

Chapitre 1. Deux théories politiques antagonistes

1013. Les théories politiques de Kelsen et de Voegelin sont fondamentalement opposées l'une à l'autre. La théorie politique kelsénienne est faite de juridisme, de relativisme des valeurs et prend la forme d'un plaidoyer en faveur de la démocratie procédurale (I). Celle de Voegelin est en revanche caractérisée par son antijuridisme, son anti-relativisme ou son absolutisme des valeurs et tend à justifier une forme religieuse et autoritaire de gouvernement. Tout comme Voegelin avait pris le contre-pied de la théorie pure du droit de Kelsen, sa théorie politique peut également se lire comme une « réplique » à celle de Kelsen. Contre l'identité du droit et de l'Etat défendue par son ancien directeur de thèse, Voegelin souhaite réintégrer dans la théorie de l'Etat tous les contenus que Kelsen avait écartés, en particulier la substance sacrale des symboles du politique. C'est ainsi que Voegelin consacre en 1933 deux livres au symbole de la race. Ces livres furent par la suite présentés par les voegeliniens comme s'ils étaient une critique précoce du racisme national-socialiste. Au moyen d'un travail de contextualisation historique conséquent, nous montrerons que tel n'était pas le cas. Voegelin a même failli rejoindre une université allemande sous le Troisième Reich grâce à ses écrits sur la race. Comme en témoigne sa correspondance, le seul obstacle à son intégration dans le milieu universitaire national-socialiste fut le fait d'avoir été l'assistant de Kelsen. S'il n'avait pas été son assistant à Vienne entre 1927 et 1930, des professeurs nationaux-socialistes tels que Baeumler et Krieck l'auraient bien volontiers recruté. Après l'*Anschluss*, Voegelin a rejoint les Etats-Unis et a publié en 1952 *La nouvelle science du politique* qui est une critique radicale de la modernité sécularisée (II). Ce livre a fait l'objet d'une longue recension par Kelsen en 1954. Nous nous proposons d'analyser en détail les objections qu'il lui adresse en établissant une typologie des principales critiques formulées (III).

I. Juridisme et relativisme démocratique dans la théorie politique kelsénienne

1014. La théorie politique kelsénienne peut être présentée sous deux versants qui, bien que souvent opposés l'un à l'autre, sont en réalité étroitement connectés. D'un côté, elle est une « théorie générale de l'Etat » (*allgemeine Staatslehre*) qui se pose la question suivante : « Qu'est-ce que l'Etat et comment est-il ? ». À cette question, il répond en proposant une théorie *juridique* de l'Etat dans laquelle l'unité de l'Etat ne peut être trouvée ailleurs que dans sa dimension juridique. L'Etat est avant tout un ordre juridique, c'est ce qui le définit (A). Mais sa théorie politique ne s'arrête pas à un tel juridisme puisque, d'un autre côté, il développe une théorie politique (*politische Theorie*) qui semble se poser à la question suivante : « Quel est le meilleur Etat possible ? ». À cette question, Kelsen répond que c'est la démocratie (formelle). Toutefois, c'est sur un fondement relativiste identique à celui de sa théorie du droit et de l'Etat qu'il le fait. Dans sa défense de la démocratie, Kelsen ne rompt pas avec la neutralité axiologique à laquelle doit être attachée selon lui toute activité scientifique, dans la mesure où la démocratie est une forme de gouvernement qui repose à ses yeux sur le même fondement relativiste que sa théorie du droit (B).

A. L'identité du droit et de l'Etat chez Kelsen

1015. Kelsen établit l'identité du droit et de l'Etat en montrant que toutes les définitions sociologiques de l'Etat présupposent de façon implicite l'existence d'un ordre juridique (1), et que ce dernier constitue l'unité réelle de l'Etat sous-jacente à ses trois éléments traditionnels : le peuple, le territoire et le pouvoir (2). Il montre aussi l'insuffisance des théories dualistes, incapables selon lui de résoudre les problèmes qu'elles soulèvent et se prononce donc en faveur d'une théorie moniste de l'Etat et du droit (3). Ce monisme repose sur un dualisme plus profond entre le *Sein* et le *Sollen*, car Kelsen ne s'intéresse à l'Etat qu'en tant que système normatif – de l'ordre du devoir-être, et non en tant qu'institution sociale – de l'ordre de l'être (4). En réduisant de la sorte l'Etat au droit, Kelsen a fait l'objet de nombreuses critiques qui mettaient directement en cause l'étroitesse de son approche strictement « juridique » de la politique. Ce « juridisme » s'explique avant tout par le fait que Kelsen envisage sa théorie de l'Etat à partir du même présupposé relativiste que sa théorie du droit. L'une comme l'autre ne doivent pas être prescriptives et déterminer le contenu que son auteur supposerait « vrai » du droit ou de la politique. Une telle tentative les rendrait à ses yeux automatiquement idéologiques. Son intention, plus modeste, est de les cantonner à un rôle de description formelle de la réalité vis-à-vis de laquelle le scientifique se doit de rester neutre. Son relativisme des valeurs, trait majeur de sa théorie de la connaissance, se retrouve donc pareillement dans sa théorie du droit et sa théorie de l'Etat et les rend homogènes l'une par rapport à l'autre. On a pu toutefois se demander si Kelsen avait bien réussi à conserver jusqu'au bout son ambition initiale qui se voulait modeste, et s'il n'avait pas succombé lui aussi à la tentation d'absolutiser certaines valeurs en fonction de ses préférences personnelles. En effet, il n'a pas fait que « décrire » l'Etat démocratique, il en a aussi ouvertement pris la « défense ». Nombre de commentateurs y ont

vu une contradiction flagrante avec sa prétention à la pureté scientifique. Mais suivant la logique interne de Kelsen, sa défense de la démocratie n'a rien de contradictoire avec sa théorie pure du droit, elle en est même d'une certaine manière le prolongement dans la mesure où, comme elle, c'est le relativisme axiologique qui la sous-tend, par opposition aux théories du droit naturel et aux régimes autocratiques sous-tendus, quant à eux, par un absolutisme des valeurs. C'est donc par le biais de son relativisme des valeurs qu'un trait d'union entre sa théorie pure du droit et sa défense de la démocratie formelle semble pouvoir être tracé (5).

1°) L'introuvable unité sociale de l'Etat

1016. Kelsen s'interroge sur les rapports entre l'Etat comme ordre juridique et l'Etat comme entité réelle ou sociologique. Son analyse vise à montrer qu'« il n'y a de concept d'Etat que juridique » ; « il n'existe pas de concept sociologique d'Etat qui soit indépendant du concept juridique »[2772], car le concept sociologique de l'Etat « présuppose » au fond le concept d'ordre juridique.

1017. Pour paraphraser le titre d'un ouvrage d'un des plus grands spécialistes de Kelsen en France, Michel Troper, c'est bien « une théorie juridique de l'Etat »[2773] que Kelsen a cherché à établir. La théorie politique kelsénienne semble en effet être en premier lieu caractérisée par son « juridisme », c'est-à-dire par la subsomption de sa théorie de l'Etat sous sa théorie du droit[2774]. Étant donné que Kelsen prétend que l'Etat est un *Sollen* au même titre que le droit, cela signifie qu'il ne tient pas compte du fait que l'Etat « est incontestablement un fait et même parfois un fait très brutal, une armée, une police, des prisons ; dans ces conditions, dire que l'Etat et le droit ne sont qu'une seule et même chose, n'est-ce pas soutenir […] que l'Etat est un pur *Sollen*, ce qui est aller à l'encontre de l'évidence […] ? »[2775]. On a pu en effet légitimement se demander si sa théorie politique n'est pas une « théorie de l'Etat sans Etat »[2776], s'il ne s'agit pas d'une grossière réduction de l'Etat au droit ou d'un juridisme appauvrissant comme le lui a reproché notamment Voegelin (voir *infra*).

[2772] Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.,* p. 242.

[2773] Michel Troper, *Pour une théorie juridique de l'Etat*, *op. cit.*, 360p.

[2774] « d) La théorie de l'Etat est une partie de la théorie du droit. », *in* Hans Kelsen, *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit* (1934), *op. cit.*, p. 160.

[2775] Michel Troper, « Réflexions autour de la théorie kelsénienne de l'Etat », *in Revue Internationale de Philosophie*, Volume 45, n°179, 1991, p. 400.

[2776] Hermann Heller emploie cette expression pour discréditer la théorie de l'Etat kelsénienne, *in* « La crise de la théorie de l'Etat » (1926), *art. cit.*, p. 33. Mais on peut remarquer que Kelsen lui-même utilisait volontiers cette expression pour décrire sa théorie de l'Etat. Voir par exemple : « La théorie purement juridique de l'Etat qui se débarrasse de l'idée d'un État séparé du droit est une théorie de l'Etat sans État. », *in* Hans Kelsen, « God and the State » (1922), *in Essays in Legal and Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 81.

1018. Il est en tout cas significatif que son identification de l'Etat et du droit procède très tôt chez lui d'une intention polémique évidente[2777], ce qui en soi n'est pas suffisant pour en rejeter la pertinence. Kelsen a en effet été amené à soutenir cette thèse en réaction à la doctrine traditionnelle qui avait l'habitude de les distinguer et de légitimer l'un par l'autre. Déjà dans ses *Hauptprobleme der Staatslehre* (1911), Kelsen soutenait contre la doctrine de son temps une conception moniste du droit et de l'Etat. Dès lors, l'argumentation qui entoure sa thèse est principalement négative ou réactive. Elle vise à montrer pourquoi les autres théories qui n'identifient pas l'Etat et le droit sont dans l'erreur.

1019. Au début de la deuxième partie de sa *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), Kelsen reprend successivement l'analyse de toutes les « définitions » de l'Etat comme unité sociologique et cherche à montrer leur inconsistance. Tout d'abord, il rejette la définition de l'Etat comme corps constitué par *des interactions* entre individus (par la langue, la religion, la classe, etc.), c'est-à-dire possédant une unité sociale déjà présente, car selon lui, c'est une « fiction dont la visée politique est évidente »[2778] : renforcer le pouvoir de l'Etat. En outre, il montre que la densité des interactions peut se révéler plus importante entre des individus qui n'appartiennent pas à un même Etat, en particulier pour les habitants de régions frontalières.

1020. Ensuite, Kelsen écarte la définition de l'Etat comme corps constitué par *la volonté générale*. Pour lui, parler de « sentiment collectif », de « conscience collective », ou d'« âme collective » (*Volksgeist*), comme du fait constitutif de la communauté étatique, constitue également une fiction politique trompeuse très semblable à la précédente : « la thèse de la volonté de l'Etat comme réalité psychologique ou sociologique équivaut à l'hypostase d'une abstraction en une entité réelle […], [et cette] tendance à hypostasier la volonté d'un surhomme, d'un être supranaturel, poursuit une visée idéologique indubitable »[2779].

1021. Puis, Kelsen récuse la définition de l'Etat comme *organisme*, sorte de « biologie sociale » d'inspiration holiste faisant primer le tout sur les parties, mais dont le but véritable est « de confirmer l'autorité des organes étatiques et de renforcer l'obéissance des citoyens »[2780]. Kelsen s'en prend principalement à Otto von Gierke, qu'il estime être « l'un des plus éminents partisans de la théorie organique »[2781]. Mais ce dernier n'est pas un cas isolé. Comme le fait remarquer Judith

---

2777 « Comme beaucoup des idées de la Théorie pure du droit, cette thèse doit être comprise comme une assertion polémique, qui prend place dans une doctrine « anti-idéologique » », *in* Philippe Raynaud, *Le juge et le philosophe. Essai sur le nouvel âge du droit*, Armand Colin, Paris, 2010, p. 264.

2778 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.,* p. 238.

2779 *Ibid*, p. 239.

2780 *Idem*.

2781 *Idem*.

Schlanger, « l'image du corps humain comme modèle de la compréhension du corps politique est une banalité qui court tout au long de la réflexion politique »[2782], et c'est particulièrement vrai avec les théories organicistes de l'Etat et de la société développées par le romantisme allemand[2783]. Suivant l'expression de Sandrine Baume, les théoriciens organologues « font d'une métaphore un trompe-l'œil, exploitent l'analogie, qu'ils réalisent »[2784], et passent ainsi selon Kelsen à côté de la réalité (juridique) du phénomène étatique. Cet organicisme romantique a par ailleurs des intentions anti-individualistes marquées par son rejet des théories contractualistes et par l'idée d'une totalité (l'Etat) qui absorbe les individus. Il entretient aussi aux yeux de Kelsen une parenté certaine avec les conceptions autocratiques de l'Etat puisqu'il présuppose comme elles que l'Etat est une entité métaphysique supra-individuelle distincte de la masse des citoyens composant la communauté politique[2785]. *A contrario*, comme l'observe Matthias Jestaedt, l'approche de Kelsen, « qui se situe dans la lignée des Lumières – au meilleur sens de ce terme – mène la guerre contre les anthropomorphismes, les personnifications illégitimes, les hypostases et les syncrétismes »[2786]. La critique de toutes ces hypostases organicistes trouve en effet ses racines dans la tradition des Lumières qui s'est exprimée chez Kelsen par un individualisme méthodologique très appuyé dont on a précédemment montré la proximité avec celui de Freud (voir *supra*).

1022. Enfin, Kelsen refuse de définir, comme Weber, l'Etat en termes de rapports de *domination*, c'est-à-dire de définir l'Etat comme une relation entre gouvernants et gouvernés, car « les ordres « au nom de l'Etat » sont donnés conformément à un ordre juridique dont le sociologue doit présupposer la validité »[2787]. Il est insuffisant de définir l'Etat uniquement par ses rapports de domination car « tous les rapports humains, même les rapports amoureux, peuvent être des rapports de domination »[2788]. Une telle définition ne permet pas de saisir le caractère spécifiquement juridique de la domination étatique. De même, Kelsen montre que la définition célèbre de l'Etat par le monopole de la violence physique légitime présuppose, elle-aussi, l'existence d'un ordre juridique[2789]. L'autorité de l'Etat ne peut pas provenir simplement de la force, c'est-à-

---

[2782] Judith Schlanger, *Les métaphores de l'organisme,* Vrin, Paris, 1971, p. 192.

[2783] « L'affirmation première de la plupart des philosophes politiques du romantisme allemand est celle de l'Etat « organique », relevant de ce que l'on nomme parfois leur « organicisme politique ». Il s'agit là d'un concept identifiant la définition de l'Etat à celle d'une totalité organisée et vivante, « organique » en ce sens », *in* André Stanguennec, *La philosophie romantique allemande*, *op. cit.,* p. 177.

[2784] Sandrine Baume, « Penser l'« Etat organique ». Enjeux critiques d'une analogie », *in Revue européenne des sciences sociales*, Tome XL, 2002, n°122, p. 125.

[2785] *Ibid*, p. 129.

[2786] Matthias Jestaedt, « La science comme vision du monde : science du droit et conception de la démocratie chez Hans Kelsen », *in Hans Kelsen. Forme du droit et politique de l'autonomie*, *op. cit.*, p. 184.

[2787] Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.,* p. 240.

[2788] Michel Troper, « Réflexions autour de la théorie kelsénienne de l'Etat », *op. cit.*, p. 401.

[2789] Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.,* p. 243.

dire d'un rapport de domination. Son essence doit être recherchée dans le droit[2790]. Kelsen explique qu'en tant qu'organisation politique, l'Etat est un *ordre de contrainte*, « car l'élément spécifiquement « politique » de cette organisation consiste dans la contrainte que certains individus exerceront contre d'autres individus », que ces actes de contrainte sont régis par un ordre juridique, et que par conséquent l'« Etat est un ordre juridique »[2791]. Kelsen ne nie donc pas la domination qu'exerce l'Etat sur les individus, mais ne la conçoit que d'un point de vue strictement normatif.

1023. En résumé, les individus sont membres d'un même Etat, non pas parce qu'ils parlent la même langue, ont la même religion, font partie d'une même « âme collective », ou participent à une même volonté générale, tout cela ne fonde pas l'unité de l'Etat mais relève de fictions hypostasiées ; les individus font partie d'un même Etat parce qu'ils sont, en dernier ressort, soumis aux mêmes lois, c'est-à-dire à un même ordre juridique. L'unité n'est pas à rechercher dans la réalité sociale, elle ne peut provenir que de la sphère juridique, car « tout ce qui relève du social, est nécessairement divisé, non convergent, […] la communauté étatique demeure juridique et non empirico-causale »[2792]. Kelsen s'oppose donc à l'autonomie de la « sociologie de l'Etat » qui ne peut être que sous la dépendance du concept juridique de l'Etat.

1024. L'Etat, en tant que collectivité sociale, est souvent présenté dans la théorie traditionnelle de l'Etat comme comportant trois éléments : le peuple, le territoire, et la puissance publique. Pour Kelsen, « ces trois éléments ne se laissent les uns comme les autres définir que juridiquement ; autrement dit, on ne peut les concevoir que comme des données concernant la validité et les domaines de validité d'un ordre juridique »[2793].

[2790] Simone Goyard-Fabre, « L'Etat du droit et la démocratie selon Kelsen », *in La pensée politique de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1990, n°17, p. 152.

[2791] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 378.

[2792] Sandrine Baume, *Kelsen Plaider la démocratie*, *op. cit.,* p. 87-88.

[2793] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 380.

2°) Le caractère juridique des éléments constitutifs de l'Etat

1025. Contre la doctrine juridique traditionnelle qui cherche l'unité de l'Etat dans des éléments non juridiques, Kelsen va montrer là aussi que les trois éléments constitutifs de l'Etat : le peuple de l'Etat (*Staatsvolk*), le territoire de l'Etat (*Staatsgebiet*) et la puissance de l'Etat (*Staatsgewalt*) ; ne peuvent être définis qu'en termes juridiques[2794].

1026. Kelsen cherche à savoir ce qui fait qu'un ensemble d'individus font partie d'un Etat déterminé. Pour lui, ce qui unit les hommes d'un Etat, ce n'est pas leurs interactions psychologiques, mais plutôt le fait d'avoir leurs conduites réglées par un même ordre juridique. Le seul critère pour identifier le *peuple d'un Etat*, nous dit Kelsen, « c'est le fait que cet ensemble d'individus, et chacun de ses membres pris individuellement, sont soumis à un certain ordre de contrainte, qui est relativement centralisé »[2795]. Kelsen explique qu'un individu fera partie d'un Etat peu importe ses sentiments ; qu'il l'aime, le déteste ou y soit indifférent, il fera toujours partie de cet Etat car « la question de savoir si un individu ressortit d'un Etat n'est pas une question psychologique, une question de sentiments ; c'est une question de droit »[2796]. Autrement dit, « on ne peut trouver le principe d'unité des hommes qui forment le peuple d'un Etat ailleurs que dans le fait qu'un seul et même ordre juridique est en vigueur pour tous les hommes, et règle leur conduite »[2797].

1027. Kelsen définit ensuite le *territoire d'un Etat* comme un espace nettement délimité, en trois dimensions (comprenant sol, sous-sol et espace aérien), et qui n'est pas l'objet d'une connaissance relevant d'une science de la nature, mais seulement celui d'une connaissance d'ordre juridique. « On ne peut définir ce que l'on appelle le territoire de l'Etat que d'une seule façon : c'est le domaine de validité territoriale d'un ordre juridique étatique »[2798]. Kelsen poursuit son propos en affirmant que l'Etat n'a pas seulement une existence spatiale, mais aussi une existence temporelle, qui est souvent négligée dans la théorie traditionnelle de l'Etat. Et cette existence temporelle s'apprécie également en termes juridiques : on parle de la « sphère de validité temporelle de l'ordre juridique étatique »[2799]. Un Etat peut naître comme mourir, c'est-à-dire qu'un Etat peut succéder à un autre sur un même

[2794] « Ce que l'on nomme les *éléments* de l'Etat : la puissance, le territoire et le peuple de l'Etat ne sont rien d'autre que cette validité de l'ordre étatique en soi, ainsi que le domaine de validité spatial et personnel de cet ordre. », *in* Hans Kelsen, « L'essence de l'Etat » (1926), *art. cit.*, p. 34.

[2795] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 380.

[2796] *Ibid,* p. 381.

[2797] *Idem*.

[2798] *Idem*.

[2799] Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.,* p. 270.

territoire, ce qui revient à dire que la validité temporelle du premier ordre juridique étatique s'éteint au profit de celle du second.

1028. Le peuple d'un Etat qui réside sur une portion précise de la surface de la Terre (le territoire de l'Etat), est également soumis à un certain pouvoir : le pouvoir de l'Etat, qui constitue le troisième élément de la définition. Kelsen affirme que « ce par quoi le rapport que l'on appelle pouvoir d'Etat […] se distingue d'autres rapports de puissance, c'est le fait qu'il est juridiquement réglé »[2800]. Kelsen veut dire par là que les individus qui exercent le pouvoir à titre de gouvernement de l'Etat ont reçu l'autorisation de l'exercer par un ordre juridique, de sorte que le pouvoir d'Etat revêt un caractère normatif, et se distingue ainsi d'une simple bande de brigands.

1029. Par la description du caractère juridique des trois éléments constitutifs de l'Etat, on comprend que Kelsen s'oppose à la thèse du dualisme de l'Etat et du droit défendue par la doctrine traditionnelle du droit.

3°) Le rejet du dualisme traditionnel du droit et de l'Etat

1030. Selon Kelsen il existe un « puissant dualisme qui domine dans la science juridique moderne […] : le dualisme de l'Etat et du droit »[2801]. Celui-ci consiste à établir entre les deux une distinction, au sens où l'Etat précéderait le droit, qu'il le créerait, et qu'ensuite il se soumettrait à lui. Ainsi, la théorie dualiste « oppose l'Etat au droit comme un être différent de lui, et elle le présente cependant comme un être juridique »[2802]. Avec les théories dualistes, on a donc affaire à deux entités, d'abord séparées, puis que l'on essaye de réunir de façon artificielle, ce qui est la source de difficultés et de pseudo-problèmes que Kelsen va essayer de dissiper[2803].

1031. Pour lui, ce dualisme du droit et de l'Etat est « un exemple typique de la réduplication animiste d'un objet de connaissance »[2804]. Tout comme l'animiste *primitif* pensait qu'une « dryade

---

[2800] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 383.

[2801] *Ibid*, p. 377.

[2802] *Idem*.

[2803] « Le dualisme de l'Etat et du droit n'est qu'un de ces nombreux exemples de redoublement de l'objet de connaissance dont est remplie l'histoire humaine de l'esprit. Ce qui n'est qu'un moyen de connaissance pour maitriser son objet, qu'une représentation auxiliaire pour exprimer l'unité dans la pluralité et dans la diversité de ses rapports – bref, la personnification – est hypostasié en un objet indépendant, qui dédouble ainsi l'objet initial. Apparaît alors le faux problème d'une relation entre deux objets, là où, fondamentalement, il n'y en avait qu'un. On ne peut pas résoudre les faux problèmes de manière satisfaisante ; on peut seulement les dissoudre come tels », *in* Hans Kelsen, « L'essence de l'Etat » (1926), *art. cit.*, p. 33.

[2804] Hans Kelsen, « Law, State and Justice in the Pure Theory of Law », *in The Yale Law Journal*, Volume 57, 1948, p. 377.

invisible se trouvait dans l'arbre visible » ou qu'une nymphe invisible animait la rivière qui s'écoule, l'animiste *moderne* pense que le droit a été créé par l'Etat et qu'il s'est ensuite soumis à lui, sans s'apercevoir de l'aspect pléonastique d'un tel raisonnement, consistant dans le premier cas à personnifier un arbre ou une rivière, et dans le second à personnifier l'Etat. Contre cette tendance ancienne mais non encore révolue à l'époque moderne, Kelsen maintient que sa *Théorie pure du droit* a comme tâche principale de sortir de l'illusion la science du droit et de l'Etat en la libérant de tous les « reliquats animistes »[2805] qu'elle peut encore contenir, soit comme le dit William Ebenstein, de « démythologiser la pensée juridique »[2806].

1032. D'ailleurs, dès le début des années 1920, Kelsen montre que le dualisme entre le droit et l'Etat présente une « affinité troublante » avec le dualisme théologique entre Dieu et le monde : « un parallélisme se révèle entre ce dualisme de la personne Etat et de l'ordre juridique, d'un côté, et le dualisme théologique de Dieu et du monde de l'autre, – lequel est également lourd de contradictions »[2807]. D'un côté, on a un être transcendant (Dieu) qui créé le monde par sa volonté et sa puissance, et qui ensuite se soumet volontairement à ce qu'il a créé. De l'autre, on a une entité, l'Etat, « être métajuridique, sorte de macro-individu très puissant »[2808] qui créé le droit par sa volonté et sa puissance, et qui s'y soumet aussi (auto-obligation). Une sorte de miracle se produit alors aussi bien en théologie que dans la doctrine dualiste de l'Etat. Le *miracle théologique* consiste dans le fait que le monde est régi par les lois de la nature, mais Dieu, en tant qu'être suprahumain, peut s'y soumettre mais aussi s'en affranchir, soit l'idée de « la liberté de Dieu à l'égard de la nature »[2809]. De façon analogue, le *miracle juridique* correspond pour Kelsen au fait que l'Etat peut se soumettre au droit qu'il a créé mais aussi s'en affranchir, c'est-à-dire que les actes de l'Etat peuvent être considérés comme légaux quand bien même ils ne relèvent pas de l'ordre juridique : soit la possibilité pour l'État de s'écarter « de la légalité […] sans que cela soit pour autant jugé illégal »[2810].

1033. Par cette analogie, Kelsen cherche à mettre en évidence l'« identité dans la structure de l'argumentation » entre la théorie dualiste traditionnelle et la théologie en vue de montrer que toutes deux souffrent des mêmes « contradictions logiques »[2811]. Il va donc de soi que cette analogie exerce explicitement une fonction dépréciative. Toutefois, comme le remarque Michel Troper, si ces contradictions logiques disqualifient aux yeux de Kelsen la théorie dualiste traditionnelle, elles n'ont

---

2805 *Idem*.

2806 William Ebenstein, « The Pure Theory of Law : Demythologizing legal thought », *in California Law Review*, Volume 59, 1971, p. 617-652.

2807 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 418.

2808 *Ibid*, p. 377.

2809 Sandrine Baume, *Kelsen Plaider la démocratie*, *op. cit.,* p 93.

2810 *Ibid*, p 94.

2811 Michel Troper, « Réflexions autour de la théorie kelsénienne de l'Etat », *op. cit.*, p. 404.

pas le même effet sur la religion[2812]. En effet, les contradictions logiques d'un système théologique n'ont pas comme conséquence d'affaiblir la foi des croyants, elles sont même très souvent élevées par les systèmes théologiques eux-mêmes au rang de « mystères » et peuvent par là-même contribuer à renforcer la foi. En tous les cas, une telle analogie ne poursuit qu'un but heuristique et rhétorique. Elle ne prétend pas avoir un caractère descriptif. L'usage qu'en fait Kelsen semble être en réalité davantage polémique. Son but est principalement de discréditer la pertinence scientifique des théories dualistes en montrant sa proximité argumentative avec la théologie. Mais une telle analogie ne doit surtout pas être interprétée comme prêtant à ces théories dualistes des caractéristiques théologiques, car cela reviendrait à légitimer le concept de « religion sans Dieu » ou « religion séculière », or Kelsen s'y est toujours refusé (voir *infra*).

1034. Ce dualisme pose l'Etat comme une personne à laquelle on attribue des caractéristiques humaines (volonté, puissance, etc.) et qui est séparée de l'ordre juridique. Comme le dit Michel Troper, « le dualisme traditionnel repose entièrement sur l'idée que le droit est un produit de la volonté », en l'occurrence la volonté d'un « être supérieur, qu'on représente comme une espèce de surhomme et dont la volonté produit les règles de niveau supérieur appelées « droit objectif » »[2813]. Le dualisme fait ainsi de l'Etat une personne juridique agissante, et ce faisant il réalise et hypostasie une abstraction car « l'Etat personne agissante n'a rien d'une réalité ; il représente simplement une construction auxiliaire de la pensée juridique »[2814]. Kelsen rappelle que l'Etat n'agit jamais, ce sont toujours des individus qui agissent en son nom. On voit ici à quel point sa théorie juridique de l'Etat est enracinée dans son individualisme méthodologique. L'Etat ne peut qu'être une fiction, et Kelsen ne remet pas en cause ce caractère fictif. À ses yeux son usage est légitime uniquement si on est conscient de la nature de celle-ci, si l'on est conscient que l'Etat n'est pas vraiment une personne mais une personnification. Dans le cas contraire, la fiction est illégitime et présente des dangers par la transformation d'un être fictif en réalité (hypostase)[2815]. On retrouve ici de façon transparente la terminologie et les idées de Vaihinger : dénoncer, comme Kelsen le faisait déjà dans son article de 1919, la tendance courante à « hypostasier » de simples façons de parler fictionnelles (parler de l'Etat comme une personne), tout en soutenant leur utilité à condition de bien les considérer pour ce qu'elles sont – des fictions utiles dans la vie de tous les jours, mais en contradiction avec la réalité[2816]. Dès lors, le concept de « personne juridique de l'Etat » doit être employé, nous dit Kelsen, uniquement pour désigner le point d'imputation abstrait, imaginaire, fictif, à partir duquel l'unité de l'ordre juridique peut s'exprimer : « [la personne juridique de l'Etat]

2812 *Idem*.

2813 *Ibid*, p. 401-402.

2814 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 385.

2815 *Ibid*, p. 397.

2816 « Aussi la fiction en elle-même contradictoire [avec la réalité], en ce qu'elle présente l'avantage de *simplifier* et de *rendre concrète* notre vision des choses, peut-elle être maintenue sans dommage pour la science du droit, du moins tant que l'on garde à l'esprit son caractère fictif », *in* Hans Kelsen, « Contribution à une théorie des fictions juridiques, centrée sur la philosophie du comme si de Hans Vaihinger » (1919), *art. cit.*, p. 65.

est un point d'imputation et seul le besoin de se représenter concrètement une notion aussi abstraite engage trop souvent à imaginer derrière l'ordre juridique un Etat qui en serait distinct »[2817]. Bref, c'est bien contre le penchant naturel à l'hypostase que s'élève sa théorie moniste du droit et de l'Etat.

1035. Sans surprise, Kelsen souligne également la fonction idéologique de ce dualisme. En séparant l'Etat et le droit, on peut en premier lieu justifier l'Etat en montrant qu'il se soumet à un ordre différent de lui. L'Etat, tenu pour un simple fait de puissance ou de force, se soumettrait à un ordre essentiellement différent de lui, le droit, et deviendrait ainsi un Etat de droit. Le dualisme permet ainsi de légitimer l'Etat existant, d'où pour Kelsen son caractère « théoriquement indéfendable »[2818]. Ce dualisme peut également servir à « justifier la raison d'Etat »[2819]. Distinguer l'Etat du droit conduit en effet bien souvent à considérer que l'Etat transcende le droit, et qu'à ce titre il peut s'en affranchir, c'est-à-dire écarter l'application de certaines règles juridiques en vue de protéger ses intérêts propres. Comme le dit Christophe Bouriau : « l'Etat créateur des lois ne pouvant s'obliger lui-même, on en est venu à concevoir que le Roi devait être affranchi des lois, *solutus legibus*. Cet argument fut utilisé par Bodin et Hobbes pour justifier l'absolutisme, c'est-à-dire l'idée que le souverain n'est pas lié par les lois qu'il instaure »[2820].

1036. La théorie dualiste a pris la forme chez Jellinek de la thèse de l'autolimitation de l'Etat. C'est la cible première et favorite de Kelsen. Son autolimitation consiste dans le fait que l'Etat, en tant que pouvoir souverain et sans abandonner sa souveraineté, se soumet au droit et donc s'impose des limites. Il se transforme alors en « Etat de droit ». Comme le fait remarquer Renaud Baumert, Jellinek « dédouble le droit et l'Etat pour légitimer l'un par l'autre. On trouve ici le soupçon kelsénien d'une crypto-politique »[2821]. Pour Kelsen, c'est sur le terrain de la logique que la théorie de Jellinek se montre la plus fragile dans la mesure où une soumission volontaire n'est pas une soumission. Une telle autolimitation ne peut qu'être une solution verbale. L'Etat n'est jamais vraiment limité par le droit. Il peut même au contraire le changer à sa guise.

1037. Le rejet de la théorie dualiste revient donc pour Kelsen à affirmer l'unité du droit et de l'Etat, ce qui apporte à ses yeux la solution à toutes les difficultés engendrées par les théories dualistes.

[2817] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit* (1934), *op. cit.*, p. 158.

[2818] Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.,* p. 236.

[2819] Michel Troper, « Réflexions autour de la théorie kelsénienne de l'Etat », *op. cit.*, p. 403.

[2820] Christophe Bouriau, « Présentation », *in Les fictions du droit, Kelsen, lecteur de Vaihinger*, *op. cit.*, p. 33.

[2821] Renaud Baumert, *La découverte du juge constitutionnel, op. cit.*, p. 376.

4°) L'Etat comme ordre juridique

1038. Kelsen présente l'identification du droit et de l'Etat comme la solution, ou plutôt la dissolution des problèmes créés par les théories dualistes. Comme le dit Renaud Baumert, cette identification « permet à Kelsen d'évacuer […] la question, désormais oiseuse, des rapports entre le droit et l'Etat. Si le droit et l'Etat sont une seule et même chose, point n'est besoin de se demander lequel doit précéder, transcender ou limiter l'autre »[2822]. Elle permet aussi « une connaissance de l'Etat exempte de toute idéologie et qui écarte par conséquent toute métaphysique et toute mystique »[2823]. Il devient superflu de vouloir percer les mystères de la puissance de l'Etat et de ses origines. Comme le dit Philippe Raynaud, « l'identification entre le droit et l'Etat produit une désacralisation de la puissance publique, qui n'est rien d'autre que l'appareil de contrainte nécessaire à l'effectivité du droit »[2824]. L'Etat n'est qu'un ordre juridique. Les problèmes de théorie de l'Etat n'ont donc trait qu'à la validité et à la production de l'ordre étatique[2825]. Cette définition conserve l'idée que l'Etat exerce un pouvoir, puisque le droit est un ordre de contrainte, mais son existence s'épuise dans les relations juridiques constituées par les normes juridiques en vigueur. Comme l'explique Matthias Jestaedt, « l'Etat et la personne n'existent pas juridiquement – contrairement à la vision traditionnelle, substantialiste et réificatrice, prisonnière d'une ontologie juridique – en tant que substances indépendantes, comme des « choses en soi », mais seulement en tant que relation ou – mieux – dans la relation, c'est-à-dire dans la dépendance des propositions de droit concrètes juridiquement constitutives de cette relation »[2826].

1039. Par ailleurs, l'ordre juridique d'un Etat est pour lui relativement centralisé. Il exclut ainsi l'ordre juridique des sociétés primitives car ce dernier n'est pas centralisé ni organisé et qu'il ne possède pas d'organes spécialisés pour le droit. L'ordre juridique des sociétés primitives ne peut donc pas être qualifié pour lui d'Etat. « L'État est […] un ordre juridique [écrit Kelsen], mais tout ordre juridique n'est pas un Etat »[2827]. Pour que l'ordre juridique devienne un État, il faut que soit établi certains organes spécialisés pour la création et l'application des normes. « Il faut par conséquent qu'il ait atteint un certain degré de centralisation »[2828].

[2822] *Ibid*, p. 377-378.

[2823] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 378.

[2824] Philippe Raynaud, « Préface à Hans Kelsen », *La démocratie, sa nature, sa valeur*, Dalloz, 2e éd., 2004, p. 4 [bien que non paginée].

[2825] Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), *op. cit.*, p. 45.

[2826] Matthias Jestaedt, « La science comme vision du monde : science du droit et conception de la démocratie chez Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 187-188.

[2827] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit* (1934), *op. cit.*, p. 156.

[2828] *Idem*.

1040. La conséquence de cette identité de l'Etat et de l'ordre juridique, c'est que « tout Etat est un Etat de droit, et ce terme d'Etat de droit représente un pléonasme »[2829]. Comme il n'y a pas d'auto-obligation, ni d'autolimitation de l'Etat par le droit, puisque « Etat et droit sont deux noms pour un même concept »[2830], la théorie nominaliste de Kelsen dissout tous les faux-problèmes qui s'étaient accumulés avec les théories dualistes. « L'Etat est toujours l'*Etat du droit* car il ne se distingue pas du système de normes dont il est porteur »[2831]. Selon Kelsen, l'Etat n'a pas d'obligations, et ne peut se comporter de manière contraire au droit, par exemple en commettant un délit, car « ce n'est en vérité jamais l'Etat en tant que personne juridique qui exécute ou qui viole une obligation juridique établie par le droit, mais toujours et seulement des hommes, des individus exactement déterminés »[2832].

1041. En affirmant que tout Etat est un Etat de droit, Kelsen a conscience de s'écarter de l'usage courant du terme, et sa théorie se montre incapable de se prononcer sur le contenu du droit des ordres juridiques étatiques, comme par exemple celui du nazisme. Kelsen fait bien une distinction à ce propos, et reconnaît la limitation de « la notion d'Etat de droit aux seuls Etats qui répondent aux postulats de la démocratie », mais dans le cadre de la théorie pure, il considère cette limitation comme « un préjugé de droit naturel »[2833]. D'un point de vue strictement positiviste, le droit nazi est encore du droit. Cela n'empêchera pas Kelsen, dans ses écrits politiques, de défendre la démocratie. Si bien qu'on a pu se demander s'il n'y a pas un écart entre la neutralité voulue de la *Théorie pure du droit*, et son engagement en faveur de la démocratie.

5°) Le fondement relativiste commun à sa théorie juridique de l'Etat et à sa défense de la démocratie

1042. Olivier Jouanjan observe l'existence d'« un lien profond entre la théorie juridique et la théorie politique chez Kelsen »[2834]. Ce lien, certes profond, n'en est pas moins difficile à caractériser avec précision. Kelsen lui-même n'est pas d'une clarté absolue sur ce point. Cela explique d'ailleurs probablement la fréquence des critiques au sujet de l'inadéquation entre sa théorie du droit et sa théorie politique[2835].

2829 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962) *op. cit.,* p. 411.

2830 Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen, op. cit.,* p. 43.

2831 Simone Goyard-Fabre, « L'Etat du droit et la démocratie selon Kelsen », *art. cit.*, p. 149.

2832 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.,* p. 400.

2833 *Ibid*, p. 419.

2834 Olivier Jouanjan, « Présentation, Formalisme juridique, dynamique du droit et la théorie de la démocratie : la problématique de Hans Kelsen », *in Hans Kelsen. Forme du droit et politique de l'autonomie*, *op. cit.*, p. 37.

2835 « D'ailleurs, cette thèse d'une séparation épistémologique entre « théorie politique » et « théorie juridique » a été souvent défendue par des commentateurs. », *in* Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 23.

1043. Sans analyser ces critiques dans le détail, on peut relever que la plupart d'entre elles soutiennent que sa défense de la démocratie s'inscrit en rupture avec son projet de pureté scientifique en théorie du droit et, qu'en conséquence, elle n'est que l'expression idéologique de son auteur au regard même des critères adoptés dans sa *Théorie pure du droit*. C'est en tant qu'*homme de science* qu'il aurait écrit sa théorie du droit, et en tant que *citoyen engagé* qu'il aurait pris la défense de la démocratie dans ses écrits politiques, le premier étant tenu « à la neutralité axiologique, mais pas l'autre »[2836]. Dès lors, sa théorie du droit viendrait invalider la pertinence scientifique de sa théorie de la démocratie. Dans sa théorie pure du droit et sa théorie juridique de l'Etat, on aurait affaire à un travail scientifique dépolitisé. Il ne se contenterait que de *décrire* objectivement les normes juridiques (l'ordre juridique étatique), sans évaluer subjectivement leur contenu et sans prescrire des valeurs absolues. Dans sa théorie démocratique, en revanche, il ne se limiterait plus à connaître le droit positif et ferait désormais état de ses préférences politiques personnelles. Il se mettrait alors à *prescrire* un contenu politique particulier ainsi que certaines valeurs, c'est-à-dire à proposer une théorie politique politisée incompatible avec le combat contre les idéologies qu'il menait par ailleurs dans sa théorie du droit. Comme l'écrit Philippe Raynaud, « la théorie kelsénienne de la démocratie manifesterait une adhésion « naïve » de son auteur à des valeurs auxquelles il se serait interdit de recourir dans sa théorie du droit »[2837].

1044. De façon plus radicale encore, certains ont pu considérer que l'engagement de Kelsen en faveur de la démocratie dans ses écrits politiques ne fait que révéler au grand jour l'idéologie démocratique présente tacitement dans sa *Théorie pure du droit*, ce qui conduit à discréditer toute l'œuvre de Kelsen dont le but premier était de rendre scientifique la théorie du droit et la théorie politique en les désidéologisant. C'est par exemple dans un tel cadre que Julius Cohen a cherché à montrer que la neutralité axiologique revendiquée par la théorie du droit de Kelsen n'est qu'une façade, que contrairement aux apparences, les jugements de valeur et préférences personnelles de son auteur y sont très nombreux, comme c'est le cas notamment de ses « idéaux démocratiques »[2838]. Pour reprendre une formule de Thomas Hochmann, « le donneur de leçon sur la pureté méthodologique aurait lui-même commis l'erreur qu'il dénonçait ? Il aurait inséré ses préférences politiques dans ses constructions théoriques et dans sa description du droit positif »[2839].

1045. Quand bien même il est possible de constater un rapport indéniable entre son travail scientifique (théorie pure du droit et défense de la démocratie formelle) et ses préférences politiques

---

[2836] Michel Troper, *Le droit et la nécessité*, Léviathan, PUF, Paris, 2011, p. 39.

[2837] Philippe Raynaud, *Le juge et le philosophe*, *op. cit.*, p. 230.

[2838] Julius Cohen, « The Political Element in Legal Theory : A Look at Kelsen's Pure Theory », *in The Yale Law Journal*, Volume 88, n°1, 1978, p. 34.

[2839] Thomas Hochmann, « Hans Kelsen et le constitutionnalisme global : Théorie pure du droit et projet politique », *in Constitutionnalisme global*, Jus *Politicum*, n°19, janvier 2018, p. 25.

en faveur de la démocratie (en particulier la social-démocratie autrichienne), cela ne nous semble pas suffisant pour invalider la pertinence scientifique de l'ensemble de son œuvre. Comme le note Matthias Jestaedt, même si Kelsen n'est pas toujours parvenu à dissimuler « une certaine inclinaison pour son objet » dans sa théorie juridique et politique, il a toujours veillé consciencieusement à séparer « la connaissance scientifique de son adhésion personnelle en faveur de la démocratie », c'est-à-dire à éviter le « syncrétisme méthodologique »[2840]. Il apparaît en effet que sa théorie du droit et sa défense de la démocratie restent cohérentes l'une par rapport à l'autre en ce qu'elles découlent toutes les deux d'un même positionnement relativiste vis-à-vis des valeurs. Dès lors, c'est la thèse de l'unité (ou de la cohérence interne) de la théorie kelsénienne en ses dimensions à la fois juridique et politique que nous défendons à la suite notamment de Simone Goyard-Fabre[2841], Michel Troper[2842] et Carlos Miguel Herrera[2843].

1046. Kelsen présente une « justification conditionnelle » à la démocratie, ce qui lui permet de conserver sa neutralité axiologique. Dans *Foundations of Democracy* (1955), il écrit qu'« une théorie scientifique de la démocratie peut seulement soutenir que cette forme de gouvernement cherche à réaliser de concert la liberté et l'égalité des individus, et que, *si* ces valeurs devaient être réalisées, la démocratie serait le moyen adéquat »[2844]. Autrement dit, si l'on veut la liberté, alors la démocratie est la meilleure technique pour l'obtenir. Sa théorie de la démocratie ne dit pas que les valeurs de liberté et d'égalité sont celles qui doivent être poursuivies. Elle laisse ce choix à l'appréciation des individus qui ont à décider quelles « valeurs sociales […] doivent être réalisées […]. Elle ne déleste pas, et ne peut pas les délester, de cette grave responsabilité qui pèse sur leurs épaules »[2845]. Bref, Kelsen ne se prononce pas sur les fins ou les valeurs ultimes, mais il considère que si ces fins ou valeurs sont la liberté et l'égalité, alors la démocratie est le meilleur moyen pour les réaliser. On voit ici que sa « justification conditionnelle » de la démocratie s'inscrit dans la tradition wéberienne en se prononçant uniquement sur les moyens, et non sur les fins. Comme le commente Renaud

---

[2840] Matthias Jestaedt, « La science comme vision du monde : science du droit et conception de la démocratie chez Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 172.

[2841] « L'originalité de Kelsen est de présenter une défense éloquente de la démocratie à l'heure où il éprouve au plus profond de son âme les menaces qui en mettent l'existence en péril. Pourtant, son plaidoyer n'a rien d'une apologie passionnée ; c'est toujours l'homme de science ou le théoricien du droit qui s'exprime, soucieux de saisir en quoi et de déterminer selon quelles procédures le principe du parlementarisme, le rôle des Chambres, le mode de scrutin, l'équilibre des forces dans un système majoritaire et proportionnaliste, les juridictions de contrôle… sont, dans un Etat démocratique, au service de la liberté politique », *in* Simone Goyard-Fabre, « L'Etat du droit et la démocratie selon Kelsen », *art. cit.*, p. 178.

[2842] « Michel Troper […] « est aussi un de ceux qui ont su le mieux mettre en lumière la cohérence entre la théorie juridique du maitre de Vienne et sa réflexion politique », *in* Philippe Raynaud, *Le juge et le philosophe. Essai sur le nouvel âge du droit*, *op. cit.*, p. 242.

[2843] Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 24.

[2844] Hans Kelsen, « Foundations of Democracy », *in Ethics*, The University of Chicago Press, Volume 66, n°1, 1955, p. 40.

[2845] *Idem*.

Baumert, « la neutralité axiologique n'est pas compromise : le scientifique œuvre ici comme un simple technicien qui répondrait à un « cahier des charges » qu'on lui aurait imposé »[2846].

1047. Il apparaît très nettement chez Kelsen que positivisme juridique et relativisme des valeurs « vont [comme il le dit lui-même] main dans la main »[2847]. Il soutient en effet que le postulat de la séparation entre « droit » et « morale » sur lequel repose sa *Théorie pure du droit* est bien fondé dans une conception relativiste des valeurs. Cette dernière n'affirme pas que les valeurs sont inexistantes, mais uniquement que les valeurs absolues sont inconnaissables, si bien que les valeurs ne peuvent être appréhendées que de manière relative. En conséquence, la science du droit de Kelsen ne fournit pas un étalon *absolu* de valeurs à partir duquel il serait possible d'évaluer le contenu des ordres juridiques et de les déclarer conformes ou non à ce qui juste et bien[2848]. La théorie pure du droit ne fournit qu'un étalon *relatif* de valeurs (le droit positif) selon lequel une norme juridique (peu importe son contenu) sera considérée comme valide si elle existe juridiquement, c'est-à-dire si elle se trouve en conformité avec les normes qui lui sont supérieures et ultimement avec la norme fondamentale du système normatif auquel elle appartient. La norme fondamentale, précise Kelsen, traduit le « renoncement à une justification absolue, matérielle », elle consiste à « se limiter avec abnégation [à un] fondement purement hypothétique et formel », elle n'a donc qu'une validité relative[2849]. D'un point de vue formel et juridique, des jugements de valeurs objectifs sont donc possibles, ils se réfèrent à une norme juridique existante et sont donc fonction de *connaissance*. En revanche, d'un point de vue substantiel et moral, les jugements de valeurs sont nécessairement subjectifs et fonction de *volonté*. Kelsen se désintéresse donc du contenu du droit et de l'Etat et crée une théorie formaliste dont l'objectif de pureté signifie avant tout « neutralité axiologique », c'est-à-dire qu'aucun jugement de valeur sur le contenu du droit et de l'Etat ne peut être émis. Tout État est en conséquence un État de droit, peu importe son contenu. Sa théorie juridique de l'Etat, identifiant comme nous l'avons montré le droit à l'Etat, s'enracine donc elle aussi dans une posture relativiste quant aux valeurs. Dès lors, pour reprendre les termes de Michel Troper, le positivisme juridique kelsénien se trouve bien « fondé sur une méta-éthique anti-cognitiviste et relativiste »[2850].

1048. Il apparaît aussi très nettement que pour Kelsen, la forme démocratique de gouvernement « implique nécessairement une perspective […] relativiste »[2851] ou, pour le dire

---

[2846] Renaud Baumert, *Histoire des idées politiques après 1789* [Sur Kelsen], Cours dispensé en Master 1 à la faculté de droit de l'Université de Cergy-Pontoise, 2018-2019, p. 32. [Communication personnelle].

[2847] Hans Kelsen, *A New Science of Politics. A Reply*, *op. cit.*, p. 11.

[2848] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 91.

[2849] Hans Kelsen, « La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique » (1928), *art. cit.*, p. 442.

[2850] Michel Troper, « Réflexions autour de la théorie kelsénienne de l'Etat », *art. cit.*, p. 398.

[2851] Sandrine Baume, *Kelsen Plaider la démocratie*, *op. cit.,* p. 33.

autrement, que « l'idée démocratique suppose une philosophie relativiste »[2852], à la différence de la forme autocratique de gouvernement supposant quant à elle une philosophie absolutiste. Dans une note de *La démocratie, sa nature, sa valeur*, Kelsen écrit même que s'il s'est prononcé en faveur de la démocratie, c'est exclusivement […] en raison du lien qui existe entre la démocratie et une philosophie relativiste »[2853]. Comme nous le verrons en détail par la suite, Kelsen qualifie la démocratie de « relativisme politique » au sens où elle n'est pas un régime de vérité imposant des valeurs absolues, mais un régime d'opinions où des valeurs différentes et contradictoires (donc relatives) peuvent être librement exprimées (voir *infra*). En cela, la forme démocratique de gouvernement peut être considérée comme le régime politique le mieux assorti au cadre scientifique de sa théorie pure du droit. En étant fondée sur le même relativisme des valeurs ou, ce qui revient au même, dans un rejet analogue de l'absolutisme des valeurs, la forme démocratique de gouvernement aurait en effet le mérite de satisfaire à la même exigence scientifique de neutralité axiologique que sa théorie pure du droit. Toutes les deux ont en effet en commun de n'absolutiser aucune valeur. Suivant les termes de Carlos Miguel Herrera, il apparaît alors très nettement que « le juriste autrichien adopte pour sa « théorie politique » les mêmes principes épistémologiques normatifs que dans sa théorie juridique »[2854].

1049. Dans la « préface pour l'édition française » (1931) à *La démocratie. Sa nature – sa valeur*, Kelsen explique que sa défense de la démocratie ne doit pas être comprise comme l'expression d'une appartenance partisane, c'est-à-dire comme étant une idéologie politique qui n'aurait plus rien à voir avec l'impartialité scientifique et la dimension critique de sa théorie pure du droit. Il ne s'agit pas, écrit-il, d'une « apothéose de la démocratie », mais d'une « enquête d'une impartialité scientifique » qui n'abdique rien du droit de critique[2855]. En effet, poursuit-il, « n'est-ce pas l'un des plus grands avantages de la démocratie que d'offrir, plus que toute autre forme politique, la possibilité d'une libre critique d'elle-même ? »[2856]. On comprend alors que si Kelsen défend la démocratie ce n'est pas parce qu'elle serait substantiellement juste ou en accord avec certaines valeurs qu'il estimerait absolues, mais uniquement en raison de sa dimension technico-formelle : la forme démocratique de gouvernement représenterait en effet le moyen le plus adéquat pour réaliser la liberté, et constituerait l'environnement politique le plus propice au développement de la science[2857].

[2852] Michel Troper, *Le droit et la nécessité*, *op. cit.*, p. 40.

[2853] Hans Kelsen, *La démocratie. Sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, note, p. 101.

[2854] Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 23.

[2855] Hans Kelsen, « Préface pour l'édition française » (1931), *in La démocratie. Sa nature, sa valeur* (1929°, *op. cit.*, p. viii.

[2856] *Idem*.

[2857] La démocratie représente pour Kelsen le « milieu optimal pour la science », *in* Matthias Jestaedt, « La science comme vision du monde : science du droit et conception de la démocratie chez Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 171

1050. Ceci ressort très explicitement de son article intitulé « Wissenschaft und Demokratie » (1937). Kelsen y explique que la science ne vise que la connaissance objective de la réalité, d'où son incapacité à trancher le conflit entre démocratie et autocratie, c'est-à-dire à exprimer sa préférence en faveur de l'une ou de l'autre. « [La science] ne peut que distinguer les deux », elle ne peut pas exprimer un choix pour l'une ou l'autre. Toutefois, poursuit-il, « cette impartialité de la science à l'égard de la politique » n'implique pas une attitude réciproque, au sens où la politique, elle, ne se montre pas indifférente vis-à-vis de la science. Bien au contraire, la politique a tendance à s'immiscer dans le débat scientifique en venant déterminer quelles sont les sciences « amies » (autorisées) et les sciences « ennemies » (interdites) du régime politique. On peut imaginer qu'en 1937 Kelsen avait en tête le régime nazi en Allemagne et le régime fasciste en Autriche. En outre, même si la science ne doit pas abandonner son impartialité en politique au prétexte que la politique elle-même ne serait pas réciproquement impartiale à son égard, Kelsen nous dit que la science « doit être capable de rendre compte, avec ses moyens spécifiques de connaissance objective, de la position de l'ami et de l'ennemi, et, sans enfreindre son principe d'objectivité quant aux valeurs, de reconnaître la démocratie comme son amie, [et] l'autocratie comme son ennemie »[2858].

1051. S'il défend la démocratie, ce n'est donc pas en raison de préférences subjectives ou de valeurs qu'il absolutiserait, mais parce que cette forme de gouvernement lui semble être objectivement le moyen le plus approprié à l'activité scientifique en raison du relativisme des valeurs qu'elle présuppose. Kelsen ne dit pas « Tu dois faire le choix de la démocratie » car sa posture scientifique l'empêche de prescrire quoi que ce soit. En revanche, il peut dire comme Max Weber : « Si tu veux telle fin, il te faut tel moyen ». Si tu veux la liberté, il te faut la démocratie (justification conditionnelle). « Si tu veux la science, la connaissance et donc la compréhension du monde, il faut faire le choix de la démocratie »[2859].

1052. Bref, la démocratie sous-tendue par le relativisme axiologique est pour Kelsen un régime politique propice à la science et à son développement ; à la différence de l'autocratie qui, associée à l'absolutisme des valeurs, est un régime politique impropre à la recherche scientifique. À ces deux formes de gouvernement correspondent donc deux attitudes politiques fondamentalement différentes vis-à-vis de la science : la démocratie serait l'amie de la science en ce qu'elle garantirait son libre exercice, et l'autocratie serait son ennemie en ce qu'elle en ferait un instrument au service du pouvoir. Dès lors, « la crise de la science coïncide [pour Kelsen] avec la crise de la démocratie »[2860]. Lorsque « l'Etat est le seul maitre de toute entreprise scientifique », comme c'est le cas dans les « dictatures européennes », le « danger » est qu'« il utilise son pouvoir

[2858] Hans Kelsen « Wissenschaft und Demokratie » (1937), *in Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, p. 238.

[2859] Olivier Jouanjan, « Présentation Formalisme juridique, dynamique du droit et la théorie de la démocratie : la problématique de Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 43.

[2860] Hans Kelsen « Wissenschaft und Demokratie » (1937), *in Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, p. 243.

pour faire de la science un outil monopolistique d'éducation idéologique »[2861]. *A contrario*, Kelsen estime que « ce n'est que dans la démocratie que la science peut rester à l'abri [du] déclin »[2862]. En se reposant en grande partie sur les propos tenus par le président de l'Université de Harvard, James Bryant Conant, Kelsen affirme au sujet des États-Unis qu'ils « ont prouvé que la démocratie était un terrain fertile pour la science »[2863]. Comme la forme démocratique de gouvernement n'est pas un régime de vérité, il n'est pas possible d'interdire ou de prescrire telle ou telle théorie scientifique au prétexte que le pouvoir politique en place la jugerait « hérétique » ou conforme à la « vérité ». Mais la forme démocratique de gouvernement n'abandonne pas pour autant son droit de critique. Au contraire, elle permet à ce que cette théorie scientifique soit mise en cause ouvertement et honnêtement par des contre-arguments, sans qu'il y ait pour autant « de persécution à cause de cela »[2864].

1053. Après avoir vu que le relativisme des valeurs fait la jonction entre sa théorie juridique de l'Etat et sa défense de la forme démocratique de gouvernement, il s'agira pour nous de préciser la portée de son relativisme dans sa connexion avec la démocratie, en accordant une attention toute particulière à l'épisode des Évangiles opposant Jésus à Pilate auquel se réfère très fréquemment Kelsen et à partir duquel il établit des correspondances entre autocratie et absolutisme des valeurs d'un côté, et démocratie et relativisme des valeurs de l'autre. Enfin, à partir d'éléments biographiques peu connus au sujet de Kelsen et Voegelin, le relativisme des valeurs du premier sera mis en perspective avec l'anti-relativisme de second.

[2861] *Idem*.

[2862] *Ibid*, p. 247.

[2863] *Ibid*, p. 245.

[2864] *Ibid*, p. 246.

B. La « démocratie comme relativisme politique »[2865] chez Kelsen

1054. Dans ses nombreux textes politiques, Kelsen prend la défense de la démocratie contre ses adversaires et les menaces qui pèsent sur elle. Ses écrits présentent une remarquable continuité dans le temps et une grande cohérence, pour ne pas dire un aspect redondant. Du début des années 1920 avec *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1ère édition en 1920, seconde en 1929) jusqu'à la fin des années 1950 avec par exemple *What is Justice ?* (1957), soit pendant près de quarante ans, il va se faire avec une grande constance l'avocat des démocraties formelles et de leurs procédures, la plupart du temps avec les mêmes arguments.

1055. Pour lui, le relativisme comme « vision du monde » est le présupposé de la forme de gouvernement démocratique, il est au fondement de ses institutions et de son fonctionnement. Il ne se lasse pas d'établir une correspondance entre les visions du monde absolutiste et relativiste d'une part, et les régimes politiques autocratique et démocratique de l'autre ; ou aussi, comme il le dit parfois, entre théories de la connaissance (ou épistémologies) d'un côté, et orientations politiques de l'autre.

1056. Kelsen est un des rares penseurs qui se définit lui-même comme relativiste de façon tout à fait assumée et sans réticence. Or, le relativisme a été depuis l'Antiquité critiqué, condamné, certains disent même réfuté comme « self-defeating » (auto-contradictoire), comme on l'a dit du scepticisme qui n'est d'ailleurs qu'une de ses variantes : le relativiste comme le sceptique se contredirait en maintenant qu'on ne peut rien affirmer comme vérité absolue, car il se condamnerait au silence ou à l'incohérence en soutenant sa propre position, c'est-à-dire en s'énonçant. Il nous faudra préciser la signification et le statut du relativisme de Kelsen, son domaine d'application, car il peut en exister des formes différentes, mais la difficulté ici est que Kelsen ne définit pas ce concept et qu'il ne s'explique jamais clairement sur ce point, si bien que son emploi n'est pas constant[2866].

1057. Par ailleurs, le relativisme kelsénien présente cette particularité qu'il est associé à une position rationaliste exigeante et à un engagement convaincu pour la démocratie. Ceci est surprenant. La plupart des penseurs de la tradition rationaliste occidentale, c'est-à-dire ceux qui

---

[2865] Expression employée plusieurs fois, voir par exemple : Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *in Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, p. 303.

[2866] Carlo Invernizzi Accetti, « Reconciling Legal Positivism and Human Rights : Hans Kelsen's Argument from Relativism », *in Journal of Human Rights*, Taylor & Francis Group, 2017, p. 2. Dans le même sens, on lit chez Eerik Lagerspetz que Kelsen « utilise le terme « relativisme » de manière non-systématique » : parfois comme émotivisme ou subjectivisme, parfois comme non-cognitivisme, parfois comme de nature nécessairement conditionnelle, parfois comme équivalent au faillibilisme, parfois encore comme correspondant à la conception kantienne de la connaissance, *in* Eerik Lagerspetz, « Kelsen on Democracy and Majority Decision », *in Archiv für Rechts- Und Sozialphilosophie*, Volume 103, n°2, 2017, p. 161.

reconnaissent la raison comme seule autorité et source des connaissances avec l'expérience, ont rejeté et condamné fermement le relativisme comme une menace, en ce qu'il critique la notion de vérité objective et fragilise toutes les connaissances humaines. Selon Popper, « la principale maladie philosophique de notre temps est un relativisme intellectuel et moral, ce dernier fondé en partie sur le premier. Par relativisme ou si vous voulez scepticisme, j'entends ici brièvement la théorie selon laquelle […] entre des théories concurrentes et arbitraires […], il n'y a pas de moyen [rationnel] de décider si l'une est meilleure que l'autre »[2867]. Malgré leur grande proximité intellectuelle et politique, tous deux défenseurs de la démocratie libérale, critiques des régimes totalitaires ou autocratiques, hostiles à la tradition platonicienne[2868], Popper et Kelsen se séparent nettement sur ce point.

1058. Le cas de Kelsen est plutôt atypique, par l'alliance qu'il présente d'un rationalisme fort et sans concession avec un relativisme lui aussi explicite et sans ambiguïté. Ce qui est problématique, comme l'ont remarqué beaucoup de commentateurs, c'est qu'il prétend fonder et justifier la démocratie avec des arguments relativistes. Or, cela paraît incongru et même contre-intuitif car la démocratie et les droits de l'homme qui l'accompagnent systématiquement fonctionnent comme des références absolues, sacrées, si bien que l'idée qu'on puisse être démocrate *et* relativiste apparait pour beaucoup paradoxale. Le relativisme est souvent associé à une faiblesse de croyance ou de conviction qui fragilise tout engagement. Mais Kelsen, bien conscient de ce paradoxe, soutient qu'il peut exister un engagement fort et intense pour des valeurs même relatives.

1059. Il y a un certain paradoxe pour nos contemporains à soutenir la démocratie en recourant à des positions relativistes. En même temps, le relativisme semble faire partie intégrante de l'esprit du temps, et avoir acquis le statut d'une évidence familière pour les membres des démocraties modernes, si bien que la présenter comme la pensée dominante de notre temps, ou sa philosophie spontanée, serait tout à fait possible. Le relativisme n'est-il pas la pente naturelle de la démocratie pour laquelle toutes les opinions, tous les points de vue, sont légitimes, sinon acceptables, et pour laquelle aussi toute prétention à la vérité devient aussitôt suspecte et condamnée comme dogmatisme d'un autre temps ? Le régime intellectuel des démocraties modernes est bien celui de la diversité, de la pluralité légitime revendiquée comme une richesse.

[2867] Karl Popper, addenda "facts, standards and truth: a further criticism of relativism" (1961), *in The Open Society and its Enemies. Volume 2: Hegel and Marx* (1945), *op. cit.*, p. 369.

[2868] Popper se réfère avec approbation aux articles de Kelsen « Platonic Justice » (1938) et « Platonic Love » (1942), où il a « trouvé une interprétation politique de Platon partiellement semblable à la [s]ienne », *in The Open Society and its Enemies. Volume 2: Hegel and Marx* (1945), *op. cit.*, note 31, p. 216-217.

1060. La position originale de Kelsen peut être caractérisée de la façon suivante : il est à la fois positiviste et relativiste[2869], positiviste étant ici un sous genre du rationalisme, mais cette alliance n'a en soi rien de surprenant ni de contradictoire pour un positiviste. Dans son livre *Raison, vérité et histoire* (1981), Hilary Putnam livre un examen précis de la distinction faits / valeurs. La dichotomie entre le domaine des faits (« objectifs », constatables et connaissables par la science) et celui des valeurs (« subjectives », variables, relatives et non susceptibles d'une justification rationnelle), a acquis selon lui le « statut d'institution culturelle »[2870] à laquelle il est très difficile d'échapper ou de résister. Mais surtout, Putnam montre bien que le fossé établi entre « faits » et « valeurs » renforce lui-même la dichotomie et contribue à la justifier. Si les valeurs n'ont pas de fondement dans l'être ou dans la réalité, si l'idée de vérité ne peut s'appliquer qu'à des énoncés factuels ou descriptifs comme ceux de la science, et non à des énoncés de valeurs ou normatifs, alors comme le dit Raymond Polin « le concept de vérité axiologique est incompréhensible »[2871].

1061. On peut dire en conséquence que le positivisme et le relativisme s'impliquent et s'entretiennent mutuellement. Si on admet que la science peut établir des vérités objectives sur des faits et ne peut prescrire ce qui doit être, cela signifie qu'elle est silencieuse sur les fins et les valeurs qui orientent notre action. En conséquence, le domaine des valeurs ne peut qu'être l'expression de préférences et de choix subjectifs impossibles à justifier rationnellement par la science. Les couples « objectif » / « subjectif » et « rationnel » / « irrationnel » se superposent au couple « fait » / « valeur ». Comme Putnam le dit dans un vocabulaire un peu différent, « c'est parce que nous sommes trop réalistes [objectivistes] en physique […] que nous avons tendance à être subjectivistes par rapport à des descriptions que nous ne pouvons pas réduire à la physique [l'éthique par exemple] »[2872]. Plus nous adoptons des critères de rationalité forts dans les sciences, plus nous avons tendance à les trouver inapplicables pour les valeurs et à livrer ces dernières à l'arbitraire des préférences subjectives[2873]. Plus nous adoptons des critères sévères de rationalité empruntés aux sciences dures (de la nature), plus par contraste le domaine des valeurs semble être irréductible et donc voué à l'irrationnel et à des prises de position purement subjectives. Le cas extrême étant celui des éthiques non-cognitivistes ou émotivistes. Ces remarques sur la dualité « fait » / « valeur » s'appliquent bien

---

[2869] La proximité étroite entre positivisme et relativisme avait été notée par Comte lui-même : « l'esprit positif consiste dans la tendance à substituer partout le relatif à l'absolu », *in* Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, *in* Henri Gouhier, *Introduction aux œuvres choisies d'Auguste Comte*, Aubier, Paris, 1943, p. 220.

[2870] Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire* (1981), éditions de Minuit, Paris, 1984, p. 145.

[2871] Raymond Polin, *La création des valeurs* (1944), PUF, Paris, 1952, p. 293, *in* Nathalie Heinich, *Des valeurs. Une approche sociologique*, Gallimard, Paris, 2017, p. 120.

[2872] Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire* (1981), *op. cit.*, p. 161.

[2873] C'est notamment contre cette tendance à abandonner « à l'irrationnel, c'est-à-dire aux passions, aux intérêts et à la violence, tout le champ de notre action qui échappe aux moyens de preuve incontestables », que Chaïm Perelman situe sa théorie philosophique de l'argumentation dont le but est de tracer une « voie intermédiaire » entre le rationnel et l'irrationnel, celle du raisonnable, lui permettant de réintégrer dans la discussion philosophique en sciences sociales les questions relatives à la morale et aux valeurs, *in* Chaïm Perelman, « Une théorie philosophique de l'argumentation » (1968), *in Le champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles, 1970, p. 22-23.

à Kelsen et à la pensée binaire dont il n'a pas su se défaire. Son relativisme, fondé sur la distinction « fait » / « valeur », ne contredit pas son positivisme, fondé sur la distinction « être » / « devoir-être », il en est même son corollaire.

1°) La signification, le domaine d'application et la portée du relativisme kelsénien

1062. Qu'en est-il du relativisme de Kelsen quand bien même celui-ci ne l'a jamais défini clairement ? D'abord, le relativisme est l'opposé de l'absolutisme. C'est donc dans le couple fonctionnel qu'il forme avec l'absolutisme qu'il faut le replacer pour le comprendre. Le relativisme se définit en effet par la négation de l'absolutisme comme « conception métaphysique »[2874], c'est-à-dire par la négation d'une réalité et de valeurs absolues qui pourraient être l'objet d'une connaissance certaine et définitive. Le relativisme est donc une « conception » (Kelsen ne dit pas « métaphysique » de façon significative) pour laquelle il ne peut pas y avoir de connaissance absolue de ce qui est et de ce qui doit être. Comme on le verra, cette négation de l'absolu devra se restreindre au domaine du devoir-être. Absolutisme et relativisme sont à opposer comme des « visions » ou « conceptions du monde » globales, les désigner comme des épistémologies ou des théories de la connaissance, comme le font certains commentateurs, serait réduire abusivement leur portée. Mais le relativisme s'applique aussi bien sûr à la théorie de la connaissance. Il signifie alors que la réalité n'existe que « relativement à un sujet connaissant » actif, créateur, qui met en œuvre et structure les données de l'expérience[2875]. Kelsen rappelle chaque fois qu'il l'estime nécessaire son héritage kantien et néokantien : la réalité en soi ou absolue nous est inaccessible, il faut y renoncer[2876]. Cependant, le relativisme de Kelsen ne peut pas être défini comme uniquement épistémologique. Kelsen ne met pas en doute le caractère objectif des connaissances scientifiques dans le domaine des faits. Tout son travail d'élaboration d'une science du droit serait incompréhensible sans son attachement à la notion d'objectivité scientifique.

1063. Kelsen formule souvent son relativisme en l'assimilant à l'empirisme. « Le relativisme soutient la doctrine empiriste »[2877] ou encore « le relativisme philosophique, en tant qu'empirisme antimétaphysique, insiste sur le caractère inintelligible de l'absolu comme sphère au-delà de l'expérience. Il insiste sur une nette séparation entre la réalité et la valeur »[2878]. Il est significatif du rejet par Kelsen de toute pensée métaphysique et religieuse, que pour lui la métaphysique est absolutiste (dogmatique), et que l'empirisme comme thèse philosophique, ne peut être

[2874] Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics » (1948), *in What is Justice ?* (1957), *op. cit.*, p. 198.

[2875] *Ibid*, p. 200.

[2876] La philosophie positive d'Auguste Comte est elle aussi définie par ces *renoncements*.

[2877] Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics » (1948), *art. cit.*, p. 198.

[2878] *Ibid*, p. 199.

qu'antimétaphysique. Il est intéressant aussi de voir que dans les années 1950, Kelsen semble accorder à l'empirisme (de Hume) la paternité du dualisme entre faits et valeurs, et non plus à la pensée kantienne comme il le faisait auparavant.

1064. Le relativisme de Kelsen a pour objet privilégié les valeurs (*Werterelativismus*[2879]). C'est un relativisme moral, éthique, axiologique, peu importe le terme retenu ici. Il porte non sur le domaine des faits d'observation, mais sur les valeurs et les normes morales. Il n'existe pas pour lui de connaissance vraie des valeurs, de ce qui doit être, ou alors seulement comme connaissance factuelle d'un système de valeurs ou d'un ordre juridique donné en faisant connaître ce qu'il est. Le relativisme kelsénien est donc éthique, ou méta-éthique comme on le verra plus loin, et non épistémologique[2880]. Cela ne signifie pas pour autant que, contrairement aux énoncés scientifiques et factuels, tous les jugements de valeur sont subjectifs. Dans son livre posthume *Théorie générale des normes* (1979), Kelsen distingue entre les jugements de valeur « subjectifs » exprimés par un individu ou plusieurs sur le caractère désirable ou souhaitable d'un objet et d'un comportement, et les jugements de valeur « objectifs » d'après lesquels « un certain comportement est conforme ou non à une norme valide du type « A doit payer sa dette de jeu » ou « le meurtre est interdit » »[2881]. En ce cas, ces jugements de valeur « objectifs » sont descriptifs et se bornent à mettre en rapport un comportement et une norme préexistante[2882]. En fait, les sciences juridique, politique et éthique ne peuvent que décrire, elles ne peuvent pas évaluer, c'est-à-dire faire état de préférences, sans succomber à des prises de positions subjectives et irrationnelles. Dès lors, les affirmations consistant à dire que « le suicide est immoral, ou que l'autocratie est un mauvais régime de gouvernement ou qu'un ordre juridique communiste est injuste ou n'est pas du droit du tout, sont, en tant que propositions catégoriques, infondées »[2883]. Il s'agit de jugements de valeur « subjectifs » qui ne sont admissibles que dans un système moral spécifique, mais qui ne devraient pas avoir leur place en science. En revanche, « la description des serpents vénéneux dans un traité de biologie est objective si elle est indépendante des sentiments du biologiste vis-à-vis de ces serpents ou de son souhait de les voir mourir. La description du communisme par un scientifique politique est objective si elle est indépendante de son souhait de l'abolir ou d'établir ce système politique »[2884]. Des jugements de valeur « objectifs » sont donc possibles pour Kelsen à condition que ces derniers se bornent à la description et que celui qui les émet mette de côté ses affects et ressentiments.

[2879] Brigitte Lanz, *Positivismus, Werterelativismus und Demokratie bei Hans Kelsen*, Dissertation.de-verlag, 2007, 180p.

[2880] Carlo Invernizzi Accetti, « Reconciling Legal Positivism and Human Rights : Hans Kelsen's Argument from Relativism », *art. cit.*, p. 3.

[2881] Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 75.

[2882] *Ibid*, p. 484.

[2883] Hans Kelsen, « Politics, Ethics, Religion and Law », *in Faktoren der politischen Entscheidung. Festgabe für Ernst Fraenkel zum 65. Geburtstag*, ed. Gerhard A. Ritter et Gilbert Ziebura, Berlin, 1963, p. 4.

[2884] *Ibid*, p. 5.

1065. Le relativisme de Kelsen peut être aussi rapproché de ce qu'on a appelé l'« historicisme ». C'est en effet le constat de la pluralité et de la diversité des valeurs, de leur variation dans le temps (selon les époques) et dans l'espace (selon les pays) qui conduit à l'affirmation de leur relativité. Les valeurs morales et les systèmes juridiques n'ont pas de fondement ontologique, c'est-à-dire dans la réalité, et ne peuvent donc pas être en accord ou en correspondance avec elle. Leurs énoncés ne sont donc pas susceptibles d'être vrais ou faux. Ils ne sont pas des propositions au sens logique (susceptibles d'être vraies ou fausses), mais sont des créations de la volonté humaine. C'est le constat de la diversité des valeurs morales et des normes juridiques qui est le fondement le plus solide du relativisme. Le relativisme kelsénien est ici très proche de celui de Max Weber, comme cela apparaît de façon manifeste dans sa réplique à la *Nouvelle science du politique* (voir *infra*). C'est donc un argument historiciste qui est sous-jacent à son relativisme. La théorie du droit ne peut prendre en compte que le droit particulier, posé et en vigueur dans un Etat donné, et non un idéal introuvable de justice universelle, immuable et absolue. La position de Kelsen est donc historiciste, au sens de Leo Strauss, même s'il n'emploie pas directement ce terme. Elle est aussi celle des sophistes de l'antiquité qui opposaient ce qui est par nature (*physei*) et ce qui est par convention (*nomoi*). Leo Strauss définit l'historicisme comme l'idée que « toute pensée humaine est historique et par là-même incapable d'appréhender quoi que ce soit d'éternel »[2885], ou dans une formulation plus élaborée que « toute compréhension, toute connaissance, si limitée et « scientifique » soit-elle, suppose un cadre de référence, un horizon, une vision d'ensemble, dans laquelle elle se situe […]. Par conséquent, il y a une pluralité de visions aussi légitimes l'une que l'autre entre lesquelles nous devons choisir sans les conseils de la raison »[2886]. Une pensée, une éthique, un ordre juridique, une création humaine quelle qu'elle soit, sont des produits de leur époque, appartiennent à un monde historique et ne peuvent s'en affranchir. Il n'y a pas de pensée ou de valeur absolue, éternelle et transculturelle. On n'échappe pas à son temps ni à sa culture.

1066. Kelsen met souvent l'accent sur le caractère subjectif des jugements de valeur. C'est le terme « subjectif » qu'il emploie le plus souvent pour les qualifier, en les opposant au caractère « objectif » des savoirs scientifiques. La question se pose alors de savoir s'il peut être qualifié d'émotiviste et s'il soutient une théorie non-cognitiviste des valeurs. La question est complexe, et sur ce point, les commentateurs de Kelsen se séparent. Pour certains, les catégories de « vrai » et de « faux » ne sont pas applicables aux jugements de valeur. C'est ce que Kelsen affirme dans la *Théorie générale des normes* : « seul un énoncé vrai ou faux peut être « indicatif » ou « théorique », alors que la norme, qui n'est ni vraie ni fausse, n'est pas un énoncé »[2887]. La norme ne nous fait rien connaître de la réalité, elle n'est donc pas une proposition au sens logique du terme (vraie ou fausse). Ici Kelsen semble bien adopter une position non-cognitiviste des valeurs. Il écrit aussi que « la

[2885] Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* (1953), *op. cit.*, p. 24.

[2886] *Ibid*, p. 36.

[2887] Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 77.

valeur n'est pas une propriété de la réalité »[2888]. Si la valeur n'est pas dans la réalité, dans les choses, elle ne peut venir que du sujet et de ses réactions à la réalité, c'est-à-dire être l'expression d'émotions, de sentiments ou d'affects. Kelsen semble en fait proche des positivistes logiques comme A-J. Ayer dans *Language, Truth and Logic* (1936) : « les jugements de valeur ne sont que de simples expressions d'émotions qui ne peuvent être ni vraies ni fausses »[2889]. Ce sont par exemple des sentiments d'approbation ou de réprobation de certains comportements humains, ou encore des ordres, des commandements visant à agir et influencer l'action d'autrui. On ne peut leur accorder aucune validité cognitive ou théorique car ils ne sont pas des assertions et ne disent rien sur la réalité. Subjectivisme radical donc, dire « x est bien » revient à dire « x me plait ». Mais dans ce cas, pour Kelsen comme pour Ayer, les jugements de valeur ne sont pas différents en un sens des jugements factuels d'un certain type, simplement au lieu de renvoyer à la réalité extérieure, ils renvoient à l'état émotionnel de celui qui s'exprime, ce sont des énoncés descriptifs de l'état du sujet, d'où aussi le caractère irrationnel et impossible à justifier de ces jugements de valeur. « Ce jugement de valeur subjectif, qui exprime la relation entre deux faits réels – un objet réel et la réaction émotionnelle d'un ou de plusieurs hommes à cet objet – n'est pas un jugement différent d'un jugement de réalité ; il est seulement un type *spécial* de jugement de réalité opposé à un jugement de valeur objectif »[2890]. Comme on l'a déjà vu, Kelsen affirme l'existence de jugements de valeur objectifs (de conformité ou non d'un comportement à une norme préexistante). C'est même pour cette raison que Kelsen s'écarte explicitement de la théorie émotiviste de Ayer. Pour reprendre l'exemple analysé par Kelsen, dire : « ce n'est pas bien de voler de l'argent » ne signifie pas seulement une réprobation morale de cet acte (c'est-à-dire une réaction émotionnelle), mais aussi « voler est en contradiction avec la norme valide » et est en ce cas un jugement de valeur objectif qui peut être vrai ou faux[2891]. Mais si, comme cela paraît implicite, tous les jugements de valeur subjectifs sont des expressions émotionnelles, alors on est en plein paradoxe : ils ne sont rien d'autre que des jugements factuels concernant l'état ressenti par le sujet et, en ce sens-là, il n'y a plus de jugements de valeur. Le subjectivisme radical détruit la notion même de jugement de valeur. On comprend dans ces conditions les divergences d'interprétation de la théorie de Kelsen.

1067. Shia Moser dans « Ethical Non-Cognitivism and Kelsen's Pure Theory of Law » (1979) soutient « l'adhésion de Kelsen à la théorie émotiviste en éthique »[2892] dans son opposition au droit naturel. Mais selon l'auteur, il ne le fait « pas toujours [de façon] constante »[2893], ainsi par exemple dans sa discussion de l'idée de justice, Kelsen donne bien à cette idée un contenu cognitif déterminé

2888 *Idem*.

2889 Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936), Penguin, 1980, p. 136.

2890 Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 75-76.

2891 *Ibid*, note 121, p. 484-485.

2892 Shia Moser, « Ethical Non-Cognitivism and Kelsen's Pure Theory of Law », *in The University of Toronto Law Journal*, Volume 29, n°2, 1979, p. 101.

2893 *Idem*.

puisqu'elle correspond selon lui à une forme de « bonheur social […] garanti par un ordre social »[2894]. Il définit bien la justice en termes factuels alors que d'un point de vue non-cognitiviste c'est impossible pour des termes désignant des valeurs. Alf Ross avait lui aussi soulevé l'ambiguïté de cette affirmation et observait par ailleurs que Kelsen n'apportait aucune justification à ce qu'il présentait comme un postulat[2895]. Mise à part l'ambiguïté de cette affirmation, Kelsen reconnaît dès qu'il le peut que nos croyances factuelles (par exemple sur les mérites respectifs du libéralisme et du socialisme) sont largement influencées par nos émotions, ce qui rend le choix entre les deux irréductible à des arguments rationnels[2896]. Mais cela ne signifie pas pour autant un accord avec la théorie émotiviste radicale.

1068. Les questions de valeur ne sont pas susceptibles d'être résolues de façon rationnelle, elles demeurent conflictuelles, surtout pour les fins dernières ou suprêmes, mais cela ne veut pas dire que ce sont de simples questions de « sentiment » (*feeling*) même si l'accord objectif semble impossible. Sur ce point, l'interprétation de Accetti paraît plus acceptable. Pour lui, le relativisme kelsénien ne peut pas se réduire à l'émotivisme. Il est plus complexe. Les jugements de valeur sont susceptibles de justifications rationnelles mais pas absolues, et ne sont pas seulement des préférences affectives et émotionnelles[2897]. Si les notions de « vérité » et même de « validité » ne sont pas applicables aux jugements de valeur – ce qui est la conséquence de l'émotivisme – alors ils ne seraient que des expressions subjectives sans valeur cognitive aucune, donc sans valeur générale et impossibles à critiquer. Kelsen ne va pas jusque-là et semble avoir eu conscience de ces difficultés, et même avoir tenté d'y échapper. Assimiler un jugement de valeur à un jugement de goût ou à une préférence radicalement subjective revient en effet à le détruire et à en nier toute spécificité. Nathalie Heinich a bien souligné que les valeurs (morales, éthiques, politiques, esthétiques) ont un aspect social, institutionnel, contraignant, qui interdit de les réduire à de simples expressions de goût ou de préférence n'ayant aucun caractère généralisable. Si on pose certaines valeurs, c'est qu'on a de bonnes raisons pour le faire, des raisons transsubjectives ou suprasubjectives[2898]. C'est ce qui nous empêche d'aller jusqu'à l'adhésion à la théorie émotiviste qui mettrait sur le même plan deux jugements comme : « j'aime le chocolat » et « je suis favorable à la démocratie ». Il y a dans le second jugement une prétention à valoir au-delà de ma personne et de mon plaisir, une « quasi-objectivité » (Kant parlait de prétention à l'universalité pour caractériser le jugement esthétique). Dans cette conception des valeurs, on échappe au subjectivisme extrême qui détruit le jugement de valeur en tant que tel en en faisant une expression idiosyncratique de mes préférences, impossibles à justifier de façon rationnelle. On peut considérer que Kelsen n'a pas

[2894] Hans Kelsen, « What is Justice ? », *in What is Justice ?* (1957), *op. cit.*, p. 2.

[2895] Alf Ross, « Qu'est-ce que la Justice ? Selon Kelsen », *in Introduction à l'empirisme juridique*, *op. cit.*, p. 119.

[2896] Shia Moser, « Ethical Non-Cognitivism and Kelsen's Pure Theory of Law », *art. cit.*, p. 104.

[2897] Carlo Invernizzi Accetti, « Reconciling Legal Positivism and Human Rights : Hans Kelsen's Argument from Relativism », *art. cit.*, p. 4.

[2898] Nathalie Heinich, *Des valeurs. Une approche sociologique*, *op. cit.*, p. 372.

explicité les fondements philosophiques ni les implications de son relativisme et qu'il ne s'est pas posé ce genre de questions.

1069. Toutefois, on pourrait reprendre l'idée de Accetti qui permet d'éviter bien des ambiguïtés et des difficultés et qui a le mérite de clarifier la signification du relativisme kelsénien. Le relativisme est pour lui une « attitude réflexive » ou de « second ordre »[2899] ou encore une « position méta-éthique »[2900]. Cela veut dire que le relativisme n'est pas une vision du monde avançant des thèses substantielles, auquel cas il serait vulnérable à la réfutation critique du scepticisme : il avancerait une vérité en s'exceptant de la thèse qu'il énonce. Cela permet d'éviter la contradiction interne d'un relativisme qui s'énoncerait comme une vérité. Comme le dit Accetti, « le jugement qui affirme que tous les jugements de valeur sont relatifs n'est pas lui-même un jugement de valeur »[2901]. Un tel jugement prend pour objet les jugements de valeur, mais il se situe sur un autre plan, c'est un jugement de second ordre ou un énoncé méta-éthique. Le relativisme de Kelsen apparaît donc comme modéré, circonscrit, « middle-crossed »[2902], il n'a rien de généralisé et extrême car il ne met pas en cause l'objectivité de la science, la rationalité et l'idée de vérité objective.

1070. Le relativisme se présente donc sous des versions diverses. Au niveau le plus simple, il part du constat de la pluralité et de la variabilité des systèmes de valeur des sociétés humaines (morale, droit, etc.). Ensuite, on passe facilement à l'idée de la subjectivité des valeurs, de leur manque d'ancrage dans la réalité. Enfin, on peut en arriver souvent par affirmer leur irrationalité foncière qui les rend incapables de justification. À chaque étape, se produit une montée en puissance qui peut aboutir à une forme extrême de relativisme. Le négationnisme pourrait être pris comme exemple pour illustrer cette montée aux extrêmes. En ce cas, « l'émotion prime sur la réalité des faits »[2903], les faits objectifs sont quant à eux déconsidérés, mais, leur appréhension subjective, elle, acquiert une importance capitale[2904].

[2899] Carlo Invernizzi Accetti, *Relativism in Democracy. Response to a New Form of Political Theology*, *op. cit.*, p. 37.

[2900] *Ibid*, p. 122.

[2901] *Ibid*, p. 265.

[2902] *Idem*.

[2903] Myriam Revault d'Allonnes, *La faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, Seuil, Paris, 2018, p. 11.

[2904] L'ère du postmodernisme, qui peut être comprise comme celle d'« un régime d'extrême incertitude » est alors aussi celle de la « post-vérité », brouillant la distinction entre le vrai et le faux, et du « post-factuel », brouillant la distinction entre les faits et les valeurs. Elle est aussi caractérisée par un monde « post-politique » dans lequel les « fake news » se sont imposées, et par un monde « post-démocratique » dans lequel la rhétorique de la crise démocratique est devenue un lieu commun. Comme l'explique Myriam Revault d'Allonnes, « la propension au relativisme du « tout se vaut » » a facilité le processus consistant à « se débarrasser de l'évidence factuelle et [a] abouti à une sorte de diversité indifférenciée ou l'énoncé des opinions n'a plus besoin d'être étayé ni légitimé par les faits ». Pour illustrer la détérioration de notre rapport à la vérité factuelle, l'auteur prend essentiellement comme objet d'analyse le développement récent des « fake news » en politique, *in Ibid*, p. 24 et p. 15.

2°) L'affinité entre relativisme et démocratie

1071. Nous commencerons par analyser l'épisode des Évangiles de Jean au sujet de Pilate et de Jésus que Kelsen prend très souvent comme exemple pour illustrer la confrontation entre l'absolutisme et le relativisme (a), puis nous nous pencherons sur la pertinence des correspondances qu'il présente entre conceptions du monde (ou philosophies) et opinions politiques (b). Enfin, nous tenterons de déterminer la nature du lien qu'il établit entre relativisme et démocratie (c).

a. Jésus devant Pilate : la confrontation de l'absolutisme et du relativisme

1072. Kelsen semble accorder une importance exceptionnelle à l'épisode de la comparution de Jésus devant Pilate, le préfet romain de Judée[2905]. Dans ses écrits sur la démocratie, il y fait régulièrement référence, à peu près à chaque fois dans les mêmes termes, et quelquefois même de façon strictement identique. Cet épisode représente selon lui de manière tragique l'opposition des deux visions du monde antagonistes, l'absolutisme et le relativisme, et il ajoute qu'il s'agit de l'« un des morceaux les plus sublimes de la littérature mondiale »[2906].

1073. L'interprétation de ce texte par Kelsen est limpide et ne s'embarrasse pas des sources et des versions multiples de cet épisode chez les autres évangélistes[2907]. Kelsen rappelle brièvement les grandes lignes de cette « rencontre entre l'éternel et le temporel »[2908], dans sa simplicité et sa naïveté évangélique. Il contraste l'ironie du « sceptique relativiste » Ponce Pilate avec le profond sérieux de Jésus « brûlant d'ardeur dans sa mission divine »[2909]. Aux yeux de Pilate, Jésus ne pouvait être qu'un « pauvre fou »[2910]. La question « qu'est-ce que la vérité ? » – raillerie ou sarcasme aristocratique – posée à Jésus qui a déclaré être roi d'un royaume qui n'est pas de ce monde et qui est venu pour rendre témoignage de la vérité, n'attend pas de réponse. Pilate sait qu'il ne peut rien dire de plus que ce qu'il a dit. C'est pourquoi il s'en va rapidement après avoir dit aux juifs qu'il n'a trouvé aucun motif de condamnation contre l'accusé, et qu'il propose d'appliquer à ce cas la coutume de la pâque juive de libérer un prisonnier. La foule préférera libérer Barrabas, un voleur, plutôt que Jésus.

2905 Évangile de Jean, 18, *in Nouveau testament*. Il s'agit du seul Evangile auquel Kelsen se réfère.

2906 Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics » (1948), *art. cit.*, p. 207.

2907 Pour une lecture détaillée de cet épisode replacée dans la tradition théologique, voir Giorgio Agamben, *Pilate et Jésus* (2013), Rivages, Paris, 2014, 102p.

2908 Giorgio Agamben, *Pilate et Jésus* (2013), *op. cit.*, p. 81.

2909 Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics » (1948), *art. cit.*, p. 207.

2910 *Idem*.

1074. L'interprétation donnée de ce texte par Kelsen n'est pas totalement originale, elle s'inscrit même dans une longue tradition. Dans le texte des Évangiles, Pilate est le plus souvent présenté comme un administrateur lassé des querelles religieuses des juifs et qui préférerait nettement relâcher l'accusé qu'on lui amène et qu'il estime innocent. Les Évangiles visent à atténuer la responsabilité de Pilate pour l'attribuer principalement au sanhédrin, à la communauté et aux autorités juives. Mais le texte de Kelsen prend nettement son parti et a les allures d'une véritable réhabilitation de Pilate qui a été jugé lâche, faible et hypocrite par la postérité.

1075. Sa lecture prolonge d'une certaine manière celle de Renan. Dans la *Vie de Jésus* (1865), Renan voit en Pilate un des personnages les plus humains des Évangiles par son doute, son indifférence aux querelles intérieures des Juifs et de leurs mouvements sectaires, et son hostilité au « fanatisme étroit »[2911] des religieux qui font obstacles à son administration. Il considère que le préfet romain ne pouvait en aucun cas comprendre « l'idéalisme supérieur »[2912] de Jésus, cette prétention arrogante à parler au nom de la vérité, et qu'il le tenait pour un rêveur inoffensif prisonnier de ses illusions. « Le manque total de prosélytisme religieux et philosophique chez les Romains de cette époque leur faisait regarder le dévouement à la vérité comme une chimère. Ces débats les ennuyaient et leur paraissaient dénués de sens »[2913]. Dans la rencontre entre Jésus et Pilate, il s'agit selon Renan de la confrontation de deux cultures incommensurables. D'un côté, la culture gréco-latine tardive et raffinée ayant exploré toutes les subtilités de la spéculation philosophique et ayant abouti à une forme de scepticisme souriant et tolérant ; de l'autre, des religieux fanatiques, sectaires, exaltés, plutôt incultes et arriérés.

1076. Kelsen dans son interprétation se montre également proche de Nietzsche. Dans *L'Antéchrist* (1888), que Kelsen connaissait probablement, on trouve ce passage d'un antichristianisme provocateur : « ai-je encore besoin de dire que, dans tout le Nouveau Testament, il ne se présente qu'une seule figure digne d'être respectée, Pilate, le gouverneur romain. Prendre au sérieux une querelle de Juifs, il ne s'y résout point […]. L'ironie aristocratique d'un Romain devant qui on abuse impudemment du mot de « vérité » a enrichi le nouveau testament du seul mot qui y ait de la valeur – qui est sa critique, son anéantissement même : « qu'est-ce que la vérité ? » »[2914].

1077. Cependant Kelsen s'écarte de cette représentation de Pilate ironique et désabusée et c'est d'ailleurs ce qui fait l'originalité de sa lecture. Pour Kelsen, face à Jésus se réclamant d'une vérité transcendante, Pilate s'est comporté comme quelqu'un qui modestement, ne connaissant pas

---

[2911] Ernest Renan, « Vie de Jésus » (1865), *in Œuvres complètes*, Ed. Henriette Psichari, tome IV, Calmann-Lévy, Paris, 1949, p. 335.

[2912] *Ibid*, 337.

[2913] *Idem*.

[2914] Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist* (1888), trad. par Eric Blondel, Garnier-Flammarion, Paris, 1994, p. 104.

la vérité, « procède, de façon tout à fait cohérente, d'une manière démocratique, en soumettant la décision au vote populaire »[2915]. Kelsen métamorphose ainsi le préfet romain sceptique en précurseur de la démocratie, qui en appelle au peuple dans une sorte de « plébiscite »[2916].

1078. C'est ici que l'interprétation avancée par Kelsen se révèle partiale, unilatérale et même inacceptable par rapport au texte de l'Évangile. Uniquement soucieux d'établir une relation entre le scepticisme de Pilate et la démocratie, il ne tient pas compte de la lettre de l'Évangile de Jean qui de toute évidence exclut cette interprétation. Selon Aldo Schiavone, Kelsen néglige le texte même, car « chez Jean, il n'y a pas la moindre allusion à ce « peuple » évoqué par Kelsen avec tant de certitude. Il y a les « Juifs », *oi ioudaio*, nommés pas moins de cinq fois dans un passage assez court. Mais il ne fait aucun doute que ces derniers sont uniquement ceux-là même qui ont escorté Jésus chez Pilate, et donc les membres du sanhédrin […]. Personne d'autre »[2917]. Comme il l'écrit plus loin, « le « peuple », pour Jean, n'est jamais impliqué dans cette histoire »[2918]. L'interprétation de Kelsen fait donc subir au texte de Jean une distorsion suivant l'usage qu'il veut en faire. Il considère comme une procédure démocratique, un vote ou un plébiscite, ce qui n'a rien d'organisé ou d'institutionnel, le fait de livrer un accusé à une foule de religieux fanatiques qui lui sont hostiles. La référence à la démocratie dans un tel contexte paraît hors de propos et anachronique[2919].

1079. Notons au passage que, sans que cela soit très étonnant, Voegelin s'est également opposé à l'interprétation que Kelsen propose dans « What is Justice ? » (1952) de cet épisode des Évangiles. Il le fait brièvement, dans une lettre envoyée à Kelsen le 7 mars 1954, quelque temps après que ce dernier l'a informé avoir écrit une recension de sa *Nouvelle science du politique*. Malheureusement, en raison du caractère particulièrement confus de son commentaire, il semble difficile de saisir avec précision le sens de sa critique. Tout au plus, il nous est possible de relever que c'est en s'appuyant sur le livre du théologien luthérien Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testamentes* (1948), et sur celui de l'évêque anglican Lawther Clarke, *Concise Bible Commentary* (1953), qu'il considère que l'interprétation de son ancien directeur de thèse n'est « pas entièrement en accord avec [s]a connaissance des Évangiles de Jean » et qu'en outre, elle ne se trouve à sa connaissance confirmée par aucune monographie théologique[2920]. Il est vrai que l'interprétation qu'offre Kelsen de ce passage présente une certaine originalité et qu'il est peu probable de la retrouver sous la plume de théologiens.

2915 Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics » (1948), *art. cit.*., p. 207.

2916 *Ibid*, p. 208.

2917 Aldo Schiavone, *Ponce Pilate*, Fayard, Paris, 2016, p. 144.

2918 *Ibid*, p. 145.

2919 « Parler d'une consultation « démocratique » – et d'un Jésus comparaissant devant le peuple de Jérusalem – n'a aucun sens, tant sur le plan logique qu'historique », *Ibid*, p. 147.

2920 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Hans Kelsen le 7 mars 1954 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 216-217.

1080. La conclusion de Kelsen sur cet épisode est aussi très significative. Il est tout à fait conscient du caractère ambivalent de cet exemple, et note que « pour ceux qui croient en Jésus fils de Dieu en tant que témoin de la vérité absolue, ce plébiscite est certainement un argument fort contre la démocratie »[2921]. Cet épisode peut en effet se retourner contre l'usage que veut en faire Kelsen. Ce n'est pas la confiance en la démocratie et dans les décisions du peuple qu'il inspire, mais plutôt la méfiance envers les masses manipulées par ceux qui s'adressent à elles, orateurs ou prêtres. Kelsen aurait pu, en bon représentant des Lumières, montrer le caractère illégitime de la décision fondée sur le fanatisme et la haine portée à Jésus, ainsi que sur le recours à une forme de démagogie populiste. Mais il conclut tout autrement : « et cet argument [des croyants], nous spécialistes de science politique, nous devons l'accepter. Mais seulement à une condition : c'est que nous soyons aussi certains de notre vérité politique pour imposer au besoin par le sang et les larmes – que nous soyons aussi certains de notre vérité que le fils de Dieu l'était de la sienne »[2922]. Autrement dit, la décision de la foule n'est un argument contre la démocratie que pour ceux qui, comme elle et comme Jésus, croient détenir la vérité absolue, et donc avoir le droit de l'imposer. Il faut bien préciser que les prêtres qui réclament la mort de Jésus, et préfèrent la libération de Barrabas, pensent aussi détenir la vérité absolue. À l'absolutisme de Jésus, à celui des prêtres juifs, on ne pourrait opposer qu'un autre absolutisme, celui d'un pouvoir politique qui serait certain de l'innocence de l'accusé et imposerait sa décision. Mais Pilate n'est pas un tel représentant de l'absolutisme, il ne connaît pas la vérité comme il le reconnaît lui-même, il ne peut que faire appel à une sorte de vote, et accepter le verdict de la majorité, entérinant ou laissant faire ainsi une décision injuste qui lui sera reprochée par la suite. Cependant, cette attitude est la seule cohérente ou consistante pour quelqu'un qui sait que personne ne détient la vérité, y compris lui-même. La démocratie ne conduit pas nécessairement à des décisions justes, parce que le « peuple » ne détient pas plus la vérité que n'importe qui, qu'il peut errer ou être trompé, manipulé. Selon Kelsen, l'épisode de Pilate et Jésus ne peut pas justifier un rejet de la démocratie. La démocratie n'est pas un régime de vérité, mais un régime d'opinions (c'est bien ce que Platon lui reprochait). La « conflictualité » des opinions se trouve « au fondement du mode d'existence démocratique »[2923] et c'est au sein du parlement qu'elle peut à ses yeux être organisée au mieux. La démocratie parlementaire lui apparaît alors être la moins mauvaise façon de prendre des décisions sur des questions pour lesquelles il n'y a pas de certitude possible.

1081. La « démocratie relativiste » est donc un régime faillible, qui ne prétend pas à la vérité, mais c'est le seul régime adéquat pour des êtres humains incapables d'accéder à l'absolu. Comme le notent également Philippe Raynaud et Pierre-André Taguieff, Kelsen fait de cet épisode entre

[2921] Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics » (1948), *art. cit.*, p. 208.

[2922] *Idem*.

[2923] Myriam Revault d'Allonnes, *La faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, *op. cit.*, p. 105.

Pilate et Jésus le « symbole du caractère tragique de la démocratie »[2924]. Le relativiste Pilate ne peut pas s'opposer à l'absolutisme de Jésus, ou aux prêtres réclamant sa mort, avec les mêmes armes qu'eux : c'est ce qui fait sa faiblesse, certains diront sa lâcheté. Mais on peut aussi penser que c'est ce qui fait sa grandeur et c'est ce qui donne une signification exceptionnelle à l'analyse de Kelsen.

b. Les correspondances entre visions du monde (ou philosophies) et options politiques

1082. Les textes de Kelsen établissant ces correspondances sont également d'une grande constance à travers le temps. L'absolutisme philosophique correspond à un absolutisme politique ou à l'autocratie comme il le dit souvent ; le relativisme philosophique a son équivalent dans un « relativisme politique », c'est-à-dire la démocratie. On a affaire à une correspondance symétrique parfaite entre les deux au point que les mêmes termes (absolutisme et relativisme) peuvent être employés pour désigner à la fois les positions philosophiques et les positions politiques. C'est ainsi que Kelsen définit la démocratie comme un « relativisme politique »[2925], de façon symétrique à l'« absolutisme politique » qui lui fait partie des usages habituels de la langue.

1083. Cette catégorisation binaire (absolutisme et relativisme) va être aussi pour Kelsen un moyen de réécrire l'histoire de la pensée philosophique dans ses liens avec ses conséquences politiques (autocratie et démocratie). Dans cette réécriture, il établit une connexion historique entre absolutisme et autocratie, et entre relativisme et démocratie. Dans l'un des exposés les plus anciens sur ce sujet, il précise qu'il s'agit pour lui d'idéaux-types au sens wébérien et que la réalité est toujours un mélange, une composition des caractéristiques typiques de chacune de ces catégories[2926]. L'opposition entre autocratie et démocratie a pour Kelsen ses « racines »[2927] dans les deux visions du monde, c'est-à-dire dans l'attitude à l'égard de l'absolu. La conception absolutiste et métaphysique du monde conduit à un point de vue autocratique dans les formes de gouvernement. La négation de cet absolutisme, à savoir une « conception du monde critique, positiviste et empiriste »[2928], conduit à un point de vue démocratique en politique.

[2924] Philippe Raynaud, « Préface », *in La démocratie. Sa nature, sa* valeur (1929), *op. cit.*, p. 10 [bien que non paginée] ; Philippe Raynaud, *Le juge et le philosophe. Essai sur le nouvel âge du droit*, *op. cit.*, p. 240-241. ; Pierre-André Taguieff, *La revanche du nationalisme : néopopulistes et xénophobes à l'assaut de l'Europe*, PUF, Paris, 2015, p. 180. Kelsen lui-même parle du chapitre 18 de l'Evangile de Jean comme d'« un tragique symbole –, du relativisme et de la démocratie », *in* Hans Kelsen, *La démocratie. Sa nature – sa valeur*, *op. cit.*, p. 114.

[2925] Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics » (1948), *art. cit.*, p. 207.

[2926] Hans Kelsen, « Staatsform und Weltanschauung » (1933), traduction anglaise : « State-Form and World-Outlook », *in Essays in Legal and Moral Philosophy, op. cit.*, p. 98.

[2927] Hans Kelsen, « State-Form and World-Outlook » (1933), *art. cit.*, p. 109.

[2928] *Idem.*

1084. Ce qui est intéressant ici, c'est que l'absolutisme est premier, originel, il correspond selon Kelsen au commencement de la pensée humaine, tout comme c'était le cas de l'état théologique et de sa modification métaphysique pour Auguste Comte. Au commencement se trouve donc l'illusion, puis le relativisme est apparu comme une réaction critique aux excès de la métaphysique, à ses contradictions et à sa faillite. Il est significatif aussi que Kelsen assimile sans hésitation cette position anti-absolutiste au criticisme « kantien », au positivisme (qui n'en est que le prolongement) et à l'empirisme, et finalement, il l'assimile à la conception scientifique du monde qui s'appuie sur les données de l'expérience sensible appréhendées par la raison. La référence est ici implicite au cercle de Vienne et au manifeste de Carnap. Comme nous l'avons précédemment montré, Kelsen partage avec lui le même combat antimétaphysique (voir *supra*).

1085. Les noms qui illustrent cette histoire de la philosophie en abrégé sont les mêmes dans les différents textes de Kelsen. Dans l'antiquité, les grands métaphysiciens ont été des adversaires de la démocratie : Platon, qui est même un champion et un admirateur d'une forme de dictature intellectuelle, Kelsen parle d'« autocratie totalitaire »[2929] ; et Aristote, qui préfère la monarchie à la démocratie, et qui soutient une vision téléologique de la nature (cause finale) incompatible avec la science. À la même époque, les seuls représentants et défenseurs de la démocratie sont les sophistes, Protagoras en particulier (cible favorite des attaques de Platon dans ses dialogues et premier théoricien du relativisme), et les atomistes, Leucippe et Démocrite, qui rejettent la doctrine métaphysique des causes finales et de la providence divine. On reviendra plus en détail par la suite sur l'antiplatonisme de Kelsen et son parti pris en faveur des sophistes ; par opposition au néoplatonisme de Voegelin et à son rejet des sophistes (voir *infra*).

1086. Pour le Moyen-Âge, Kelsen parle de la « métaphysique de la religion chrétienne » qui justifie la monarchie comme meilleure forme de gouvernement. Il mentionne Thomas d'Aquin et Dante avec son traité *De Monarchia* (1313). À la même époque, Kelsen ne retient comme figures du relativisme que Marsile de Padoue et surtout Nicolas de Cues, avec son scepticisme antimétaphysique orienté vers les sciences de la nature, et pour qui l'absolu est inconnaissable. On remarque que jusqu'à la sortie du Moyen-Âge, l'absolutisme est dominant et qu'il coïncide avec toute la pensée théologico-métaphysique. Le relativisme est marginal, représenté que par des penseurs peu nombreux et moins connus, et n'apparaît que de façon interstitielle. Avec les temps modernes, la domination absolutiste s'atténue, même si Descartes (non mentionné par Kelsen), Leibniz, Malebranche, et plus tard l'idéalisme allemand, soutiennent des positions politiques absolutistes. Hegel est par exemple « non seulement le philosophe de l'esprit absolu mais aussi de la monarchie absolue »[2930].

[2929] Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *op. cit.*, p. 311.

[2930] Hans Kelsen, « State-Form and World-Outlook » (1933), *art. cit.*, p. 111.

1087. Les noms qui jalonnent la pensée moderne sont principalement les représentants des Lumières ou de leur préparation. Spinoza est mentionné ainsi que Locke, Hume, Kant et Rousseau. Spinoza présente un cas particulièrement embarrassant pour la typologie de Kelsen. En effet, ce représentant, l'un des plus typiques de la métaphysique dogmatique du XVIIe siècle, s'était montré favorable aux principes de la démocratie et critique à l'égard de la monarchie absolue. Pour résoudre cette dissonance cognitive, Kelsen n'hésite pas à qualifier sa pensée de « panthéisme antimétaphysique »[2931] à orientation scientifique, ce qui est difficile à admettre. L'*Ethique* (1677) de Spinoza commence en effet avec Dieu et la notion de *causa sui* et même avec l'identité affirmée « *deus sive natura* » (Dieu ou la nature). Contrairement à ce que sous-entend Kelsen, le fait que Spinoza rompt avec la théologie créationniste ne suffit pas à en faire un antimétaphysicien. Il aurait néanmoins pu trouver chez lui une théorie subjectiviste des valeurs proche de la sienne et renversant déjà le platonisme. Pour Spinoza, ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que nous la désirons, mais nous la qualifions de bonne parce que nous la désirons. C'est le désir qui crée ou pose la valeur qui n'existe pas en elle-même. « Quant au bon et au mauvais, ils n'indiquent également rien de positif dans les choses considérées en elles-mêmes, et ne sont autre chose que des modes de pensée ou des notions que nous formons parce que nous comparons les choses entre elles »[2932]. On touche du doigt ici le caractère arbitraire de cette reconstruction historique et les limites propres à la pensée binaire de Kelsen.

1088. Kelsen nomme aussi Locke et Hume, lequel « mérite plus que Kant d'être appelé le destructeur de la métaphysique »[2933]. Il mentionne l'essai de Hume *Du contrat originel* (1748) qui fait du consentement du peuple le fondement de l'autorité politique légitime. Mais il passe sous silence les aspects conservateurs de Hume, et le fait que ce dernier ne peut pas être tenu pour un théoricien du contrat social au même titre que Rousseau, puisqu'au contraire il en montre les limites. Hume dit en effet que « l'hypothèse de ce contrat originel n'est justifiée ni par l'histoire, ni par l'expérience, à aucune époque et en aucun pays du monde »[2934] et ajoute que les gouvernements réels dont nous avons l'expérience ont été fondés soit sur l'usurpation, soit sur la conquête. Kant n'est présenté quant à lui que comme le successeur de Hume, qui a montré la « futilité de toute spéculation métaphysique, mais qui a réintroduit en morale l'absolu qu'il avait exclu systématiquement dans sa philosophie théorique »[2935]. Comme on l'a déjà vu, Kelsen interprète Kant comme un positiviste qui n'a pas été conséquent en allant jusqu'au bout de sa pensée.

[2931] Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics » (1948), *art. cit.*, p. 205. ; Hans Kelsen, « State-Form and World-Outlook », *art. cit.*, p. 110.

[2932] Baruch Spinoza, *Ethique* (1677), livre IV, préface, trad. Appuhn, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, p. 219.

[2933] Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics » (1948), *art. cit.*, p. 205.

[2934] David Hume, Essai « Du contrat originel », *in Quatre essais politiques*, trad. Gérard Granel, Ed. TER, Paris, 1981, p. 6.

[2935] Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics »(1948), *art. cit.*, p. 205.

1089. Notons par ailleurs que Kelsen, dans « Foundations of Democracy » (1955), et plus précisément dans sa partie intitulée « La démocratie dans l'histoire des idées politiques », situe Voegelin (dans une note de bas de page consacrée à Thomas d'Aquin) du côté de la tradition intellectuelle métaphysique et lui reproche de ne pas se soucier de ses conséquences politiques autoritaires : « Voegelin suggère non pas de compter sur le positivisme « destructeur » et sa description neutre de la réalité sociale mais plutôt sur les méthodes de la « spéculation métaphysique », telles qu'appliquées par Platon et Aristote, et la « symbolisation théologique », telle que présentée par Thomas d'Aquin. Cette suggestion ne devrait pas être acceptée sans prendre en considération les résultats des philosophies politiques de ces autorités »[2936].

1090. Cette lecture de l'histoire de la philosophie présente un aspect cavalier et simplificateur, et n'est pas exempte de distorsions et de parti pris. Mais avant d'instruire un procès en amateurisme de Kelsen et de dénoncer une pensée binaire qui va jusqu'à un certain manichéisme, on peut s'interroger sur la pertinence de cette typologie.

1091. Peu de philosophes se sont risqués à établir une connexion entre des pensées et leurs conséquences politiques. Mais Kelsen n'est pas le seul à l'avoir fait. Bertrand Russell, dans un texte de 1947, avance une typologie similaire avec un simple changement de vocabulaire[2937]. Pour Russell, « en gros, l'empirisme dans la pensée continentale est lié au libéralisme, et l'idéalisme au conservatisme »[2938], tout en reconnaissant des exceptions, dont celle de Hume, empiriste et « Tory ». Russell précise que le « libéralisme démocratique dans ses premières formes était lié à la philosophie empiriste de Locke »[2939]. Et on retrouve chez lui les mêmes noms que chez Kelsen : Protagoras, Démocrite et Epicure, Locke et Hume également, mais il introduit des nuances qui sont absentes chez Kelsen. Ainsi, Protagoras dans l'antiquité et Hume dans les temps modernes sont à ses yeux politiquement conservateurs malgré leur empirisme. Russell voit dans la tradition métaphysique « idéaliste » une réaction contre le scepticisme[2940], comme c'est le cas de Platon répondant à Protagoras et de Hegel répondant à Kant. Nous avions vu également que Russell comprend la *République* de Platon comme un « tract totalitaire »[2941] et qu'il rejoignait sur ce point les analyses de Kelsen et de Popper (voir *supra*). Globalement, on retrouve chez Russell le même

---

[2936] Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *in Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, note 69, p. 302.

[2937] Notons que dans « Foundations of Democracy » (1955), Kelsen ne fait pas mention de Bertrand Russell. Il préfère se référer à deux auteurs moins connus qui ont plus ou moins établi la même correspondance que lui. Il s'agit en l'occurrence de J.L. Stocks dans son livre *Reason and Intuition* (1939) et de Sidney Hook dans son article « The Philosophical Presuppositions of Democracy » (1942). Voir : Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *in Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, note 71, p. 305.

[2938] Bertrand Russell, chapitre 1 « Philosophy and Politics » (1947), *in Unpopular Essays*, *op. cit.*, p. 9.

[2939] *Ibid*, p. 10.

[2940] *Ibid*, p. 12.

[2941] *Ibid*, p. 16.

partage binaire que chez Kelsen entre une métaphysique idéaliste dogmatique, conduisant à des pouvoirs de type autoritaire, et de l'autre l'empirisme non-dogmatique, conduisant à la démocratie. Il affirme clairement la solidarité entre empirisme et démocratie, tout autant que Kelsen affirme la solidarité entre relativisme et démocratie. Le vocabulaire change, mais le sens est identique. « La seule philosophie qui donne une justification théorique à la démocratie, et qui s'accorde par sa forme d'esprit à la démocratie, est l'empirisme »[2942]. Il en voit un exemple parfait dans la philosophie de Locke. Son insistance sur l'incertitude de nos connaissances, sur la possibilité permanente de l'erreur qui rend utile la prise en compte d'autres points de vue que le nôtre, sur les dangers de l'« enthousiasme » des sectaires et des dogmatiques (rappelons que « enthousiasme » aux XVIIe et XVIIIe siècles a le sens de « fanatisme »), tout cela est selon Russell « étroitement connecté »[2943] avec sa conception de la liberté et de la tolérance. La conclusion de cet essai est un véritable plaidoyer pour l'empirisme, si surprenant pour un lecteur français qu'il peut valoir la peine de le citer à nouveau : « l'empirisme finalement doit être recommandé non seulement à cause de sa plus grande vérité, mais aussi pour des raisons éthiques […]. De nos jours, comme au temps de Locke, le libéralisme empiriste (qui n'est pas incompatible avec le socialisme démocratique) est la seule philosophie qui peut être adoptée par quelqu'un qui d'une part exige des preuves scientifiques pour ses croyances, et de l'autre désire le bonheur humain plus que le succès de son parti ou de sa croyance »[2944].

1092. Kelsen ne se borne pas à établir une correspondance entre philosophies et options politiques. Par exemple, dans son article de 1933, il la complète par une sorte de caractérologie politique de l'homme autocratique et de l'homme démocratique. « Une typologie des doctrines philosophiques et politiques doit finalement s'achever dans une caractérologie ou au moins essayer de se combiner avec elle »[2945]. Dans son article de 1948, curieusement, cela n'apparaît plus. On aurait pu penser que Kelsen avait pris conscience sur le tard de son caractère superflu et aussi peut-être des relents de platonisme d'une telle psychologie politique qui rappelle l'analogie entre les trois parties de l'âme et les trois parties de la Cité. Kelsen dressait en effet un portrait succinct de l'homme autocratique et de l'homme démocratique, tout comme Platon faisait aussi dans la *République* le portrait psychologique des individus des différents régimes politiques dont il parlait. Mais tel n'est pourtant pas le cas puisque, dans *Foundations of Democracy* (1955), Kelsen maintient sa description du profil psychologique de l'homme démocratique par opposition à celui de l'homme autocratique[2946].

[2942] *Ibid*, p. 25.

[2943] *Idem*.

[2944] *Ibid*, p. 33-34.

[2945] Hans Kelsen, « State-Form and World-Outlook » (1933), *art. cit.*, p. 97.

[2946] Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.*, p. 284.

1093. L'homme autocratique est motivé par la volonté de dominer. Il pose une inégalité irréductible entre dominant et dominés, il est incapable ou refuse de se reconnaître dans un autre semblable à soi, et s'identifie à un « surmoi » ou à un « moi » idéal. Comme nous l'avons déjà noté, Kelsen fait usage sans hésiter de concepts freudiens, comme celui d'« identification » qui est selon lui le secret de l'obéissance et donc de l'autorité. L'homme démocratique, à l'inverse, est décrit comme capable de se reconnaître et de s'identifier à autrui dans lequel il voit un alter ego. Il est donc « empathique », « pacifique », « non agressif »[2947], car ses « pulsions agressives » (terme freudien s'il en est) sont tournées vers l'intérieur et donnent naissance à une sorte d'autocritique. Cette typologie binaire relève peut-être d'un réductionnisme psychologique un peu simpliste qui ne dépasse pas le niveau des stéréotypes, mais elle s'avère malgré tout éclairante (voir *supra*). Elle montre notamment la volonté de Kelsen de rattacher sa typologie politique à une anthropologie en l'enracinant dans des caractères humains concrets[2948]. Sa typologie montre que pour lui la démocratie et l'autocratie ne se réduisent pas à des types de gouvernements ou régimes politiques, mais correspondent à des formes du vivre-ensemble et à des personnalités, pas seulement à des institutions juridiques et politiques définies abstraitement. Elle renvoie donc aussi à des finalités politiques différentes : un Etat fort pour l'autocratie, et un Etat libre pour la démocratie.

c. La nature de la relation entre relativisme et démocratie

1094. La correspondance supposée par Kelsen entre relativisme et démocratie a fait l'objet de multiples interprétations et commentaires divergents. Kelsen affirme qu'il existe entre les deux plus qu'un « parallèle extérieur » ou une vague analogie, mais une « relation interne »[2949] ou une « connexion interne »[2950]. Cependant, il adopte parfois des formulations plus prudentes. Les hommes concrets ne sont pas toujours cohérents et rationnels, ils présentent des contradictions internes, si bien qu'il est possible qu'« un idéal politique particulier [ne soit] pas toujours invariablement associé avec le point de vue philosophique qui lui est adéquat »[2951]. En outre, si la connexion est absente chez de nombreux philosophes, c'est aussi parce qu'ils n'ont pas toujours développé de théorie politique, sans compter que les positions politiques ne dérivent pas toujours d'une pensée élaborée préalablement et qu'elles sont au fond irrationnelles[2952]. Kelsen, malgré ces réserves, soutient cependant que la connexion existe et que l'absolutisme et le relativisme constituent bien les racines théoriques ultimes de l'autocratie et de la démocratie. D'où les formulations suivantes : « le relativisme est la conception du monde présupposée par l'idée

---

[2947] Hans Kelsen, « State-Form and World-Outlook » (1933), *art. cit.*, p. 100.

[2948] Voir sur ce point : Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 244-249.

[2949] Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics » (1948), *art.. cit*, p. 198.

[2950] Hans Kelsen, « State-Form and World-Outlook » (1933), *art. cit.*, p. 97.

[2951] *Idem*.

[2952] *Ibid*, p. 98.

démocratique »[2953], ou encore que le régime démocratique est l'« expression »[2954] de la vision du monde relativiste. Il ressort de tout cela que Kelsen maintient l'existence d'une connexion forte, constante, même si les textes ne permettent pas de dire clairement de quelle nature elle est.

1095. Cela explique que cette thèse kelsénienne a fait l'objet d'interprétations multiples et divergentes et aussi de critiques. Pour Félix Oppenheim, la connexion n'a rien de logique ni de nécessaire, elle est tout au plus empirique, historique et probable. Le relativisme crée une certaine propension à la démocratie, mais les positions philosophiques et politiques sont indépendantes les unes des autres. « L'histoire de la pensée politique montre qu'on a pu adopter n'importe quelle philosophie en même temps que n'importe quelle position politique »[2955]. Il utilise aussi l'argument suivant : rien n'empêche un démocrate d'être dogmatique et enthousiaste pour sa cause autant que peut l'être un absolutiste. René de Visme Williamson mobilise un argument similaire. Selon lui, les fondateurs de la démocratie, en Grèce antique ou aux Etats-Unis, croyaient en des valeurs absolues et n'étaient pas relativistes[2956]. Le même auteur a également recours à un argument beaucoup plus polémique à l'égard de Kelsen nommément désigné dans son article. Pour lui, le relativisme, présent à toutes les époques, est de la « mauvaise philosophie », il a produit le « modernisme », le « fascisme » avec ses aspects nihilistes et le « libéralisme individualiste »[2957]. Ces phénomènes très différents les uns des autres s'expliqueraient alors par une cause unique, comme c'est aussi le cas chez Voegelin avec sa notion de « gnosticisme ». Il revient aussi sur l'épisode de Pilate et Jésus. L'attitude de Pilate ordonnant l'exécution d'un innocent montrerait selon lui les conséquences désastreuses du relativisme. Par ailleurs, il rapproche Pilate du positivisme juridique pour lequel la justice se réduit à la légalité et à son respect[2958]. Selon d'autres commentateurs, cette « corrélation est trop grossière pour être vraiment convaincante »[2959], la pensée binaire de Kelsen crée des oppositions étanches et arbitraires, alors que dans la réalité l'action politique ne peut exister sans un mélange de références à des valeurs absolues et à des points de vue relatifs et opportunistes, en fonction des situations[2960].

2953 *Ibid*, p. 111.

2954 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 114.

2955 Félix Oppenheim, « Relativism, Absolutism, and Democracy », *in The American Political Science Review*, Volume 44, n°4, 1950, p. 958.

2956 Rene De Visme Williamson, « The Challenge of Political Relativism », *in The Journal of Politics*, Volume 9, n°2, 1947, p. 149.

2957 *Idem*.

2958 *Ibid*, p. 172.

2959 Donald Meiklejohn, recension de « What is Justice ? By Hans Kelsen. Berkeley : University of California Press, 1957, 397p. », *in The University of Chicago Law Review*, Volume 25, 1958, p. 548.

2960 Murray Faure, « Cognitive Dimensions of Politics : Relativism and Rationalism », *in Acta Academia*, Volume 38, n°3, 2006, p. 70.

1096. Que conclure de cet aperçu des réactions diverses face à la thèse de Kelsen ? L'actualité du relativisme s'impose aujourd'hui, peut-être plus encore qu'il y a soixante-dix ans. La vogue du post-modernisme en est un signe évident. Les discussions des rapports entre relativisme et démocratie n'ont donc pas perdu de leur signification. Elles sont au cœur du débat sur la démocratie aujourd'hui. La thèse de Kelsen semble bien résister aux critiques, et garder de sa valeur ou de sa vraisemblance. On peut donc éliminer les positions extrêmes. N'importe quelle thèse philosophique ne peut pas favoriser n'importe quelle option politique. Une telle affirmation ne peut paraître qu'arbitraire. Même si on considère que la correspondance relativisme-démocratie n'est pas rigoureusement démontrée, la correspondance inverse, que certains n'ont pas hésité soutenir, est hautement improbable. La thèse affirmant que le relativisme représente « une menace pour la démocratie », comme le dit Joseph Ratzinger devenu par la suite le pape Benoît XVI, peut difficilement être prise au sérieux[2961]. L'anti-relativisme de l'Eglise catholique qui entretient la confusion entre relativisme et nihilisme (négation des valeurs), et se présente comme un antidote au danger relativiste et en faveur de la démocratie, semble surtout viser à faire oublier la vérité dérangeante qu'elle a été un soutien plus ou moins direct des régimes fasciste et nazi contre les démocraties libérales. Et comme le dit Accetti, « il y a une analogie structurelle entre le projet politique de l'Église et celui qui sous-tend l'aventure totalitaire »[2962]. C'est donc plutôt l'anti-relativisme, l'adhésion aveugle à des vérités tenues pour absolues qui est susceptible de conduire au totalitarisme[2963], comme l'affirme par exemple très nettement Kelsen à l'encontre des accusations portées par le théologien Emil Brunner[2964].

1097. La thèse de Kelsen conduit à s'interroger sur la possibilité et la légitimité du recours à la vérité dans le champ politique. Si on estime que l'on peut connaître la vérité de façon certaine dans les affaires humaines, par exemple le bien dans la Cité, alors la seule attitude cohérente serait de s'adresser à ceux qui ont un accès privilégié à cette vérité, à ceux qui savent. Il faudrait faire alors comme le disait Platon, confier le pouvoir politique aux philosophes ou à une aristocratie intellectuelle, soit l'idée d'une « épistémocratie » (le pouvoir à ceux qui savent) comme l'explique Myriam Revault d'Allonnes[2965]. Aussi, la référence à la vérité en politique peut avoir des conséquences plutôt dévastatrices pour la démocratie. Dans un contexte et avec des intentions très

---

[2961] Carlo Invernizzi Accetti, *Relativism in Democracy. Response to a New Form of Political Theology*, *op. cit.*, p. 1-2.

[2962] *Ibid*, p. 172.

[2963] Pour le dire autrement, « c'est la foi dans une justice absolue, telle que la prêchent les Églises, qui donne au totalitarisme son cadre de pensée », *in* Carlos Miguel Herrera, « Science et politique chez Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 129.

[2964] « L'affirmation de Brunner, selon laquelle le relativisme est responsable du totalitarisme, est en contradiction flagrante avec le fait indéniable que la justification classique de l'Etat totalitaire […] est justement fournie par cette philosophie qui plus que tout autre a rejeté le relativisme et affirmé de manière emphatique l'existence transcendante de valeurs absolues – la doctrine des idées de Platon », *in* Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.*, p. 311.

[2965] Myriam Revault d'Allonnes, *La faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, *op. cit.*, p. 40. : « La tentation « épistémocratique » ou « épistocratique » est avant tout une tentative de se soustraire aux débats interminables qui accompagnent la politique démocratique ».

différentes de celles de Kelsen, Hannah Arendt a utilisé un argument de poids : « la vérité porte en elle-même un élément de coercition »[2966], c'est-à-dire qu'elle s'impose et que la seule attitude face à elle est de s'y soumettre. Comme elle le dit plus loin, « quand on la considère du point de vue de la politique, la vérité a un caractère despotique »[2967], elle « exige péremptoirement d'être reconnue et refuse la discussion, alors que la discussion constitue l'essence même de la vie politique »[2968]. L'introduction de la notion de vérité en politique rend évidemment inutile la discussion, le débat, la consultation par vote pour prendre une décision. Kelsen et Arendt pourraient ainsi tout à fait être qualifiés de « vériphobes » dans le domaine politique, suivant la terminologie employée par Pascal Engel[2969]. Pour eux, la vérité n'a pas sa place en démocratie, elle ne peut être que le langage d'un régime autocratique. Comme l'écrit Brigitte Lanz, « si on croit en l'existence de l'absolu, quoi de plus dénué de sens que l'organisation d'un scrutin »[2970]. La démocratie est donc bien le régime des opinions et de leur confrontation, c'est une réalité indépassable, même si cette constatation est désagréable pour un platonicien, un théologien ou un idéaliste. S'il existait une vérité absolue connaissable en politique, il serait absurde de demander l'opinion d'individus quelconques pour prendre une décision.

1098. Le rapport entre relativisme et démocratie peut donc être affirmé comme un lien indéniable mais qui reste assez faible sur le plan de sa nécessité logique[2971]. Pour résoudre les difficultés présentes dans la compréhension de leurs liens, on peut s'en tenir peut-être à la position raisonnable de Accetti. Au lieu de parler d'une relation logique, de principes à conséquences, ou d'une relation causale nécessaire, ou encore au lieu de parler de « fondements » comme le fait parfois Kelsen, l'auteur suggère simplement l'existence d'une « affinité élective entre les deux »[2972]. Pour lui, le relativisme présente des analogies fonctionnelles avec la démocratie aboutissant *in fine* à leur « stabilisation mutuelle »[2973]. Pour le dire autrement, le relativisme constitue ce qu'il appelle un « ethos démocratique », « une forme particulière d'ethos civique qui est requis pour que les institutions démocratiques fonctionnent correctement »[2974]. On pourrait ici faire usage du concept

---

2966 Hannah Arendt, « Vérité et politique », *in La crise de la culture* (1961), Folio, Gallimard, Paris, 1994, p. 305.

2967 *Ibid*, p. 306.

2968 *Ibid*, p. 307.

2969 Expression empruntée à Bernard Williams, *in* Pascal Engel, « La vérité peut-elle survivre à la démocratie ? », *in Revue Agone*, n°44, numéro issu du colloque « Rationalité, vérité et démocratie – Bertrand Russell, George Orwell, Noam Chomsky », organisé au Collège de France le 28 mai 2010, 2010, p. 32.

2970 Brigitte Lanz, *Positivismus, Werterelativismus und Demokratie bei Hans Kelsen*, Dissertation.de-verlag, 2007, p. 135.

2971 Kelsen lui-même affirme explicitement ne pas soutenir l'existence d'une connexion « nécessairement logique » entre la démocratie et le relativisme d'un côté et l'autocratie et l'absolutisme de l'autre, et, plus prudemment, dit supposer l'existence d'une connexion caractérisée par la « congénialité » (*congeniality*), ce qui ne clarifie pas forcément davantage le type de connexion dont il s'agit. Voir : Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.*, note 71, p. 306.

2972 Carlo Invernizzi Accetti, *Relativism in Democracy. Response to a New Form of Political Theology*, *op. cit.*, p. 38.

2973 *Idem*.

2974 *Ibid*, p. 37.

d'habitus de Bourdieu, comme ensemble de dispositions permanentes à penser et à agir acquises en société. Le relativisme est bien l'habitus des sociétés démocratiques modernes. Il repose sur les mêmes valeurs, en particulier la croyance en l'égale dignité des personnes et des cultures qui rend toutes les opinions également légitimes.

1099. On a trop souvent dit que Kelsen se bornait à défendre une conception procédurale et formelle de la démocratie, mettant l'accent sur des caractéristiques telles que le pluralisme des partis, les élections libres, etc. (voir *infra*). Cela n'est pas tout à fait juste. Le relativisme de Kelsen n'est pas un simple scepticisme concernant les valeurs et l'impossibilité de les démontrer rationnellement. Ce n'est pas un relativisme radical ou extrême. Il est restreint et modéré. Ce n'est pas un relativisme neutre axiologiquement ou amoral qui s'abstiendrait de toute prise de position en faveur de certaines valeurs. Au contraire, Kelsen en défendant la démocratie, défend en même temps et ne s'en cache pas les valeurs de liberté, de tolérance et d'égalité.

1100. Le relativisme de Kelsen fonde notamment un principe éthique de tolérance. Cette dernière ne doit pas s'entendre comme l'attitude un peu condescendante et indulgente de celui qui supporte les opinions des autres sans les partager. Elle découle davantage du faillibilisme et du fait qu'il n'est pas exclu rationnellement que les opinions des autres soient aussi valables que les nôtres. « Le principe moral particulier impliqué dans une philosophie relativiste de la justice est le principe de tolérance, et cela signifie la compréhension empathique des croyances religieuses et politiques des autres sans les accepter, mais sans empêcher leur libre expression »[2975]. Kelsen ajoute plus loin : « la tolérance signifie la liberté de penser »[2976]. Kelsen identifie totalement les valeurs de liberté d'expression et d'égalité à cette valeur centrale, suprême ou ultime qu'est la tolérance. Comme nous l'avons montré précédemment, il considère également que la démocratie est favorable à la recherche scientifique, qu'il n'y a pas d'autre régime qui lui soit aussi favorable puisque la science ne peut se développer qu'à condition que la recherche soit libre et indépendante. Sur ce point il rejoint à nouveau Popper.

1101. Mais Kelsen est conscient que la tolérance de la démocratie peut être aussi sa faiblesse, et il se pose la question de savoir si une démocratie peut rester tolérante en se défendant contre des tendances antidémocratiques. Sa réponse est simple. Elle peut se défendre tant qu'elle ne supprime pas l'expression pacifique des idées antidémocratiques. Pour lui, la démocratie ne peut pas se défendre en renonçant à elle-même ou en se trahissant. Déjà dans « Verteidigung der Demokratie » (1932), Kelsen écrivait : « une démocratie qui tente de se maintenir contre la volonté de la majorité, qui le tente par la violence, a cessé d'être une démocratie. Une souveraineté populaire

[2975] Hans Kelsen, « What is Justice ? », *in What is Justice ?* (1957), *op. cit.*, p. 22.
[2976] *Ibid*, p. 23.

ne peut se maintenir contre le peuple. Elle ne doit pas non plus le tenter, c'est-à-dire que celui qui est pour la démocratie ne saurait s'empêtrer dans une funeste contradiction et recourir à la dictature pour sauver la démocratie. On doit rester fidèle à ses couleurs, y compris lorsque le navire sombre ; et que, dans les profondeurs, on ne peut rien emporter d'autre que l'espoir de voir l'idéal de la liberté s'avérer indestructible et renaître un jour avec autant de ferveur qu'il avait sombré profondément »[2977].

1102. La tolérance joue donc ici le rôle d'une valeur ultime et quasi-absolue, à laquelle il est impossible de renoncer, même avec les meilleures intentions du monde. On pourrait alors estimer que Kelsen ne tient pas son pari : il insère dans sa théorie de la démocratie, qui se prétend scientifique et relativiste, des jugements de valeur « subjectifs », puisque son « choix » en faveur de la valeur qu'est la tolérance, est bien l'expression d'une préférence personnelle. Kelsen choisit cette valeur car c'est le seul choix qui laisse « la plus grande liberté de choix possible, contre les choix qui excluent toute liberté »[2978]. De façon schématique, mais Kelsen pense très souvent de façon binaire, on trouve chez lui une opposition fondamentale entre d'un côté la démocratie associée à la valeur de « tolérance », et de l'autre, l'autocratie ou la religion associée à celle de l'« intolérance ». En même temps, on peut se demander si la « tolérance » n'est pas aussi une valeur minimale et résiduelle au sens où c'est la seule qu'un relativiste comme Kelsen peut s'autoriser à défendre tout en conservant son point de vue, à savoir la seule valeur qui rend possible toutes les autres[2979].

[2977] Hans Kelsen, « Verteidigung der Demokratie », *in Blätter der Staatspartei*, 1932, Vol. 2, p. 98, trad. Renaud Baumert, *in La découverte du juge constitutionnel entre science et politique*, *op. cit.*, p. 521.

[2978] Uberto Scarpelli, *Qu'est-ce que le positivisme juridique ?* (1965), Bruylant, LGDG, Paris, 1996, p. 99.

[2979] Notons que Claude Habib a récemment soutenu la même idée, sans pour autant se référer à Kelsen. Dans son livre *Comment peut-on être tolérant ?* (2019), elle présente la tolérance comme étant une « vertu centrale mais minimale », comme étant une « vertu essentielle des sociétés démocratiques », une « vertu insubstantielle » ou « purement négative », au sens où son rôle est simplement d'éviter les conflits dans la cohabitation des croyances et des opinions, *in* Claude Habib, *Comment peut-on être tolérant ?*, Editions Desclée de Brouwer, Paris, 2019, p. 107 et s.

3°) Relativisme et anti-relativisme dans le débat Kelsen/Voegelin

1103. Le clivage entre Kelsen et Voegelin au sujet du relativisme des valeurs est très net et ne laisse subsister aucun doute. Le premier en est un défenseur et le second un opposant. La table-ronde au sujet du relativisme des valeurs organisée à Cleveland en décembre 1946 par Arnold Brecht permet, au moyen de documents d'archives, de jeter un éclairage original sur la position relativiste de Kelsen aux Etats-Unis, et sur celle anti-relativiste de Voegelin (a). Par ailleurs, le pape Benoît XVI fait aussi une apparition inattendue à l'intérieur du débat Kelsen/Voegelin. D'un côté, on constate qu'il a été directement influencé par Voegelin et que son anti-relativisme partage les mêmes racines que lui. De l'autre, le pape s'est également opposé au relativisme des valeurs de Kelsen, en a même proposé une lecture erronée qui mérite, ne serait-ce que pour cette raison, d'être ici commentée (b).

a. Le rendez-vous manqué entre Kelsen et Voegelin au sujet du relativisme

1104. En 1946, Arnold Brecht (1884-1977) préparait l'organisation d'une table ronde intitulée « au-delà du relativisme en théorie politique » à laquelle il souhaitait faire intervenir Kelsen et Voegelin. Celle-ci, organisée dans le cadre de l'*American Political Science Association*, s'est tenue les 27-28 décembre 1946 à Cleveland. On trouve l'échange épistolaire qu'il a eu avec eux au sujet de la préparation de cet événement dans les *Arnold Brecht Papers* au *Grenander Department of Special Collections & Archives* de l'Université d'Etat de New-York à Albany[2980].

1105. Le 24 août 1946, Kelsen répond favorablement à l'invitation de Brecht : « je serais ravi de participer à la table ronde sur le relativisme et la théorie politique », tout en précisant que « Cleveland est très loin de Berkeley » et que « le trajet coûte assez cher ». Il affirme néanmoins faire au mieux pour rendre possible sa participation à cette conférence et lui permettre par là-même occasion de revoir un ami « après si longtemps ».

1106. En dépit de cette acceptation, Kelsen prévient Brecht le 6 décembre 1946, alors que les programmes ont déjà été imprimés, « ne pas être en mesure de participer au colloque de l'association de science politique à Cleveland » qui se tiendra à la fin du mois. Contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, Kelsen n'invoque pas la distance pour s'y rendre ou son coût comme dans sa lettre précédente. Il affirme ne pas se sentir à sa place au sein de ce colloque : « puisque, comme vous le savez, je suis un relativiste, et le relativisme n'est pas très populaire dans ce pays, je pense que mon absence ne portera aucunement préjudice au colloque ».

[2980] Sa correspondance avec Kelsen en 1946 : box 4, folder 28 ; et sa correspondance avec Voegelin entre 1946 et 1962 : box 5, folder 27. La recension faite par Brecht de la *Nouvelle science du politique* : box 11, folder 12.

1107. Brecht lui répond le 12 décembre 1946 qu'il s'attendait à une telle défection, bien qu'il la regrette. Il comprend son désistement s'il s'agit d'éviter de « faire ce long voyage », mais il estime que son « commentaire ne rend pas justice à [ses] intentions ». Au lieu de considérer que son absence ne causera aucun tort au colloque puisqu'il est un relativiste et que le relativisme n'a pas bonne presse aux Etats-Unis, Brecht considère que « la conclusion opposée aurait été plus logique, et plus en conformité avec le caractère de Hans Kelsen, qui a été un combattant pour la vérité plutôt que pour la popularité. […] [Et qu'il pourrait] avoir raison de conclure que cela était simplement un trait d'esprit, et ne pas le prendre sérieusement ».

1108. On peut aussi penser que Kelsen n'a pas simplement voulu faire un bon mot. Lorsqu'il a pris connaissance du programme du colloque et de l'identité des autres participants, dont son ancien élève et John H. Hallowell, il a peut-être compris qu'il serait le seul à défendre le relativisme et que ce colloque prendrait probablement l'allure d'un procès à charge contre la pensée relativiste. Cela a d'ailleurs bien été le cas comme en témoigne le compte-rendu de la table-ronde publié par Brecht en juin 1947. Dès le début, on peut en effet y lire que le relativisme domine la science moderne et qu'il est responsable d'« un vide éthique, d'un vide religieux et d'un vide philosophique », qu'il ne permet plus de « distinguer entre le bien et le mal, le vrai et le faux, la justice et l'injustice », et que la science politique est tout particulièrement touchée par cette « calamité » car elle a rempli le vide provoqué par le relativisme avec de « nouvelles croyances telles que le communisme, le fascisme et le nazisme »[2981]. Le relativisme est ici clairement accusé d'avoir mené au totalitarisme, bien qu'indirectement, en rendant acceptables des croyances nouvelles pour combler le vide axiologique qu'il aurait créé. Si Kelsen avait décidé de se rendre à ce colloque, il aurait sûrement dû jouer le rôle de l'avocat de la défense, rôle que de toute évidence il ne voulait pas assumer cette fois-ci[2982].

1109. Voegelin a lui aussi répondu favorablement dans une lettre du 10 octobre 1946 à la proposition que Brecht lui avait envoyée trois jours auparavant (le 7 octobre)[2983], de participer à

[2981] Arnold Brecht, « Beyond Relativism in Political Theory », *in The American Political Science Review*, Volume 41, n°3, juin 1947, p. 470.

[2982] Brecht mentionne d'ailleurs en note de bas de page que la participation de Kelsen était prévue à ce colloque, mais qu'il n'a pas pu venir tout en lui faisant savoir qu'« en dépit de l'impopularité du relativisme aux Etats-Unis, il est encore un relativiste », *in* Arnold Brecht, « Beyond Relativism in Political Theory », *art. cit.*, note 2, p. 471.

[2983] Notons que Brecht a contacté en premier Kelsen en août 1946. Ce dernier était déjà bien connu pour sa défense du relativisme et sa connexion avec la démocratie depuis le début des années 1920. Il n'a en revanche contacté Voegelin qu'en octobre 1946, soit moins de deux mois avant la tenue de la table ronde. Voegelin n'était en fait pas encore bien connu du public américain. Il est d'ailleurs présenté par Brecht uniquement comme le futur auteur de trois volumes en histoire des idées politiques, volumes qui tout compte fait ne seront jamais publiés de son vivant, et qu'il a refondés intégralement dans son *Ordre et Histoire* près de dix ans plus tard. Néanmoins, Voegelin avait pu être appréhendé comme un opposant à la position relativiste de Kelsen et à sa défense de la démocratie formelle, d'autant plus que Brecht, d'origine allemande, connaissait probablement ses écrits d'avant-guerre, tels que *Race et Etat* (1933), l'*Etat autoritaire* (1936) et les *Religions politiques* (1938).

cette table-ronde, et lui a joint le brouillon de son intervention dans une autre lettre du 19 décembre. Ce brouillon, tenant sur deux pages dactylographiées, croisé avec le compte-rendu de la table-ronde publié par Brecht l'année suivante, permet d'avoir un aperçu de ce qu'a pu être le contenu de son intervention et de la manière dont il appréhendait la question du relativisme en théorie politique.

1110. Dans ce court texte particulièrement obscur, Voegelin part du constat que l'approche relativiste des jugements de valeur en théorie politique passe à côté du « problème réel impliqué ». Quel est ce « problème réel » dont l'approche relativiste ne tient pas compte ? Il s'agit de l'origine philosophique de la théorie politique, plus précisément de son « origine historique dans la vie contemplative du philosophe », soit la « bios theoretikos » au sens aristotélicien. Il ajoute que cette origine philosophique de la théorie politique a par ailleurs été « enrichie » par (1) le christianisme, (2) l'idée de tolérance développée au XIVe siècle par le mysticisme et (3) la distinction entre le sens de l'histoire profane et le sens de l'histoire sacrée chez Vico. La discussion en théorie politique n'est donc pour lui possible qu'« entre les hommes qui vivent existentiellement dans la bios theoretikos » et dont ne font pas partie selon lui les penseurs relativistes qu'il définit de la manière suivante :

« Un « relativiste » est un homme qui :

a. Est impressionné par la variété des interprétations politiques partielles qui prétendent être absolues, qui est

b. Suffisamment sensible aux obligations de la bios theoretikos pour ne pas rejoindre à l'aveuglette et dogmatiquement l'une des interprétations partielles, mais qui

c. Pour une raison biographique ou autre ne peut pas atteindre le mode existentiel de la bios theoretikos ».

1111. On comprend alors qu'être relativiste pour Voegelin, c'est forcément être un mauvais théoricien politique ou un théoricien politique incomplet, auquel il manque la compréhension du caractère absolu des valeurs transmises par la philosophie antique et l'enseignement religieux. Bref un théoricien qui n'a pas réussi à ressaisir la vérité transcendante qu'on trouve dans l'histoire de la spéculation métaphysico-religieuse. Certes, le relativiste n'absolutise pas ses propres valeurs à partir de ses interprétations politiques partielles, mais il ne parvient pas non plus à atteindre une interprétation politique totale, faute de mener une vie contemplative comparable à celle du *philosophos* platonicien ou du *spoudaios* aristotélicien. C'est d'ailleurs de façon très semblable à cet exposé que Voegelin interprétait ailleurs les positions relativistes de Kelsen et de Weber comme révélant une compréhension imparfaite des matériaux historiques philosophico-religieux. Le relativisme est donc un courant de pensée qu'il faut à ses yeux dépasser – tout du moins pour ceux qui en sont capables – en renouant avec les symboles politico-religieux qu'ont expérimentés les sociétés à travers l'histoire. Il faut remplir à nouveau d'une substance axiologique la science

politique, d'une substance mystico-religieuse en l'occurrence, et mettre un terme à l'épuration relativiste des valeurs dont est victime la science politique. Contre la position de Weber et de Kelsen selon laquelle des jugements de valeurs « objectifs » et donc « scientifiques » ne peuvent être formulés qu'à l'égard de ce qui est, et non à l'égard de ce qui doit être, Voegelin entend identifier à l'aide des symboles qu'on trouve dans l'histoire mystique et religieuse, les valeurs absolues au sujet de ce qui doit être. C'est dans un tel cadre anti-relativiste et antihistoriciste, qu'il écrivait à cette période (durant les années 1940) son *Histoire des idées politiques*, premier jalon de sa *Nouvelle science du politique* dans laquelle il proposait, en réaction au relativisme des valeurs véhiculé par les positivistes, de renouer avec ce que Kelsen avait perçu comme un absolutisme des valeurs typique des jusnaturalistes et des théologiens et qu'il jugeait particulièrement dangereux pour la science (voir *infra*).

1112. Voegelin soutenait durant la discussion de cette table-ronde que le relativisme wébérien des cinquante dernières années a depuis été dépassé sinon réfuté, si bien qu'il doit être abandonné en sciences sociales. À ses yeux, le relativisme des valeurs aurait été remplacé par les travaux réalisés depuis en anthropologie philosophique, en particulier ceux explorant la relation entre l'éthique et l'ontologie à travers l'analyse des mythes et des processus spirituels. Bref, Voegelin semble considérer que sa conception – selon laquelle les valeurs absolues (la vérité transcendante) peuvent être comprises à travers l'étude des symboles religieux au cours de l'histoire –, a rendu obsolète le relativisme wébérien qui jusqu'alors dominait le champ des sciences sociales. « Nous sommes bien au-delà du relativisme aujourd'hui, sans avoir abouti à un absolutisme »[2984], explique-t-il durant la discussion avec ses collègues.

1113. L'analyse de Voegelin semble contestable. D'abord, Voegelin n'apporte aucune preuve tangible lui permettant de sérieusement soutenir la thèse selon laquelle le relativisme des valeurs est désormais une philosophie rendue obsolète par de nouvelles découvertes scientifiques, qui seraient d'ailleurs essentiellement les siennes. Selon Brecht, les autres membres de la table-ronde ont également douté « qu'il soit possible de vaincre le relativisme moderne en soulignant le fait qu'il a été établi il y a cinquante ans et que d'autres théories sont devenues à la mode par la suite »[2985]. Enfin, il semble qu'à la différence de ce qu'affirme Voegelin, le relativisme des valeurs n'a pas cessé d'exercer son influence dans le champ des sciences sociales, bien au contraire.

[2984] Arnold Brecht, « Beyond Relativism in Political Theory », *art. cit.*, p. 481.
[2985] *Ibid*, p. 482.

b. Kelsen face à l'anti-relativisme de Ratzinger et de Voegelin

1114. Joseph Ratzinger fait une incursion inattendue au milieu du débat opposant Kelsen et Voegelin. Lorsqu'il était encore cardinal, Ratzinger avait envoyé une lettre à Voegelin le 11 juillet 1981. Dans celle-ci, on apprend que Ratzinger avait connaissance de certains de ses écrits. Il semble même que Voegelin lui ait envoyé un court essai qu'il avait écrit, probablement « Wisdom and the Magic of the Extreme : A Meditation » (1977)[2986], au sujet duquel Ratzinger se montre particulièrement élogieux. Cette « méditation philosophique » a selon lui le mérite d'évoquer « le sens de l'imperfection, un sens si nécessaire et pourtant si brisé, face à la magie de la pensée utopique »[2987]. Mais le cardinal ne s'est pas limité à cet article. Il lui fait part aussi de son impression sur un autre de ses textes, *Science, Politics and Gnosticism* (1959), qui l'a « fasciné » et « inspiré »[2988]. Il termine sa lettre en remerciant Voegelin pour l'invitation à sa fête d'anniversaire pour ses 80 ans et dit regretter avoir manqué l'opportunité de le rencontrer.

1115. Compte tenu de cette lettre, il nous est possible de constater, de la même manière que le fait aussi Christopher S. Morrissey, une « affinité étroite »[2989] entre les conceptions de Voegelin et de Ratzinger. C'est en l'occurrence la dénonciation de l'utopie, de l'« immanentisation de l'eschaton » ou du « gnosticisme » pour reprendre le vocabulaire voegelinien, c'est-à-dire la critique d'une modernité séculière et relativiste, que la conception théologique de Ratzinger a en commun avec celle de Voegelin. Tout comme lui, c'est contre les dévoiements que provoque la sécularisation et le relativisme des valeurs, qu'il entend réhabiliter la vérité de Dieu. Comme le note Christopher S. Morrissey, « l'avertissement de Voegelin au sujet du penchant gnostique de l'esprit pour l'immanentisation » fait partie « des présuppositions philosophiques guidant la pensée sociale de Benoît XVI »[2990].

1116. Il est aussi notable que, tout comme Voegelin, Ratzinger s'est aussi opposé à plusieurs reprises à Kelsen, et plus spécifiquement à son relativisme des valeurs. Le 3 mars 1993, il a tenu un discours à Hong-Kong intitulé « Christ, Faith and the Challenge of Cultures » dans lequel il mentionne explicitement Kelsen. Il s'oppose en l'occurrence à son interprétation de l'épisode des

---

2986 Eric Voegelin, « Wisdom and the Magic of the Extreme : A Meditation » (1977), *in* Coll. Works, Volume 12, *op. cit.*, p. 315-375.

2987 Joseph Ratzinger, « Lettre adressée à Voegelin du 11 juillet 1981 », *in* https://voegelinview.com/benedict-and-voegelin/, [consulté le 1er novembre 2018].

2988 *Idem*.

2989 Citation de Vincent Twomey *in* Christopher S. Morrissey, « Philosophical Distinctions in the Social Thought of Benedict XVI : Maritain, Ratzinger, and Voegelin on Natural Law, Reason and Gnosticism », *in Études maritaniennes – Maritain Studies*, Volume XXVIII, 2012, p. 129.

2990 *Ibid*, p. 130.

Évangiles relatif à Pilate et Jésus qu'il estime être typique de « l'esprit de notre temps »[2991]. Cet « esprit de notre temps », c'est à ses yeux celui qui déconsidère les déclarations de foi, qui les réduit au rang d'opinions subjectives et les méprise pour leur manque de clarté et leur prétention à parler au nom de la vérité absolue. Or, Kelsen lui apparaît être le représentant typique de ce genre de considérations désormais très répandues, tout particulièrement lorsqu'il fait de la question de Pilate « qu'est-ce que la vérité ? », « le seul point de vue approprié face aux grands problèmes moraux et religieux de l'humanité ». Ratzinger commente de la manière suivante l'interprétation de Kelsen : « la vérité est remplacée par une décision majoritaire […], précisément parce qu'il ne peut exister de norme accessible et communément contraignante pour l'homme. Ainsi, la multiplicité des cultures devient une preuve de leur relativité. La culture s'oppose à la vérité. Ce relativisme […] est le problème le plus grave de notre époque »[2992].

1117. Même si Ratzinger a recours à une référence de seconde main à l'appui de son interprétation[2993], celle-ci semble plutôt fidèle à ce qu'a voulu exprimer Kelsen qui, comme nous l'avons précédemment montré, cherchait à « sauver » la figure de Pilate en en faisant le symbole de la démocratie moderne au prix de sérieuses distorsions du texte des Évangiles (voir *supra*). Dans son livre intitulé *Values in a Time of Upheaval : Meeting the Challenges of the Future* (2006), il revient à nouveau sur l'interprétation de Kelsen qu'il juge particulièrement « cynique » puisqu'elle aboutit à ne pas se soucier du fait que « le procès de Jésus a abouti à la condamnation d'un homme innocent et juste »[2994]. Pour lui, cela démontre que la majorité ne choisit pas toujours ce qui est juste et vrai, si bien que la démocratie ne doit pas être réduite à des règles de procédure, mais doit au contraire puiser sa force dans la substance divine. Cette position s'inscrit en concordance parfaite avec la critique du « fétichisme de la norme » et du « pacte suicidaire » de la démocratie formelle qu'avait formulée Voegelin à l'encontre des thèses de Kelsen. Elle s'inscrit aussi avec l'appel de plus en plus puissant au sein de son œuvre pour recouvrer une expérience non déformée de la transcendance afin de mette un terme au désordre politique de la modernité.

1118. Dans son discours devant le Bundestag du 22 septembre 2011, cette fois-ci tenu en tant que Pape, Benoît XVI discute à nouveau Kelsen. Après avoir expliqué que la conception positiviste

---

[2991] Joseph Ratzinger (cardinal), « Christ, Faith and the Challenges of Cultures », *in Meeting with the Doctrinal Commissions in Asia*, Hong Kong, 3 mars 1993, p. 5 :
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19930303_hong-kong-ratzinger_en.html [consulté le 1er novembre 2018].

[2992] *Idem*.

[2993] Vittoria Possenti, *Le società liberali al bivio : Lineamenti di filosofia della società*, Marietti 1991, p. 315-345 et surtout p. 345 et s.

[2994] Joseph Ratzinger (pape Benoît XVI), *Values in a Time of Upheaval : Meeting the Challenges of the Future*, Crossroad, 2006, p. 57-58 et 62.

défend « la thèse selon laquelle entre l'être et le devoir-être il y aurait un abîme insurmontable »[2995], Benoît XVI soutient que Kelsen aurait abandonné à la fin de sa vie cette dualité et par là-même sa conception positiviste : « le grand théoricien du positivisme juridique, Kelsen, à l'âge de 84 ans – en 1965 – abandonna le dualisme de l'être et du devoir-être. (Cela me console qu'à 84 ans, on puisse encore penser correctement) »[2996]. À en croire Benoît XVI, Kelsen aurait fini par regretter « ses nombreuses hérésies positivistes » et aurait même fini par accepter « la vérité unique et totale du christianisme » en abandonnant la loi de Hume, reconnaissant par là-même « l'immanence des vertus dans la réalité naturelle et sociale »[2997]. Kelsen, qui toute sa vie s'est battu contre l'absolu, aurait alors fini par y succomber au soir de sa vie. Benoît XVI ajoute à l'appui de son affirmation que Kelsen « avait dit auparavant que les normes peuvent découler seulement de la volonté. En conséquence, la nature pourrait renfermer en elle des normes seulement – ajouta-t-il – si une volonté avait mis en elle ces normes. D'autre part disait-il, cela présupposerait un Dieu créateur, dont la volonté s'est introduite dans la nature. « Discuter sur la vérité de cette foi est une chose absolument vaine », note-t-il à ce sujet. L'est-ce vraiment ? – voudrais-je demander. Est-ce vraiment privé de sens de réfléchir pour savoir si la raison objective qui se manifeste dans la nature ne suppose pas une Raison créatrice, un *Creator Spiritus* ? »[2998].

1119. Une telle affirmation peut surprendre et mérite d'être un peu discutée. Elle nous semble en effet sujette à caution. D'abord, le pape a à nouveau recours à une référence de seconde main[2999]. Il ne prend même pas la peine de citer directement Kelsen qui, rappelons-le, est censé avoir renoncé en 1965 à l'entièreté de son œuvre. Comme le notent (avec sévérité) Andityas et Anditya Soares de Moura Costa Matos, une telle manière de procéder « est semblable à ce qu'un étudiant en droit de première année pourrait faire » mais est « inacceptable eu égard au profil intellectuel de Ratzinger »[3000]. Si dans son discours de 1993, cela n'avait pas trop porté préjudice à son interprétation, il en est tout autrement dans celui de 2011. Les arguments mobilisés par le pape se révèlent en effet très faibles. En aucune manière, ils ne permettent de prouver que Kelsen a réellement abandonné la distinction Sein/Sollen. Ils semblent même révéler un contresens très grave sur ce qu'a voulu dire Kelsen. Le commentaire du pape ne signifie pas que Kelsen croit

---

[2995] Joseph Ratzinger (pape Benoît XVI), « Discours du pape Benoît XVI devant le Bundestag », 22 septembre 2011, Berlin, p. 4 :
https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html [consulté le 2 novembre 2018]

[2996] *Ibid*, p. 5.

[2997] Andityas Soares de Moura Costa Matos et Anditya Soares de Moura Costa Matos, « Notes on a Political Atheology : A Reading of Hans Kelsen's Secular Religion », *in Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Volume 99, n°2, 2013, p. 201.

[2998] Joseph Ratzinger (pape Benoît XVI), « Discours du pape Benoît XVI devant le Bundestag », 22 septembre 2011, Berlin, *art. cit.*, p. 5.

[2999] Wolfgang Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Sankt Ulrich Verlag, 2010, p. 19.

[3000] Andityas Soares de Moura Costa Matos et Anditya Soares de Moura Costa Matos, « Notes on a Political Atheology : A Reading of Hans Kelsen's Secular Religion », *art. cit.*, p. 202.

désormais que les règles ne dérivent plus de la volonté humaine mais d'un Dieu créateur, et qu'ainsi il réunifie l'être et le devoir-être. Kelsen voulait simplement dire que pour un théoricien du droit naturel, il doit nécessairement admettre qu'il existe une volonté divine immanente à la nature pour que sa théorie soit consistante. Mais jamais, même à la fin de sa vie, il n'a souscrit à une telle position jusnaturaliste. La publication posthume de la *Théorie générale des normes* (1979), fermement inscrite dans le dualisme Sein/Sollen, en est l'illustration la plus probante. S'agit-t-il d'une erreur d'interprétation ou d'un mensonge ? La question mérite au moins d'être posée, à défaut de pouvoir être clairement tranchée. Comme l'écrivent Andityas et Andityan Soares de Moura Costa Matos : « soit le pape ne comprend pas la pensée de Kelsen ou, ce qui serait pire, il a essayé délibérément de la présenter de manière erronée »[3001]. En tous les cas, il n'est en aucune façon possible de trouver dans les écrits tardifs de Kelsen une quelconque forme de ralliement au christianisme. C'est même tout le contraire. Sa critique de la religion connaît une nouvelle dynamique durant les dernières années de sa vie, comme en attestent par exemple les dernières pages de son article de 1963 intitulé « Politics, Ethics, Religion and Law ». Il y attaque en effet directement la religion chrétienne pour avoir facilité, par sa dimension miséricordieuse, la commission des pêchés. Ce serait même ce qui expliquerait en partie son succès, « sa force d'attraction » sur les hommes. En outre, le système moral qu'elle promeut s'est montré « abominable » en légitimant très souvent la guerre. Comme les autres grandes religions, Kelsen estime important de « ne pas oublier » que c'est en leur nom qu'un nombre considérable de meurtres ont été commis à travers l'histoire, que l'on pense aux croisades chrétiennes, au jihad musulman, aux procès de sorcières ou aux hérétiques mis au bûcher durant l'inquisition espagnole[3002].

1120. Ce discours de Benoît XVI s'inscrit dans une tendance qui consiste à vouloir asservir la philosophie à la théologie au sens où « la philosophie [ne serait] rien de plus que *ancilla theologiae* »[3003], ce qui correspond en tout point au cœur de la critique de Kelsen à l'encontre de la *Nouvelle science du politique* de Voegelin (voir *infra*). Tout comme ce dernier, Ratzinger cherche en effet à restaurer la pensée juridique chrétienne, c'est-à-dire la doctrine du droit naturel, en y assujettissant l'intégralité de la science moderne. De même, l'un comme l'autre réclament le retour du sacré en politique. Andityas et Andityan Soares de Moura Costa Matos observent qu'une telle conception théologico-politique connaît ces derniers temps un regain de faveur, notamment en Amérique latine, et tout particulièrement au Brésil où, sous l'influence des églises épiscopales, la Bible est de plus en plus fréquemment opposée à la Constitution. Cette tendance religieuse en politique fragilise la démocratie dans la mesure où elle revient à mettre de côté son principe de tolérance, au sens où les idées et pensées des adversaires politiques ne sont plus considérées ni discutées comme étant leurs égales – soit la conséquence inévitable de tout absolutisme (religieux) en politique.

[3001] *Idem*.

[3002] Hans Kelsen, « Politics, Ethics, Religion and Law » (1963), *art. cit.*, p. 7.

[3003] Andityas Soares de Moura Costa Matos et Andityan Soares de Moura Costa Matos, « Notes on a Political Atheology : A Reading of Hans Kelsen's Secular Religion », *art. cit.*, p. 201.

II. Antijuridisme et antimodernisme dans la théorie politique voegelinienne

1121. La théorie politique voegelinienne présente des aspects diamétralement opposés à celle de Kelsen. Dans un premier temps, Voegelin s'est très rapidement opposé à l'identité du droit et de l'État que son ancien directeur de thèse défendait. Il a commencé à la remettre en question dans un article intitulé « *Reine Rechtslehre und Staatslehre* » (1924), mais c'est véritablement dans *Der Autoritäre Staat* (1936) que sa critique a atteint sa forme la plus radicale et la plus aboutie. On constatera alors que, contre le réductionnisme juridique de Kelsen, Voegelin renoue avec une certaine forme d'antijuridisme que véhiculait la pensée politique romantique allemande (A). Dans un deuxième temps, Voegelin a aussi cherché dans les années 1930 à recontextualiser la théorie de l'État que Kelsen ne proposait de comprendre que de façon abstraite et formelle. C'est ainsi qu'il a accordé une attention toute particulière au symbole de la race. Il s'agira essentiellement pour nous d'analyser son livre *Rasse und Staat* (1933) et de remettre en cause la pertinence des interprétations les plus répandues au sujet de ses livres sur la race (B). Dans un troisième temps, dans *The New Science of Politics* (1952), Voegelin a élaboré sa propre théorie politique qui est à la fois une critique sans appel de la modernité et une tentative de recouvrer la sagesse politique des anciens, à savoir l'*episteme politike* (C).

A. Le rejet de l'identité du droit et de l'État

1122. Les critiques que Voegelin a adressées à la théorie du droit de Kelsen, pourraient être reprises à l'encontre de sa théorie de l'État puisque, comme nous l'avons vu, Kelsen ne fait aucune distinction entre les deux. Ainsi, Voegelin a mis en cause non seulement son positivisme juridique, mais aussi son identification du droit et de l'État. Dans les deux cas, il s'agit pour lui d'une construction théorique formaliste, vide de substance, et qui néglige des aspects importants du réel. Pour lui, l'État ne doit pas être envisagé simplement comme une forme juridique, mais aussi en termes de contenus de signification.

1123. Comme nous l'avons montré précédemment, dans son article de 1924 intitulé « *Reine Rechtslehre und Staatslehre* », Voegelin présentait le cercle logique qui rend problématique l'identification kelsénienne de l'État et du droit (voir *supra*). Voegelin mettait en évidence une sorte de diallèle ou de cercle vicieux chez Kelsen au sens où ce dernier définit le juridique par l'étatique et l'étatique par le juridique. Il fonderait donc sa théorie sur une forme de sophisme qui consisterait à prouver une thèse en s'appuyant sur cette même thèse formulée autrement. Pour reprendre les termes de Dominique Weber, selon Kelsen, « un ordre normatif n'est véritablement juridique qu'en vertu de la contrainte que peuvent exercer les organes d'un Etat ; mais, en même temps, le maître autrichien soutient que les organes étatiques ne peuvent eux-mêmes être définis que par leur

conformité aux prescriptions du droit »[3004]. Pour montrer la faiblesse d'une telle argumentation, Diogène Laërce disait que c'est comme si l'on prouvait qu'il y a des pores parce qu'il y a évaporation, et évaporation parce qu'il y a des pores[3005].

1124. Cela revient en fait surtout pour Voegelin à remettre en cause le caractère abstraitement auto-fondé de la théorie kelsénienne de l'État. Il semble aussi que dans cet article de jeunesse il considère déjà la nécessité de développer une théorie de l'État qui va au-delà du droit et de ses abstractions formelles, une théorie qui prendrait concrètement en considération la réalité substantielle de l'État, et pas uniquement sa forme juridique. Comme l'explique Andreas Kalyvas, Kelsen dissout en effet complètement le « paradoxe des fondations »[3006], c'est-à-dire celui du fondement du pouvoir originaire constituant, et pour y parvenir, il recourt à deux fictions, c'est-à-dire à deux abstractions : la norme fondamentale et l'État comme point d'imputation. Les sources du droit et du pouvoir étatique n'ont donc pas pour lui à être cherchées ou justifiées concrètement en recourant, par exemple, à l'histoire ou à la religion. Les deux fictions kelséniennes rendent en effet caduques toute tentative de fonder le droit et l'État substantiellement, c'est-à-dire en dehors de leurs relations strictement juridiques. Pour reprendre une expression de Carlo Invernizzi Accetti, Kelsen élabore une « conception post-fondationnelle de la normativité » où le problème du « commencement » est placé à l'extérieur[3007]. Il va sans dire que c'est ce qui semble avoir le plus dérangé Voegelin dans ses écrits d'avant-guerre. En évacuant de la sorte le problème du commencement, c'est-à-dire de l'origine de l'ordre et du pouvoir de l'État, Kelsen aurait à tort rendu hermétique sa théorie aux questions fondamentales relatives au contenu du droit et à la légitimité du pouvoir.

1125. C'est dans *L'État autoritaire* (1936) que Voegelin s'oppose avec le plus de netteté à l'identité du droit et de l'État à laquelle aboutit la théorie pure du droit de son ancien directeur de thèse. Il y montre que la définition strictement juridique de la « personne » et de l'« État » conduit à leur *désintégration*. En effet, pour Kelsen, la personne concrète disparaît et n'est plus que le support de l'application des normes abstraites, de sorte que « les concepts de personne physique et de droits subjectifs de la personne [sont disqualifiés] comme idéologiques »[3008]. De même, Voegelin voit dans la théorie pure du droit la « désintégration de l'État »[3009] par son assimilation à un ordre

[3004] Dominique Weber, « Logique et apories du positivisme juridique. Note sur le débat entre Hans Kelsen et Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 51.

[3005] Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Tome II, livre IX : Pyrrhon, trad. Robert Genaille, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, p. 201.

[3006] Andreas Kalyvas, « The Basic Norm and Democracy in Hans Kelsen's Legal and Political Theory », *in Philosophy & Social Criticism*, Volume 32, n°5, 2006, p. 578 et s.

[3007] Carlo Invernizzi Accetti, « The Temporality of Normativity : Hans Kelsen's Overcoming of the Problem of the Foundation for Legal Validity », *in Philosophy and Social Criticism*, Volume 42, 2016, p. 28.

[3008] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.,* p. 183.

[3009] *Ibid,* p. 184.

juridique, c'est-à-dire à un ordre de conduites humaines régies par des règles. En effet, il considère que Kelsen a éliminé « la réalité de l'État de l'objet de la théorie de l'État »[3010], en excluant du champ scientifique toutes les présuppositions sur le contenu des normes[3011]. Notons tout de même que Kelsen assumait sans réticence le fait que sa théorie soit une « théorie de l'Etat sans Etat »[3012]. Mais pour Voegelin, un certain nombre de questions fondamentales sont évacuées par Kelsen qui refuse de s'y intéresser au nom de son formalisme juridique pur. Il explique par exemple que certains symboles politiques ne sont pas examinés par la théorie de Kelsen, alors même qu'ils constituent à ses yeux des contenus de signification importants. Ainsi, la destruction de la sainte Ampoule (symbole de la monarchie française) en 1793, et les notions de « *demos* » (peuple) et de « *aristoi* » (les meilleurs), ne sont pas prises en compte dans le système de la *Théorie pure du droit*, tout comme n'est pas prise en compte la possibilité « que quelque chose comme des liens spirituels existent »[3013]. Pourtant, il lui semble difficile de comprendre la réalité de l'État sans l'articuler à celles de peuple, de communauté, d'élites et surtout de liens spirituels. Rappelons que pour Kelsen, ces questions relèvent de la sociologie et de l'histoire, et n'ont pas leur place en théorie de l'Etat. En outre, Voegelin montre que le positivisme de Kelsen ne permet pas de répondre à certaines questions politiques très concrètes, comme par exemple celle de savoir si un membre du parlement qui quitte son parti doit ou non perdre son siège de parlementaire. Il s'agit en fait de se demander si le mandat du parlementaire est lié à son appartenance à un parti ou bien s'il dépend directement du peuple. Une telle question renvoie plus largement à une réflexion sur ce que signifie la « représentation », le « vote » et l'existence des « partis politiques ». Or, la théorie kelsénienne, qui se veut aussi une théorie de l'État, ne permet pas de répondre à une telle question. Voegelin conteste enfin le fait que pour Kelsen « l'État est une personne juridique comme n'importe quelle autre, différente d'elles seulement quantitativement et non qualitativement »[3014]. Il en déduit que Kelsen est incapable avec sa notion d'ordre juridique de faire une différence entre l'État et n'importe quelle association, comme par exemple un « club de collectionneurs de timbres »[3015], si ce n'est par leur échelle. En ne tenant compte que de la présence de règles juridiques, la conception de Kelsen aurait le défaut de neutraliser toutes les autres différences qui existent entre les groupements humains.

1126. Il semble tout à fait possible de voir dans la position que Voegelin adopte ici les traces de ce que Blandine Barret-Kriegel considérait être comme l'un des traits typiques du romantisme politique allemand : son « antijuridisme »[3016]. Selon elle, « le succès du romantisme dispose la

---

3010 *Ibid,* p. 179.

3011 *Ibid,* p. 180.

3012 Hans Kelsen, « God and the State » (1922), *art. cit.*, p. 81.

3013 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit*, p. 184.

3014 *Ibid*, p. 184.

3015 *Ibid*, p. 189.

3016 Dans le même sens : « La troisième orientation du romantisme politique serait constituée par un antijuridisme profond qui vise à substituer au droit théorique et abstrait du Code civil français la coutume (*Volksrecht*), elle-même

majorité des esprits négativement à l'égard de la loi et de la constitution mais positivement vis-à-vis de l'idéal communautaire »[3017]. Cet antijuridisme romantique allemand est le résultat d'une réaction négative à la codification révolutionnaire française qui, perçue comme une menace, a provoqué chez les romantiques allemands un « raidissement anticonstitutionnel ». « Comment ne pas redouter le terrorisme de la volonté du peuple dérivé des abstractions de la volonté générale et le *jus francorum* de l'occupant ? »[3018]. C'est ainsi par exemple que Hegel s'est attelé à dépasser la conception individualiste des Lumières et à « défendre contre un droit abstrait et individuel, l'idée d'un droit concret et collectif »[3019]. Sa conception du droit, ajoute l'auteur, était enracinée dans le *Volkgeist*, soit l'idée d'« un droit […] qui au creux des vagues innombrables des règles, des usages et des traditions, sommeille dans les flancs de la *geistige Gemeinschaft*, la communauté spirituelle »[3020].

1127. C'est de façon tout à fait semblable que Voegelin a essayé de dépasser la théorie kelsénienne nourrie par la pensée abstraite et individualiste des Lumières, en cherchant à refonder l'État à partir de sa substance spirituelle. Cela est particulièrement visible dans *Race et Etat* (1933). Dès l'introduction de ce livre, Voegelin y exprime la volonté de réintroduire ce que Kelsen avait ignoré dans sa théorie, c'est-à-dire l'expérience vécue de la communauté et celle de la domination, qui sont « des expériences humaines fondamentales »[3021] n'apparaissant pas dans l'ordre juridique abstrait. C'est pourquoi, dans ce livre, Voegelin va essayer de comprendre la notion d'État, en le mettant en rapport avec les représentations du corps politique, du corps mystique et de l'idée de race. Il insiste donc sur l'importance de revenir à l'expérience concrète, et montre que la sphère juridique dont parle Kelsen n'est pas reliée à son origine humaine. Pour Voegelin, dans la théorie de l'État de Kelsen, « les problèmes fondamentaux ne sont pas abordés sur leur propre sol, mais en tant qu'ils sont réfléchis dans les contenus positifs du droit, et ils sont par conséquent *nécessairement* perçus de façon erronée »[3022]. En résumé, ce qui fait l'insuffisance de la théorie de Kelsen, c'est qu'il a voulu étudier l'État à partir de sa superstructure juridique, c'est-à-dire à partir d'un miroir déformant qui a pour effet d'occulter la réalité de sa substance intrinsèquement spirituelle.

---

enracinée dans l'« esprit d'un peuple » (Volkgeist). […]. Une seconde conséquence de l'antijuridisme romantique est l'abandon de la doctrine des droits de l'homme au nom des impératifs de la société », *in* Bernard Bruneteau, *Les totalitarismes* (1999), Deuxième édition, Armand Colin, Collection U, Paris, 2014, p. 119.

3017 Blandine Barret-Kriegel, *L'État et les esclaves. Réflexions pour l'histoire des États*, *Calmann-Lévy*, Paris, 1979, p. 178.

3018 *Idem*.

3019 *Ibid*, p. 179.

3020 *Ibid*, p. 179-180.

3021 Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.,* p. 95.

3022 *Ibid,* p. 96.

B. Le symbole de la race : Voegelin raciste ou antiraciste ?

1128. En 1933, Voegelin a publié en Allemagne deux livres sur la race : *Rasse und Staat* en juin 1933 (*Race et Etat*) et en novembre de la même année *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (*L'idée de race dans l'histoire des idées de Ray à Carus*)[3023]. Ces deux livres sont complémentaires et leur ordre de publication ne correspond pas à l'ordre logique de leur lecture. Notre attention se concentrera sur *Race et Etat* tant la théorie de l'Etat qui y est exposée vient s'opposer à celle de Kelsen. Nous nous confronterons aussi à l'interprétation dominante de ces textes par les spécialistes français, les disciples américains, et plus généralement les membres de la *Eric Voegelin Society*.

1129. On l'a vu, l'identification par Kelsen de la théorie de l'Etat à la théorie du droit pèche par abstraction selon Voegelin. Elle néglige en effet toutes les composantes de l'Etat autres que les normes du droit, qui n'en sont que l'aboutissement formalisé. C'est pourquoi, il est indispensable pour Voegelin de recontextualiser la théorie de l'Etat et de réintroduire les facteurs qui ont eu un rôle déterminant dans la genèse des Etats modernes. Il s'agit par exemple de la nation, de la langue, de la culture et de la race, que Kelsen a totalement négligées. Le livre *Race et Etat* (1933) peut donner lieu à des malentendus encore aujourd'hui à cause de lectures hâtives et partiales. Etant donné son titre, et sa date de parution, un lecteur contemporain peut s'attendre à y trouver une attaque contre le régime nazi et sa politique raciste, ou une dénonciation des théories pseudo-scientifiques des races ayant conduit à l'extermination des juifs. Or, ce livre ne correspond pas à cette attente. Il est écrit alors que Hitler était à peine arrivé au pouvoir, ne mentionne même pas son nom, et bien avant que sa politique génocidaire soit mise en œuvre et même décidée.

1130. Pierre-André Taguieff met en garde contre une telle lecture anachronique : « la pire erreur de méthode, ce serait de lire le Voegelin de 1933, traitant de l'idée de race et de la pensée raciale, avec les lunettes idéologiques de l'antiracisme maximaliste contemporain, pour lequel le racisme génocidaire commence avec l'usage du mot race »[3024]. À l'heure où le simple emploi du mot « race » paraît suspect, si ce n'est scandaleux, où il est question de le supprimer du texte de la Constitution française[3025], cette mise en garde n'est pas superflue. Il faut essayer de se remettre

[3023] Eric Voegelin, *Rasse und Staat*, JCB Mohr, Tübingen, 1933, 227p. ; Eric Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Junker Dünnhaupt, 1933, 160p.

[3024] Pierre-André Taguieff, « Eric Voegelin, 1933, un philosophe face à l'idée de race et au racisme »*, art. cit.*, p. 31-32.

[3025] Le 12 juillet 2018, l'Assemblée nationale a voté comme premier amendement au projet de révision constitutionnelle la suppression du mot « race » de l'article 1er de la Constitution française du 4 octobre 1958. Un tel amendement n'est pas nouveau et a précédemment été voté et adopté sans pour autant aboutir faute de majorité suffisante pour réviser le texte constitutionnel. Par ailleurs, en 1992, Jean-Paul Costa proposait quant à lui de réviser la Constitution en vue de procéder simplement à une guillemitisation du mot « race ». Voir : Jean-Paul Costa, « La perception par le Conseil d'État du concept de race », *in Mots. Les langages du politique*, n°33, 1992, p. 342. Une telle guillemitisation permettrait de « faire référence au sens social courant du mot « race », sans se prononcer sur la réalité biologique

dans le contexte des années 1930 pour éviter des contresens et des indignations rétrospectives faciles. À cette époque, comme le rappelle Pierre-André Taguieff, « dans le monde occidental, la plupart des hommes de science et des penseurs politiques prenaient cette idée au sérieux »[3026], elle était reconnue comme valide et légitime aussi bien dans le champ de la biologie que dans celui des sciences sociales. Ceux qui en faisaient leur objet d'étude n'étaient pas nécessairement des « racistes ». Dans les textes de l'époque, il n'est pas rare par exemple de rencontrer l'expression « race française » ; elle ne désigne pas forcément un groupement humain doté de caractéristiques génétiques stables, elle est plutôt l'équivalent poétique de peuple ou de nation.

1131. Les recommandations de Taguieff semblent aller dans le sens de la méthodologie préconisée par Skinner en histoire des idées. Un premier écueil aurait en effet consisté à succomber à la « mythologie de la prolepse » en procédant à une condamnation rétrospective des textes de Voegelin sur la race. On peut remarquer que ce premier écueil a globalement été évité dans la littérature secondaire. Taguieff estime néanmoins que l'ignorance dont ont fait l'objet ces deux ouvrages ne s'explique pas simplement par leur accès difficile, mais aussi par la réputation conservatrice et catholique de leur auteur qui les ont rendus suspects « dans un contexte politique et culturel où la position antiraciste faisait désormais partie des normes sociales »[3027]. Quoi qu'il en soit, à notre connaissance, très peu de commentateurs se sont indignés ou révoltés du sérieux avec lequel Voegelin analyse les questions raciales et du crédit qu'il accorde à tout un pan de la littérature raciste de l'époque. Un second écueil, que n'a pas évité en revanche Pierre-André Taguieff, révèle un aveuglement plus général au sujet de Voegelin, lequel est nourri par un manque cruel de contextualisation historique. Si ce livre ne doit pas être jugé à l'aune de l'état de nos connaissances actuelles sur la question raciale, il est en revanche extrêmement dérangeant que Voegelin se présente lui-même dans les années 1970, et soit présenté par ses disciples par la suite, comme l'un des premiers critiques et opposants au racisme national-socialiste.

1132. Cette interprétation très flatteuse pour Voegelin a été proposée par l'auteur dans ses *Réflexions autobiographiques* (1973), avant d'être reprise sans plus de vérifications par la quasi-totalité des spécialistes et disciples de Voegelin (français comme américains). On trouve dans presque toute la littérature secondaire au sujet de Voegelin – qui est colossale depuis la publication de ses *Collected Works* – l'idée selon laquelle ses livres sur la race en 1933 furent son premier effort de guerre contre le national-socialisme. Cette vision complètement tronquée n'est pas simplement due à un manque de contextualisation. En réalité, à la lecture de *Race et Etat*, il ne fait guère de doute que Voegelin,

desdites « races » », bref cela permettrait « une lecture non naïve des textes dans lesquels il apparaît », *in* Pierre-André Taguieff, *« Race » : un mot de trop ? Science, politique et morale*, CNRS Éditions, Paris, 2018, p. 11.

[3026] Pierre-André Taguieff, « Eric Voegelin, 1933, un philosophe face à l'idée de race et au racisme », *art. cit.*, p. 31.

[3027] *Ibid*, p. 27.

même s'il s'oppose à la conception matérialiste et strictement biologique de la race, est bien partisan d'un racisme qui ajoute à la dimension biologique une dimension spirituelle ou métaphysique. Il n'hésite pas d'ailleurs à se référer très élogieusement à des auteurs nationaux-socialistes tels que Ludwig Ferdinand Clauss et Othmar Spann. Comme l'écrit Aurel Kolnai avec beaucoup de lucidité dès 1938, la position que soutient Voegelin n'est pas en adéquation avec le racisme biologique dominant chez les nationaux-socialistes, mais elle n'en est pas moins raciste[3028]. La forme de racisme qu'il défend était même en parfaite adéquation avec celle d'autres hauts dignitaires nationaux-socialistes. Il se trouve en effet que plusieurs définitions concurrentes de la race coexistaient à l'époque au sein de l'élite national-socialiste. Mais pour les voegeliniens, la forme spécifique de racisme que Voegelin légitime ne doit pas être qualifiée de raciste car elle n'était pas strictement biologique. Ils sont même allés jusqu'à présenter Voegelin comme l'un des premiers résistants à la politique raciale des nazis. Ce qui reviendrait à dire que son racisme à dimension métaphysique serait en fait un antiracisme.

1133. Tout ceci n'est qu'une reconstruction artificielle et *a posteriori* que la lecture même de *Race et Etat* aurait dû normalement permettre d'écarter. Pourtant, elle reste encore aujourd'hui la lecture officielle au sein de la *Eric Voegelin Society*. À la suite de travaux récents, ceux d'Emmanuel Faye en 2016 et de Wulf Hund en 2017 et 2019, nous entendons remettre en cause cette lecture quasi-unanime qui fait passer Voegelin pour un antiraciste et un opposant de la première heure au national-socialisme, ce qui est sans nul doute un grave contresens historique[3029]. À l'appui de notre démonstration, nous mobiliserons tout un pan particulièrement éloquent de sa correspondance entre 1933 et 1934 avec des professeurs nazis. Dans ces échanges, Voegelin essayait d'obtenir un poste dans une Université allemande – après que les enseignants d'origine juive en avaient été

[3028] Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 447.

[3029] L'article de Wulf Hund intitulé « The Racism of Eric Voegelin », publié en 2019 dans le *Journal of World Philosophies* a fait l'objet d'une vive réaction des voegeliniens sur le *Evforum*, hébergé sur Yahoo.com depuis 2000, et regroupant un peu plus de deux cents spécialistes de Voegelin dont ses disciples immédiats et anciens doctorants tels que Tilo Schabert, David Walsh, Jürgen Gebhardt, etc. Le 21 juin 2019, Lee Trepanier communiquait en pièce jointe l'article de Hund et demandait si quelqu'un serait intéressé d'y répondre sur le site VoegelinView.com dont il est l'un des administrateurs. Le lendemain, Jürgen Gebhardt a répondu à Lee Trepanier le message suivant : « Chers amis de la Société Voegelin, Hund diffame Voegelin depuis des années. Il est responsable de la falsification de la contribution sur Wikipédia [la page américaine de Wikipédia sur Eric Voegelin]. Cher Lee, je pense qu'il est irresponsable de diffuser cet article sur le site *VoegelinView*. La question n'est pas de savoir si quelqu'un est « intéressé » d'y répondre, mais qui va assumer la tâche de définir la position de la Société Voegelin et de démasquer les arnaques intellectuelles de cet homme. Ce n'est pas un choix de réagir ou non mais une obligation. Je demande donc surtout à Thomas Heilke de s'occuper de la réfutation et lui suggère de retirer immédiatement l'article de Hund jusqu'à ce qu'une réfutation critique compétente ait été publiée sur la *VoegelinView* ». Le jour même, Lee Trepanier lui a répondu : « Je suis d'accord ! *VoegelinView* ne prévoyait pas de republier le texte de Hund (je ne serais pas en mesure d'obtenir l'autorisation du journal), mais moi, John von Heyking et d'autres voulions attirer l'attention de nos membres afin qu'ils sachent ce qu'il se passe là-bas ». Ces extraits montrent bien que depuis que la version officielle des voegeliniens au sujet de leur maitre à penser a été remise en cause par Wulf Hund et d'autres, tels que Emmanuel Faye et Eckart Arnold, une controverse au sujet de l'interprétation des textes de Voegelin semble émerger. Notre propre analyse rejoint celles de Wulf Hund, Emmanuel Faye et Eckart Arnold. Nul doute qu'elle mécontentera elle aussi certains voegeliniens, en particulier ceux qui ont été directement acteurs, en publiant et en éditant les œuvres complètes de Voegelin, de la légende entourant la plupart de ses écrits, en particulier ceux publiés durant l'entre-deux-guerres.

évincés – en faisant valoir ses écrits sur la race. Cela montre non seulement que Voegelin envisageait sérieusement de s'installer en Allemagne nazie après le 30 janvier 1933, mais également que ses livres ne lui semblaient pas aussi incompatibles avec l'idéologie national-socialiste qu'il l'a prétendu par la suite.

1°) Le symbole de la race dans la théorie de l'Etat voegelinienne

1134. Dès l'introduction de *Race et Etat*, Voegelin annonce que ce livre résulte de travaux relatifs à la « théorie de l'Etat » (*Staatslehre*), et qu'il étudie l'idée de race en tant que composante de la réalité de l'Etat. On peut y voir une illustration en acte de la méthodologie de Voegelin dans la théorie politique, par opposition à celle de Kelsen. L'examen de l'idée de race est donc légitime pour Voegelin, et même indispensable quelle que soit la valeur scientifique qu'on lui accorde ; d'ailleurs il ne conteste pas la valeur scientifique de toutes les théories de la race qu'il examine. Il précise même : « la méfiance à l'égard de la théorie de la race et de l'idée de race […] trouve ses racines dans le monde des idées politiques en vigueur qui rejette toute discussion du problème de la race, du fait qu'elle conduirait inévitablement à ébranler le dogme de l'égalité politique. J'ai dit tout ce que j'avais à dire sur cette méfiance politique en la caractérisant comme non objective et non scientifique »[3030]. C'est donc pour lui le refus ou la condamnation *a priori* des théories de la race qui relèvent de l'idéologie. Il ajoute aussi que, si « les défenseurs de la théorie de la race ont pour eux le grand avantage d'aborder un problème réel et d'une importance cruciale »[3031], ils ont malheureusement compromis leur position par un dogmatisme « caractéristique de la superstition scientifique »[3032], c'est-à-dire par leur scientisme. Mais Voegelin ne rejette pas *a priori* certaines affirmations considérées aujourd'hui comme caractéristiques de l'idéologie raciste. Pour lui, « l'idée d'hérédité des propriétés psychiques ou intellectuelles est liée à une série d'expériences fondamentales »[3033]. Simplement, il ne faut pas en tirer des conséquences excessives et dire que toutes les caractéristiques humaines sont déterminées par l'hérédité et la race comme par une fatalité inéluctable, car cet énoncé sortirait du champ de la science[3034].

1135. L'examen des idées de race est légitime aussi indépendamment de la valeur scientifique des théories dans ce domaine, parce que « l'idée de race est du ressort de la politique » et donc a sa place « dans le contexte de nos expériences de la réalité effective de l'Etat en tant qu'il est une création humaine »[3035]. Voegelin va aussi s'appuyer sur une idée qui lui est chère :

[3030] Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.,* p. 103.
[3031] *Idem.*
[3032] *Ibid,* p. 105.
[3033] *Ibid*, p. 162.
[3034] *Ibid*, p. 127.
[3035] *Ibid,* p. 105.

l'autointerprétation qu'une société se fait d'elle-même, son autocompréhension à travers des symboles, est à prendre en compte, elle fait partie de la réalité elle-même, de l'objet à étudier[3036]. Si les membres d'une société se représentent leur unité comme fondée dans une race commune, même si cette idée est sans fondement scientifique, qu'elle est une illusion entretenue par le pouvoir politique, elle fait tout de même partie de la réalité, de « l'expérience vécue que fait la communauté »[3037], et est bien plus profonde que l'ordre juridique définissant l'Etat pour Kelsen. Voegelin définit ainsi ce qu'il veut étudier dans ce livre : « les idées de corporéité en tant que composantes de la réalité de l'Etat »[3038], et il précise que « la personne et la communauté ont essentiellement des assises corporelles, et les idées de corps, qu'il s'agisse de l'idée de dynastie, de lignée, celle de consanguinité, de corps mystique du Christ ou de celle de race seront par conséquent toujours essentielles pour l'édification de la réalité de l'Etat »[3039]. Des idées concernant l'origine et le fondement de l'être-ensemble dans l'Etat, mêmes fausses ou illusoires, font partie de la réalité et relèvent donc de la théorie de l'Etat.

1136. Voegelin distingue nettement « théorie » et « idée » de la race. La théorie de la race relève de la biologie, prétend à un caractère scientifique, et peut être examinée à ce titre. L'idée de race relève de la politique, elle a affaire à des représentations ou des symboles du politique qui n'ont pas de prétention scientifique. C'est à l'idée de race comme représentante de l'ordre politique que Voegelin s'intéresse plus particulièrement. Il faut inscrire l'idée de race dans un ensemble plus vaste pour éviter de lui conférer un statut exceptionnel ou « extraordinaire »[3040]. Toute communauté ou « corps politique » élabore des représentations qui lui paraissent efficaces pour assurer son unité, sa cohésion et son organisation. L'idée de race « organise la vie de ceux qui lui appartiennent, en les unissant et en excluant tous les autres »[3041]. On peut donc la mettre sur le même plan que des idées comme celles de lignée, tribu, corps mystique du Christ dans la période chrétienne médiévale, aussi éloignées qu'elles paraissent les unes des autres. Ce qui fait la nouveauté de cette idée de race, c'est qu'elle prétend avoir un fondement scientifique, ce qui n'était pas le cas des symboles politiques précédents. Mais sa fonction en tant que symbole est la même, elle contribue « à forger la réalité spirituelle de la communauté »[3042]. Dans ce livre, Voegelin accomplit donc ce qu'il avait annoncé dans l'introduction, à savoir, relier la théorie de l'Etat à une anthropologie, une théorie de la nature humaine, dont les idées et les théories de la race font partie.

3036 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 65-66.

3037 Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.,* p. 93.

3038 *Ibid,* p. 95.

3039 *Ibid*, p. 95-96.

3040 *Ibid*, p. 99.

3041 *Idem*.

3042 *Ibid*, p. 105.

1137. L'idée de race est une idée relative aux communautés humaines. Selon lui, il existe des idées intermédiaires entre le concept d'individu ou de personne singulière, et celui d'humanité englobant tous les êtres humains. Il donne comme exemples de telles idées intermédiaires unissant certains groupes limités en les séparant des autres, l'idée de nation, l'idée de culture unifiée par un esprit, l'idée de lignée et même les courants ou les mouvements de pensée[3043]. Ces communautés sont hiérarchisées depuis celle d'humanité (idée suprême), en passant par des communautés de plus en plus étroites et exclusives l'une de l'autre. Mais pour Voegelin, ces communautés intermédiaires ont une existence réelle, ce ne sont pas des entités abstraites auxquelles on accorde une réalité en les hypostasiant : il rejette complétement le nominalisme de Kelsen pour qui seuls les individus existeraient. Ces communautés sont « historiquement réelles, car elles correspondent à des expériences vécues de ceux qui leur appartiennent et qui vivent en leur sein »[3044].

1138. Parmi toutes les idées de communautés humaines, Voegelin accorde une place privilégiée à celle de corps mystique, centrale dans la chrétienté, parce qu'elle permet de faire ressortir par contraste l'originalité de l'idée de race et son rôle dans les sociétés modernes sécularisées. L'idée de corps mystique (*corpus mysticum Christi*), élaborée par la théologie chrétienne à partir de textes de Paul, désigne l'Eglise, non en tant que réalité sociologique et historique, mais comme un corps unifiant par un principe spirituel la communauté des chrétiens, en la rattachant à une réalité transcendante. L'idée de corps mystique est donc un symbole politique, d'origine religieuse, qui « porte structurellement en lui une dimension d'universalité »[3045]. Elle est en principe œcuménique, c'est-à-dire qu'elle s'étend à tous les hommes en tant que créatures d'un même Dieu (voir *supra*).

1139. Voegelin montre que cet œcuménisme va s'effacer durant le cours de l'histoire. Après l'empire carolingien, des communautés nationales particulières et des Etats-nations sont apparus, accompagnant la sécularisation, ou l'« immanentisation » pour reprendre le vocable de Voegelin. Cette idée de nation a intégré certains aspects du symbole du corps mystique en les laïcisant. Ainsi, chez Fichte, tenu pour le premier théoricien du nationalisme, se produit une sorte de sacralisation de la communauté nationale. Pour lui, « les Allemands sont l'archi-peuple [c'est-à-dire le peuple originel] et par conséquent les représentants du royaume de Dieu »[3046]. L'idée nouvelle de nation comme unité politique hérite des vestiges du corps mystique en les intégrant dans une nouvelle configuration idéologique. « La nouvelle notion de communauté combine les vestiges de l'idée du royaume chrétien englobant toute l'humanité avec l'idée, qui s'est développée au cours de l'histoire,

---

3043 *Ibid*, p. 220-221.

3044 *Ibid,* p. 222.

3045 Thierry Gontier, « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 94.

3046 Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.,* p. 251.

de la nation, c'est-à-dire d'une partie de l'humanité »[3047]. Cela s'est traduit par l'idée que telle nation particulière aurait été choisie par Dieu, serait élue pour accomplir une mission, par exemple assurer le bonheur ou le progrès de l'humanité, et que les autres devraient s'y soumettre.

1140. Enfin, l'idée de race, qui se développe surtout aux XIXème et XXème siècles, est caractéristique des sociétés modernes sécularisées, et accomplit la « destruction du symbole d'origine chrétienne du corps mystique »[3048]. C'est pourquoi, selon Thierry Gontier, l'idée de race ne peut se comprendre que par celle de corps mystique, elle en est « l'envers symétrique »[3049]. À la communauté spirituelle universelle unissant en principe tous les hommes, et ouverte à la transcendance divine, se substitue une communauté particulière, fermée et exclusive des autres, où l'homme est défini de façon purement immanente, comme un animal, appartenant non seulement à telle nation, mais aussi à telle race. C'est « le retour de l'homme à l'animalité »[3050]. Le symbole politique religieux de corps mystique a cédé la place au symbole politique sécularisé de race, mais tous deux peuvent contribuer à constituer la « substance sacrale »[3051] de la communauté. Le nazisme est donc pour Voegelin, non pas comme certains l'ont dit, une régression vers le paganisme et la barbarie, mais l'expression la plus pure et achevée de la modernité occidentale. Le nazisme manifeste alors avec la pensée raciste, la perte du spirituel et de l'ouverture sur la transcendance, c'est-à-dire une fermeture de la société sur elle-même. Du corps mystique à l'idée de race, il s'est donc produit un « rétrécissement »[3052] de la communauté humaine.

1141. Une autre remarque doit être faite : la notion de race n'est pas de même nature que celle de nation. Voegelin s'interroge sur les raisons pour lesquelles l'idée de race a pu connaître un tel succès en Allemagne, plus que dans d'autres pays européens. Pour lui, cela est dû peut-être à la moindre influence du christianisme, mais surtout au caractère récent et faible de l'Etat-nation allemand, au caractère tardif de l'unité allemande (par rapport à la France ou à l'Angleterre par exemple). Cela a rendu l'Allemagne beaucoup plus réceptive aux idées raciales du national-socialisme, car « aucune ancienne idée politique susceptible de donner forme à la communauté dans son ensemble n'est venue s'opposer à ces nouveaux mouvements »[3053]. L'idée de race est donc venue en quelque sorte compenser l'idée de nation défaillante en Allemagne. Cela permet de préciser les rapports entre les idées de nation et de race. Voegelin précise qu'avec le national-socialisme, la race est « représentée comme une élite à l'intérieur de la nation »[3054]. Dans le dernier

---

[3047] *Ibid,* p. 253.

[3048] Thierry Gontier, « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 94.

[3049] *Ibid*, p. 95.

[3050] *Idem.*

[3051] *Ibid*, p. 93.

[3052] Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.,* p. 291.

[3053] *Ibid*, p. 108.

[3054] *Ibid,* p. 291.

chapitre de son livre sur l'« idée nordique », c'est-à-dire sur la race nordique ou aryenne qui serait considérée comme supérieure, et à laquelle l'Occident devrait ses remarquables performances culturelles, il montre le caractère purement imaginaire de cette race « pure ». Il ajoute : « l'idée nordique n'est pas en son essence nationale […], elle est considérée comme l'élite de toutes les grandes cultures européennes ». Elle est comme une nouvelle aristocratie, éloignée de « la réalité politique de l'Etat-nation »[3055].

1142. Sur ce point, Voegelin a anticipé de façon remarquable les analyses de Arendt dans *Les origines du totalitarisme*. Selon elle, on a tort d'expliquer l'antisémitisme par le nationalisme, car le premier s'est développé en même temps que le nationalisme déclinait avec « l'effondrement du système européen des Etats-nations ». Selon elle, les nazis n'étaient pas simplement des nationalistes, « ils éprouvaient un mépris authentique et qui ne se démentit jamais pour l'étroitesse du nationalisme, pour le provincialisme de l'Etat-nation »[3056]. Arendt fait le rapprochement entre le marxisme expliquant l'histoire comme une « lutte de classes », et le nazisme comme une « lutte de races » : il s'agit pour elle de deux formes d'idéologie internationaliste. Le racisme est donc irréductible au nationalisme traditionnel, on a eu tort de voir dans le racisme « un nationalisme exacerbé », alors qu'il est « un phénomène radicalement différent […], qu'il tend à détruire le corps politique de la nation »[3057].

1143. Le livre de Voegelin exprime donc bien, comme le dit Florence Vatan, « son aversion pour l'orientation naturaliste et eugénique des théories raciales de son époque »[3058]. Pour lui, l'être humain est un ensemble unifié (corps et esprit). Or, depuis le XIXe siècle, les théories raciales à prétention scientifique élaborent une anthropologie physique qui a le défaut de faire l'impasse d'une anthropologie psychique[3059]. En outre, malgré sa prétention à l'objectivité scientifique, son livre laisse bien apparaître « un soubassement axiologique dont on peut dégager quatre dominantes : l'acceptation de la race comme fait établi, une profession de foi en faveur d'une anthropologie spiritualiste, une vision du monde élitiste et l'engagement antipositiviste »[3060]. Tout cela fait apparaître le livre de Voegelin comme profondément ambigu.

3055 *Ibid*, p. 338.

3056 Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme,* vol. 1 *Sur l'antisémitisme*, trad. Micheline Pouteau, éd. Seuil « Points », 1984, Paris, p. 24.

3057 Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme,* vol. 2 *L'impérialisme*, trad. Martine Leiris, éd. Seuil « Points », Paris, 1982, p. 72-73.

3058 Florence Vatan, « Entre science et mythe : Erich Voegelin et les théories raciales », *art. cit.*, p. 19.

3059 Alessandra Gerolin, « Eric Voegelin on Race Theories : A Critique on the « Superstition » of Science », *in Radical Orthodoxy : Theology, Philosophy, Politics*, Volume 1, n°3, 2013, p. 453-468.

3060 Florence Vatan, « Entre science et mythe : Erich Voegelin et les théories raciales », *art. cit.*, p. 28.

2°) La destruction d'une légende : le pseudo antiracisme de Voegelin

1144. Durant l'été 1973, Voegelin a été interviewé par l'un de ses plus fidèles disciples américains, Ellis Sandoz. Le contenu de ces entretiens, après avoir été relu et corrigé par Voegelin, a été publié *in extenso* dans le livre que préparait Sandoz, *The Voegelinian Revolution : A Biographical Introduction* (1981). Après la mort de Voegelin en 1985, Sandoz a publié indépendamment ces entretiens sous le titre de *Autobiographical Reflections* (1989)[3061]. Ce livre a été traduit en français par Sylvie Courtine-Denamy en 2004 et a été republié aux Etats-Unis deux ans plus tard dans le dernier volume des *Collected Works* d'Eric Voegelin (volume 34). Peu de mentions sont faites dans son autobiographie de ces deux livres sur la race publiés en 1933. Voegelin n'en parle qu'une seule fois dans le chapitre 7 intitulé « Stimuli politiques », et semble les considérer comme étant la preuve de sa résistance précoce au national-socialisme. « La conclusion de mes études [dans ces deux livres sur la race] n'était évidemment guère compatible avec le national-socialisme et le second des livres, que j'ai mentionné plus haut, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte*, qui présentait la genèse de l'idée de race depuis ses débuts jusqu'au XVIIIe siècle, fut retiré de la circulation par l'éditeur, le reste de l'édition étant détruit. C'est la raison pour laquelle ce livre, où j'estime avoir donné le meilleur de moi-même, est demeuré pratiquement inconnu, alors qu'il serait d'un grand secours dans les débats contemporains, plutôt dilettantes, entre évolutionnistes et non-évolutionnistes »[3062].

1145. Il en résulte dans la littérature secondaire l'idée que Voegelin, dès 1933, fut un « opposant de la première heure au nazisme »[3063]. C'est ce qu'on lit aussi bien dans l'introduction d'Ellis Sandoz que dans la préface de Sylvie Courtine-Denamy. Les quatre livres de Voegelin publiés entre 1933 et 1938 – *Race et Etat*, *L'idée de race de Ray à Carus*, L'*Etat autoritaire* et les *Religions politiques* – sont tous présentés comme des actes de résistance face à la menace totalitaire[3064]. Thierry Gontier reprend également cette lecture : « au début de sa carrière universitaire à Vienne, Voegelin publie quatre ouvrages qui dénoncent de façon plus ou moins directe l'idéologie totalitaire du nazisme : les deux premiers, parus en 1933, *Race et Etat* et *L'idée de race dans l'histoire des idées de Ray à Carus*, ouvrages encore hybrides (plus descriptifs que prescriptifs, situés à la frontière de la philosophie, de la sociologie politique et de l'histoire des idées), portent en eux les germes d'une critique de l'idéologie raciste et de la propagande antisémite »[3065]. Encore aujourd'hui, dans la courte

[3061] Ellis Sandoz, « Introduction to the Revisited Edition » (2011), *in* Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections* (1973), *op. cit.*, p. 17-18.
[3062] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 50.
[3063] Sylvie Courtine-Denamy, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 10.
[3064] Ellis Sandoz, « Introduction », *in* Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 18. « Il fut rapidement chassé par les nazis après l'*Anschluss* en 1938 compte tenu de son opposition à Hitler – qu'il exprima notamment dans quatre livres publiés entre 1933 et 1938 – et il échappa de peu à une arrestation de la Gestapo en s'enfuyant pour la Suisse ».
[3065] Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.*, p. 10. Ou encore : « Ses premiers grands ouvrages sur la généalogie de l'idée de race lui valent d'être inscrit sur la liste noire des Nazis. Sur le point d'être arrêté dans les semaines qui suivent l'*Anschluss*, il s'enfuit de Vienne pour trouver refuge aux Etats-Unis », *in* Thierry Gontier, « Eric Voegelin

biographie qui présente Voegelin sur le site internet *Voegelinview.com*, on peut lire : « Il a publié deux livres analysant le racisme en 1933 et cela l'a forcé à quitter l'Autriche après l'*Anschluss* en 1938 »[3066].

1146. Tout se passe donc comme si les livres sur la race que Voegelin a publiés dans l'Allemagne nazie en 1933 étaient à l'origine de son exil cinq ans plus tard. Au moment de la publication de ces textes au sein des *Collected Works* – en 1997 pour *Race et Etat* et en 1998 pour *L'idée de race dans l'histoire des idées de Ray à Carus* – les voegeliniens n'ont pas abandonné l'interprétation que proposait Voegelin dans ses *Réflexions autobiographiques*. Même si Emmanuel Faye note à raison que ces textes sur la race ont longtemps été « source d'embarras » pour les voegeliniens[3067], ces derniers ont continué à présenter dans les *Collected Works* la conception voegelinienne de la race comme s'il s'agissait d'une « critique du national-socialisme »[3068]. Klaus Vondung, dans l'introduction de *Race and State* (volume 2 des *Collected Works*), considère par exemple que « l'étude de Voegelin a eu des résultats dévastateurs. Il a présenté les apories des théories raciales en général et a prouvé l'insuffisance des théories raciales nationales-socialistes, attaquant ainsi le centre même du national-socialisme »[3069]. Toutefois, un examen plus attentif du contenu de ces livres, ainsi qu'une attention plus soutenue au contexte de leur écriture en s'attachant notamment aux lettres échangées par Voegelin à cette époque, éclairent d'une toute autre manière ses relations avec le régime national-socialiste.

1147. Il apparaît en premier lieu nécessaire de rappeler que Voegelin a publié ses deux livres sur la race sous le Troisième Reich, soit plusieurs mois après la *Machtergreifung* (la prise de pouvoir) par Hitler le 30 janvier 1933. *Race et Etat* a été publié le 16 juin 1933 à Tübingen par l'éditeur JCB Mohr, soit deux mois après la loi allemande relative à la fonction publique du 7 avril 1933 par laquelle les nationaux-socialistes ont pu destituer les professeurs d'université d'origine juive ou suspectés d'être hostiles au régime. Ce fut le cas de Kelsen qui, comme le relate Rudolf A. Métall, a appris dans le journal qu'il était « suspendu » (en réalité destitué) du poste qu'il occupait depuis presque trois ans à l'université de Cologne[3070]. Le second livre de Voegelin, *L'idée de race de Ray à Carus*, fut quant à lui publié en novembre 1933 par une maison d'édition national-socialiste, Junker Dünnhaupt, qui publiait également les théories de la race d'autres auteurs dont la plupart étaient des universitaires et des médecins qui occupaient des fonctions de direction au sein du parti (Alfred

---

et les « religions politiques » », Conférence à l'Académie des Sciences Morales et Politiques de Paris, Institut de France, 29 juin 2015, p. 1, *in* http://asmp.fr/travaux/communications/2015_06_29_gontier [Consulté le 25 mai 2019].

3066 « Eric Voegelin Biographical Sketch », *in* https://voegelinview.com/biographical-sketch/ [Consulté le 19 mai 2019].

3067 Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 111.

3068 *Idem*.

3069 Klaus Vondung, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *Race and State* (1933), trad. de l'allemand par Ruth Hein, ed. et introduit par Klaus Vondung, Coll. Works, Volume 2, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1997, p. x.

3070 Rudolf A. Métall, *Hans Kelsen, Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 60.

Baeumler, Eugen Fischer, Walter Gross, Arthur Gütt, Ernst Krieck, etc.). Comme l'écrit Wulf Hund, la liste des auteurs publiés chez Junker Dünnhaupt « se lit comme un « *who's who* » de l'élite national-socialiste »[3071].

1148. Une question se pose alors immédiatement : si ces livres sont vraiment une critique de la pensée raciale des nationaux-socialistes, comment a-t-il été possible de les publier en Allemagne à cette époque ? Pour contourner ce problème délicat auquel s'est confrontée l'interprétation officielle des voegeliniens, un certain nombre de contre-vérités historiques ont été répandues de part et d'autre dans la littérature secondaire. La quatrième de couverture de la publication française de *Race et Etat* indique par exemple que ce livre aurait été publié à Vienne[3072]. Jacob Schmutz, dans l'avant-propos à la traduction française des *Religions politiques* (1938), écrit que c'est « dix jours avant qu'Hitler n'accédât à la chancellerie du Reich, que Voegelin réussit à faire publier par des éditeurs allemands deux livres consacrés aux rapports entre l'idée de race et l'idée d'Etat dans l'histoire, et qui constituent sans doute une des tentatives les plus complètes de réfutation systématique du biologisme nazi, encore aujourd'hui »[3073]. Dans la version française de l'*Encyclopedia Universalis*, Sylvie Courtine-Denamy écrit quant à elle que c'est « six jours avant l'arrivée d'Hitler à la chancellerie »[3074] qu'il a publié ses deux livres sur la race. Ces approximations ne semblent pas anodines, suivant Emmanuel Faye, on peut légitimement y voir des « mensonges évidents ; témoignage d'un dilettantisme stupéfiant »[3075]. D'autant plus que Voegelin lui-même reconnaissait durant l'été 1934 lorsqu'il fut interviewé par Earle Edward Eubank qu'à Vienne, ce livre « a suscité du mécontentement parce qu'il a été publié par l'éditeur officiel des nationaux-socialistes »[3076]. En outre, il affirme dans son autobiographie que son livre sur *l'Histoire de l'idée de race* « fut retiré de la circulation par l'éditeur », laissant ainsi entendre qu'il était en mauvais termes avec cette maison d'édition national-socialiste. Or, on peut trouver étrange que ce même éditeur lui ait demandé, après avoir publié ce livre, de rédiger un rapport de recherche sur l'idée de race que Voegelin a entrepris en 1934 et dont le plan détaillé est conservé aux archives de la *Hoover Institution*[3077].

[3071] Wulf D. Hund, « The Racism of Eric Voegelin », *in Journal of World Philosophies*, Volume 4, n°4, Indiana University Press, 2019, p. 2.

[3072] Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.*, quatrième de couverture.

[3073] Jacob Schmutz, « Avant-propos du traducteur : la prophétie de Flore », *in* Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 9.

[3074] Sylvie Courtine-Denamy, « Voegelin Eric – (1901-1985) », *in Encyclopedia Universalis*, https://www.universalis.fr/encyclopedie/eric-voegelin/ [Consulté le 20 mai 2019].

[3075] Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 112.

[3076] Dirk Käsler, *Soziologische Abenteuer. Earle Edward Eubank besucht europäische Soziologen im Sommer 1934*, Westdeutscher, Opladen, 1985, p. 146.

[3077] « Forschungsbericht über die Rassentheorie », *in* Box 53, Folder 13, *in Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives. Pour un aperçu de l'orientation très *völkisch* que Voegelin souhaitait faire prendre à cet ouvrage, voir l'extrait publié par Emmanuel Faye, *in* « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 135.

1149. Dans l'introduction de *The History of Race Idea* (volume 3 des *Collected Works*), Klaus Vondung s'étonne d'abord naïvement que ce livre ait pu paraitre à la fin de l'année 1933 à l'intérieur des frontières de l'Allemagne nazie, et ajoute aussitôt que les nationaux-socialistes ont vivement réfuté ce texte, ce qui a eu pour conséquence de le rendre très rapidement inaccessible. Il n'en dit pas davantage sur les critiques formulées par les nationaux-socialistes, et se contente de renvoyer, dans une note de bas de page, au box 54 des *Eric Voegelin Papers* aux Archives de la *Hoover Institution*[3078]. Toutefois, les documents de ce box ne vont pas tout à fait dans le sens de l'interprétation proposée par Vondung, en particulier la lettre d'Alfred Baeumler envoyée à Voegelin. Baeumler était un philosophe nazi. Membre du « *Kampfbund für deutsche Kultur* » et du NSDAP, il fut nommé en 1933 par le ministre national-socialiste à la chaire de philosophie et d'éducation politique à l'université de Berlin. En tant qu'idéologue national-socialiste, il était très influent au sein du régime. Aujourd'hui, on retient surtout de lui le fait d'avoir mis au service de la propagande nazie les textes de Nietzsche, en éditant et en préfaçant par exemple en 1930 une version falsifiée de *Der Wille zur Macht*[3079].

1150. Voegelin était à l'époque à la recherche d'un poste universitaire dans l'Allemagne nazie et se prévalait pour y parvenir de ses livres sur la race publiés en 1933. C'est ce dont il est question dans ses échanges avec Alfred Baeumler et Ernst Krieck que nous nous proposons d'analyser ici. Voegelin leur avait envoyé ses écrits sur la race, comme à de nombreux autres auteurs nationaux-socialistes (tels que Erich Rothacker et Arnold Gehlen). Il faut savoir qu'à cette période, Voegelin ne disposait d'aucun poste universitaire permanent en Autriche et que son salaire était faible en tant qu'assistant de Merkl à l'université de Vienne, après avoir été celui de Kelsen jusqu'en 1930. C'est uniquement grâce au soutien financier de la *Rockefeller Foundation*, qui lui avait déjà permis d'effectuer un séjour universitaire au milieu des années 1920, que Voegelin a pu écrire ses livres sur la race au début des années 1930[3080]. En octobre 1933, son référant à la *Rockefeller Foundation*, John Van Sickle, rédige le compte-rendu suivant après avoir eu une longue discussion avec Voegelin : « Il a fini deux volumes sur l'histoire de la théorie de la race qui ont été publiés par une entreprise allemande, sous l'insistance directe d'un des plus grands professeurs nazis de l'université. Tandis que le livre n'est pas orthodoxe au sens d'Hitler, il prend au moins au sérieux la conception de la race en tant que facteur politique. Cela peut amener Voegelin à être appelé en Allemagne. Il accepterait en dépit de sa préférence pour l'Autriche »[3081].

[3078] Klaus Vondung, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *The History of Race Idea from Ray to Carus*, Volume 3, Collected Works, trad. de l'allemand par Ruth Hein, ed. et introduction par Klaus Vondung, Louisiane State University, Baton Rouge, 1998, note 3, p. xi.

[3079] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werke,* ed. et préfacé par Alfred Baeumler, Alfred Kröner, Leipzig, 1930, 716p.

[3080] En se fondant sur des recherches historiques récentes, Wulf D. Hund explique que la fondation Rockefeller « promouvait les efforts scientifiques pour la création d'une race supérieure ». Son argent bénéficiait à des chercheurs allemands comme Voegelin et a facilité les recherches eugénistes en Allemagne après 1933, *in* « The Racism of Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 2.

[3081] Cité *in* Christian Fleck, *A Transatlantic History of the Social Sciences. Robber Barons, the Third Reich and the Invention of Empirical Social Research* (2007), Bloomsbury, London, 2011, p. 61.

1151. Déjà en août 1933, Voegelin faisait savoir à John Van Sickle qu'il espérait devenir « l'assistant du Professeur Baeumler » et que c'était grâce à sa recommandation que *L'idée de race* allait pouvoir être publié dans une maison d'édition « très nationaliste » (Junker Dünnhaupt). Voegelin ajoute que Baeumler a recommandé la publication de ce livre car il reconnaissait « sa grande valeur scientifique », « en dépit du fait que les résultats du livre sont strictement opposés à la doctrine raciale et à la politique actuelle en Allemagne »[3082]. À la suite d'Emmanuel Faye et de Wulf Hund, il est permis ici d'émettre quelques doutes au sujet de la « sincérité de son témoignage »[3083]. Un national-socialiste aussi convaincu que Baeumler depuis le début des années 1930, « n'aurait jamais recommandé une étude « strictement opposée » au discours contemporain sur la race »[3084]. Ce que Baeumler a lu, c'est un manuscrit qui défend une conception spirituelle de la race par opposition à la conception matérialiste, sachant que les deux coexistaient « non seulement dans le mouvement *völkisch*, mais aussi au sein du parti national-socialiste »[3085]. Voegelin avait donc toutes les raisons d'espérer que ses écrits sur la race lui ouvriraient les portes d'une université allemande.

1152. Le 22 novembre 1933, Baeumler écrit à Voegelin une lettre amicale dans laquelle il dit avoir lu avec intérêt son livre *Race et Etat*, mais que ses chances de trouver un poste en Allemagne sont extrêmement faibles. Même si dans ses deux dernières publications Voegelin traite de la race, Baeumler lui explique que cela ne pourra pas venir contrebalancer les relations scientifiques qu'il a eues avec Kelsen en étant son assistant[3086]. Contrairement à ce qu'écrivent Jürgen Gebhardt et William Petropulos, ce n'est pas les textes de Voegelin sur la race qui, aux yeux de Baeumler, font obstacles à son retour en Allemagne[3087], mais sa proximité avec le juif et positiviste Hans Kelsen. Comme le note Emmanuel Faye, « [Baeumler] précise clairement qu'un ancien assistant de Kelsen ne peut pas espérer enseigner la philosophie politique en Allemagne en 1933 »[3088].

3082 Eric Voegelin, « Lettre envoyée à John Van Sickle le 28 août 1933 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 114.

3083 Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, note 6, p. 115.

3084 Wulf D. Hund, « The Racism of Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 3.

3085 *Idem*.

3086 Alfred Baeumler, « Lettre adressée à Eric Voegelin du 22 novembre 1933 », *in* Box 54, Folder 1, *in Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives. Pour la publication complète de cette lettre écrite en allemand, voir : Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 115-116. « Sie fragen mich, ob für Sie eine Möglichkeit besteht, nach Deutschland zu kommen So viel ich sehe, würden Ihnen Ihre beiden letzten Veröffentlichungen, obwohl sie sich thematisch mit der Rasse befassen, kaum dazu verhelfen können Dagegen würde Ihr Verhältnis zu Kelsen zweifellos ein Hindernis bedeuten (Ich meine das wissenschaftliche Verhältnis: von einem andern weiss ich nichts) ».

3087 Jürgen Gebhardt, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 19. « Baeumler pourrait avoir recommandé la publication à son éditeur mais il n'a manifestement pas lu le manuscrit, car il a écrit à Voegelin que « même si vos publications récentes traitent de l'idée de race, aucune d'elles ne vous aidera à venir en Allemagne ». William Petropulos, « Stefan George und Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 36. « Dans sa réponse à Voegelin, Alfred Baeumler a noté que la doctrine raciale de Voegelin était opposée à la doctrine raciale du national-socialisme et ne lui laissait aucun espoir d'embauche rapide ».

3088 Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 116.

Malheureusement, les lettres que Voegelin a envoyées à Baeumler ne figurent ni dans les *Eric Voegelin Papers*, ni dans les deux épais volumes des *Collected Works* dédiés à sa correspondance. Suite à son exil aux Etats-Unis, il est très probable que Voegelin ait fait le tri dans ses archives personnelles, et que ce soit la raison pour laquelle nous ayons aussi peu de traces de ses échanges avec des auteurs nazis tels que Baeumler, Rothacker ou Gehlen[3089].

1153. Seule sa correspondance avec le professeur nazi Ernst Krieck semble avoir été conservée plus ou moins dans son intégralité. Connu pour la virulence de ses prises de position, Krieck était aux côtés de Baeumler l'un des principaux théoriciens du régime national-socialiste. Membre comme lui du « *Kampfbund für deutsche Kultur* », il a rejoint le NSDAP au tout début de l'année 1932 avant d'être nommé par décret ministériel, en avril 1933, à la présidence de l'université Johann Wolfgang Goethe de Francfort-sur-le-Main. Le mois suivant, il organisait déjà la mise au bûcher sur la place centrale de Francfort des livres contraires à l'idéologie du régime. En 1934, Krieck incorpore la SS (*Schutzstaffel*), quitte Francfort pour rejoindre l'université de Heidelberg et succéder à Rickert qui venait d'être assassiné sur le perron de l'université par un étudiant antisémite. Dans une lettre du 4 avril 1934, le ministre de la Science et de l'Eduction, Bernhard Rust, le félicite pour le rôle déterminant qu'il a joué en tant que président d'université à Francfort : « l'Université, qui était largement considérée comme un fief de l'esprit juif-marxiste, a subi une transformation qui a placé Francfort en première ligne des universités de l'Etat national-socialiste »[3090].

1154. Nous ne disposons pas de la première lettre que Voegelin a envoyée à Krieck, mais uniquement de la réponse de ce dernier en date du 12 décembre 1933. De toute évidence, Voegelin était entré en contact avec lui pour les mêmes raisons qu'il était entré en contact avec Baeumler, c'est-à-dire pour obtenir un poste dans une université allemande en mettant en avant ses écrits sur la race. Dans sa courte réponse, Krieck se montre d'abord très élogieux : « votre livre sur « l'idée de race dans l'histoire intellectuelle » a suscité un vif intérêt lorsque je l'ai lu, après quoi j'ai immédiatement commandé votre livre *Race et Etat* »[3091]. Avant de signer par « *Mit deutschem Gruß* » (« Avec mes salutations allemandes »), Krieck demande à Voegelin de lui envoyer des informations détaillées sur son CV, sur son programme d'étude, sur sa situation personnelle et ses publications. Bref, ce qui apparaît très clairement, c'est que Krieck était tout sauf hostile à la conception voegelinienne de la race. Redoutant très probablement que le fait d'avoir été l'assistant de Kelsen joue à nouveau en sa défaveur, Voegelin, dans sa réponse en date du 15 décembre 1933, prend soin

[3089] *Ibid*, p. 123.

[3090] Bernhard Rust, « Lettre adressée à Ernst Krieck du 4 avril 1934 », *in* Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 141.

[3091] Ernst Krieck, « Lettre adressée à Eric Voegelin du 12 décembre 1933 », *in* Box 6, Folder 24, *in Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives. Pour la publication complète de cette lettre écrite en allemand, voir : Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 124.

d'expliquer longuement la pureté de son arbre généalogique et à quel point son approche se situe en opposition totale avec celle de Kelsen.

1155. Concernant son arbre généalogique, Voegelin explique que : « Du côté paternel, ma famille est d'origine alémanique ; elle appartient au plus ancien patriciat des villes du sud de l'Allemagne (Augsbourg, Constance, son blason est inscrit au registre de la mairie de Constance) ; mon père est né à Karlsruhe ; le plus grand nombre de mes proches résident à Baden et à Bâle. Selon notre Bible de famille, toutes les générations enregistrées ici sont impeccables eu égard aux exigences actuelles concernant les descendants allemands. Ma mère est née à Vienne ; son père est issu d'une famille de paysans de la province de Saxe ; sa mère est la fille d'un commerçant viennois, lui-même issu d'une famille de paysans moraves »[3092]. Après avoir prouvé ses origines aryennes et le caractère élitiste de sa lignée, Voegelin entend expliquer la distance qui le sépare de Kelsen en dépit du fait qu'il ait été son assistant à Vienne : « En ce qui concerne ma formation scientifique et mes opinions personnelles, je dois attirer votre attention sur un « fardeau » qui m'a déjà fait du tort. J'ai étudié à Vienne la sociologie. Depuis, mes intérêts gravitent de plus en plus en plus du côté de la théorie de l'Etat, bien entendu, j'étais en contact étroit avec la théorie de l'Etat viennoise et je suis devenu un assistant au département de droit public et de droit administratif, dont le détenteur était Kelsen jusqu'à sa nomination à Cologne, de sorte que j'étais son assistant. Depuis lors, je suis l'assistant de Merkl et, malheureusement, ce poste d'assistant auprès de Kelsen est désormais interprété comme si j'étais proche de Kelsen sur le plan politique et scientifique, avec des conséquences qui ne sont pas claires pour moi aujourd'hui. Je n'ai jamais été un disciple des théories de Kelsen, mais au contraire, je m'efforce depuis le début de mon travail scientifique de rétablir la théorie de l'Etat, car je n'ai pas succombé à la théorie pure du droit. […]. Par contre, je suis personnellement redevable à Kelsen de m'avoir soutenu de nombreuses manières, même si je me suis toujours opposé à ses opinions scientifiques comme au reste »[3093].

1156. Lorsque Voegelin explique que son lien institutionnel avec Kelsen est un « fardeau » dans son *curriculum vitae* qui pèse sur l'évolution de sa carrière, c'est sans aucun doute en référence à la lettre de Baeumler reçue le mois précédent. Cela confirme que, contrairement à ce que soutiennent William Petropulos et Jürgen Gebhardt, l'obstacle principal à son intégration au sein d'une université allemande sous le Troisième Reich ne se trouve absolument pas dans le contenu de ses livres sur la race. Au contraire, ces derniers font l'objet d'appréciations positives de la part de Baeumler et de Krieck. L'obstacle principal que Voegelin tente de contourner dans cette lettre, c'est le fait d'avoir été l'assistant de Kelsen. Quand il lui dit qu'il s'est toujours opposé à la théorie

[3092] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Ernst Krieck du 15 décembre 1933 », *in* Box 6, Folder 24, *in Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives. Pour la publication complète de cette lettre écrite en allemand, voir : Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 125-126. Pour sa traduction en langue anglaise, voir Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 116.
[3093] *Idem*.

pure du droit, on peut être tenté cette fois-ci de le croire. Comme nous l'avons vu précédemment, Voegelin s'est confronté à la théorie pure du droit dès le début des années 1920. Au début des années 1930, sa théorie de l'Etat n'a plus rien à voir avec celle de Kelsen, comme en témoignent sa *Théorie de la domination* et *Race et Etat*. La description qu'il fait dans cette lettre de ses rapports à Kelsen est donc cohérente avec ses écrits théoriques et avec ses critiques adressées à la théorie pure du droit de plus en plus virulentes jusqu'à atteindre leur apogée en 1936 dans l'*Etat autoritaire*. En revanche, quand il prétend dans ses *Réflexions autobiographiques* (1973) qu'il n'y a « jamais eu de divergence d'opinion » entre Kelsen et lui « en ce qui concerne la validité fondamentale de la Théorie pure du droit »[3094], on peut avoir des doutes légitimes. Il n'empêche que cette pseudo-filiation revendiquée par Voegelin dans les années 1970 est l'interprétation aujourd'hui dominante dans la littérature secondaire, même s'il est très difficile pour les commentateurs d'en démontrer l'existence de manière pertinente sans procéder à des reconstructions ou à des connexions hasardeuses[3095]. Voegelin gomme en fait dans son autobiographie toute divergence de point de vue avec Kelsen et tait complètement ses tentatives pour obtenir un poste dans l'Allemagne nazie, tout comme ses échanges et sa proximité avec des professeurs nationaux-socialistes. Plus qu'une autobiographie, ou peut-être comme n'importe quelle autobiographie, celle de Voegelin est davantage une réécriture de sa propre histoire. Et cette réécriture se fait bien évidemment à son avantage puisqu'il se trouve propulsé dans la position héroïque du philosophe qui, dès le début, a résisté au désordre politique provoqué par le national-socialisme. On peut toutefois très sincèrement se demander ici, tout comme le fait aussi Emmanuel Faye[3096], ce qu'aurait été la carrière de Voegelin si Baeumler l'avait recruté comme assistant ou si Krieck l'avait embauché pour enseigner la science politique à l'université de Francfort ; serait-il allé avec Krieck sur le *Römerberg* pour brûler la *Théorie pure du droit* ?

1157. Dans l'introduction au volume 29 des *Collected Works* relatif à la correspondance de Voegelin entre 1924 et 1949, Jürgen Gebhardt écrit que dans sa réponse à Krieck, Voegelin « a évité toute référence au national-socialisme et n'a pas terminé sa lettre par la salutation nazie ». Il ajoute que « Krieck n'a pas répondu »[3097]. À nouveau, ces affirmations ne sont pas tout à fait exactes. Certes, Voegelin ne termine pas sa lettre du 15 décembre 1933 par « *Mit deutschem Gruß* », mais dans celle qu'il lui envoie le 1er mars 1934, il utilise cette formule pour clore sa lettre dans laquelle il se

[3094] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 46.

[3095] Thierry Gontier perçoit par exemple une « influence de Kelsen dans la science politique de Voegelin, ne serait-ce que par sa référence constante à la notion d'ordre, même si cette notion prend une dimension axiologique absente de la théorie kelsénienne du droit », et écrit par ailleurs quelques pages plus loin que « Voegelin reste attaché à la neutralité scientifique définie par Max Weber et Hans Kelsen », *in Eric Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.*, p. 17 et p. 21.

[3096] Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 136.

[3097] Jürgen Gebhardt, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 19.

demandait si son précédent courrier était bien parvenu à destination[3098]. L'absence de réponse de Krieck n'est elle aussi pas tout à fait exacte. En réalité, Voegelin a reçu le 7 mars 1934 une lettre de son assistant personnel, un certain Riegner, dans laquelle il lui répond de façon très amicale que : « Le professeur Krieck est actuellement en déplacement, mais avant de partir, il a reçu votre lettre du 1er mars et m'a chargé de vous remercier de tout cœur pour vos lignes bienveillantes du 15 décembre »[3099]. Dès lors, si Krieck n'avait pas rejoint Heidelberg en avril 1934, il est tout à fait possible, en tout cas c'est ce que cette lettre incite à penser, « qu'il ait décidé de faire venir Voegelin à Francfort »[3100].

1158. Les disciples de Voegelin ont refusé d'admettre que la conception voegelinienne de la race, sans pour autant être dominante au sein du parti national-socialiste, était largement compatible avec lui. En conséquence, il leur a été impossible d'expliquer clairement pourquoi ses deux livres sur la race ont été aussi bien reçus par Baeumler et Krieck et comment ils ont pu être publiés en Allemagne sous le Troisième Reich. Wulf Hund montre bien que « tout au long de la période du régime national-socialiste en Allemagne, il y avait différentes sortes de racisme » en concurrence les unes par rapport aux autres, et que « Voegelin représentait l'une de ces variantes »[3101]. Contre la conception biologique de la race au sens strict, Voegelin soutenait une conception de la race dont la dimension métaphysique était censée primer sur la dimension biologique sans pour autant la faire disparaître. « La critique de Voegelin de ce qu'il considère être le matérialisme répugnant des théories raciales dominantes ne vise pas à délégitimer l'entreprise toute entière, mais plaide pour une reconstruction de l'idée raciale à partir de l'esprit du racisme »[3102]. L'idée de race n'est donc pas écartée ; elle est simplement interprétée sous l'angle d'un élitisme spirituel, tout comme le faisaient aussi d'autres théoriciens de la race nationaux-socialistes, tels que Ernst Krieck et Alfred Baeumler. Dans son livre sur *La race et le troisième Reich*, Christopher Hutton fait apparaître que le dédain de Voegelin pour la théorie purement zoologique et matérialiste de la race était commun à d'autres théoriciens nazis[3103]. Il n'est dès lors pas surprenant que, dans *Race et Etat*, Voegelin se montre élogieux à l'égard de certains théoriciens de la race nationaux-socialistes. Dans un chapitre dédié à Othmar Spann, Voegelin reconnaît sans aucune difficulté sa proximité intellectuelle avec lui. Sa

---

[3098] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Ernst Krieck du 1er mars 1934 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 117. Pour la publication complète de cette lettre écrite en allemand, voir : Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 138.

[3099] A. Riegner, « Lettre adressée à Eric Voegelin du 7 mars 1934 », in Box 6, Folder 24, *in Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives. Pour la publication complète de cette lettre écrite en allemand, voir : Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 139.

[3100] Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 140.

[3101] Wulf D. Hund, « Die Gemeinschaft edlen Blutes. Marginalie zum Rassismus von Eric Voegelin », *in Sozial.Geschichte Online*, Numéro 21, 2017, p. 52-53. https://sozialgeschichte-online.org/2017/10/20/heft-21-ist-erschienen/ [Consulté le 23 mai 2019].

[3102] *Ibid*, p. 58.

[3103] Christopher M. Hutton, *Race and the Third Reich : Linguistics, Racial Anthropologie and Genetics in the dialectics of* Volk, Polity, Cambridge, 2005, p. 178.

théorie de la race a selon lui le grand mérite de faire prévaloir les lois spirituelles sur les lois biologiques[3104]. Comme nous l'avons montré précédemment, Voegelin est tout à fait en phase avec l'élitisme spirituel de Spann qu'il considère comme étant « la seule tentative philosophique d'envergure qui ait été entreprise à notre époque pour pénétrer à fond le problème de la race »[3105].

1159. Au début de *Race et Etat*, Voegelin écrit que : « C'est seulement avec les travaux de Clauss que la théorie des races a atteint un niveau dont on n'a plus à rougir. Il en va tout autrement avec les adversaires de la théorie de la race – à savoir Finot et Hertz ; si leur critique des jugements historiques particuliers prononcés par les théoriciens de la race est très souvent bien fondée, en revanche, leur attitude générale d'opposition à la théorie et au problème spirituel de la race en général, ne l'est absolument pas »[3106]. Ce passage est révélateur du positionnement idéologique de Voegelin à cette époque. D'une part, il critique les opposants à la théorie raciale de son temps, et d'autre part, il encense la théorie raciale d'un professeur national-socialiste. Ce passage montre bien qu'il est aberrant aujourd'hui de faire passer Voegelin pour l'un des premiers opposants au racisme national-socialiste. Comme le dit avec humour Wulf Hund, la seule chose que Voegelin avait en commun avec Frederick Hertz, c'était d'avoir quitté l'Autriche en 1938 et d'avoir anglicisé son prénom[3107].

1160. La lecture erronée des voegeliniens résulte essentiellement de leur conception unidimensionnelle du racisme. En ne prenant pas en compte le caractère protéiforme et évolutif de l'idée de race au sein même du parti national-socialiste, les voegeliniens en sont arrivés à interpréter le racisme de Voegelin comme un antiracisme. Sur ce point, leur interprétation souffre de manière criante d'un manque de contextualisation historique. Elle passe complètement à côté de la diversité des conceptions racistes au sein même de l'élite national-socialiste. Depuis les travaux récents de Christopher Hutton et de Wulf Hund, nous savons désormais que « la compréhension nazie de la race a besoin d'être présentée dans un paysage intellectuel et politique évolutif plutôt que comme une idée unique et statique »[3108]. La méthodologie suivie par ces auteurs va dans le sens de l'école de Cambridge menée par Skinner. En l'occurrence, la lecture minutieuse et contextualisée des livres de Voegelin sur la race remet en cause l'intégralité de l'interprétation proposée par Voegelin et ses disciples. Wulf Hund observe par ailleurs que cette réinterprétation des livres de Voegelin a rencontré un si grand succès que même la littérature spécialisée dans la critique du racisme a tendance à présenter Voegelin comme l'un des premiers opposants au racisme national-

[3104] Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.*, p. 214.
[3105] *Ibid*, p. 203.
[3106] *Ibid*, p. 103-104.
[3107] Wulf D. Hund, « The Racism of Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 1.
[3108] Christopher M. Hutton, « Nazi Race Theory and Belief in an Aryan Race. A Profound Failure of Interdisciplinary Communication », *in The International Journal of Science in Society*, Volume 1, n°4, 2010, p. 154.

socialiste[3109]. Cela signifie que la légende, d'abord construite par Voegelin puis renforcée par ses disciples au moment de la publication des *Collected Works*, s'est diffusée bien au-delà du cercle restreint des membres de la *Eric Voegelin Society*.

1161. Pourtant, il ne fait guère de doute que Voegelin, « avec sa phraséologie philosophique élitiste », s'est engagé dans « le bourbier du racisme »[3110]. Suivant Emmanuel Faye, on pourrait même parler du « philo-nazisme »[3111] de Voegelin lorsqu'on lit ses livres sur la race. Cette formule ne semble pas excessive car la conception spirituelle de la race qu'on trouve chez lui a été historiquement défendue par une partie de l'élite national-socialiste. Cette interprétation spirituelle de la race, présente aussi chez Heidegger ou encore Ludwig Klages, faisait même partie intégrante de l'idéologie nazie. Après 1933, Himmler, alors officier de la SS, était par exemple de ceux qui s'en revendiquaient. « Ce point est capital », explique Emmanuel Faye, « il nous montre qu'une certaine prise de distance à l'égard du « biologisme » est parfaitement compatible avec une adhésion sans réserve au racisme nazi le plus radical »[3112]. Il existait en réalité à l'intérieur du parti national-socialiste des « luttes d'influence » et « de féroces batailles » opposant les versions biologique et métaphysique de la race[3113]. Etant donné l'imprécision du terme « race », de nombreuses querelles de définition ont animé les débats entre les théoriciens nationaux-socialistes. Tous se considéraient comme les seuls véritables détenteurs de la vision du monde national-socialiste. Contre la version biologique clairement dominante au sein du parti, Voegelin, Spann et d'autres défendaient une version jugée plus authentique de la race. Ils étaient convaincus que l'idée de race traduisait une unité à la fois corporelle et spirituelle. Pour être un symbole politique efficace, il était à leurs yeux nécessaire de prendre en compte non seulement la dimension biologique de l'idée de race, mais aussi sa dimension métaphysique. Leur but était d'apporter un fondement spirituel solide à la compréhension national-socialiste de la race.

1162. Faute d'être parvenu à s'implanter en Allemagne, Voegelin n'a pas eu d'autre choix que de rester en Autriche. Il a très probablement poursuivi ses tentatives pour intégrer une université allemande pendant quelques temps. En tout cas, il a continué à écrire des articles relatifs à la question raciale en 1934 et en 1935. Dans un texte intitulé « L'idée de race et la science. Une clarification », publié le 21 janvier 1934 dans le *Kölnische Zeitung*, Voegelin explique que son intention est uniquement d'apporter de « la clarté » au développement politique et scientifique que la

[3109] Parmi les nombreux auteurs cités, Hund fait mention de Taguieff. Voir : Wulf D. Hund, « Die Gemeinschaft edlen Blutes. Marginalie zum Rassismus von Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 51.
[3110] *Ibid*, p. 59.
[3111] Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *art. cit.*, p. 133.
[3112] Emmanuel Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Atour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris, 2005, p. 38.
[3113] Wulf D. Hund, « The Racism of Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 6.

« révolution national-socialiste » a rendu possible[3114]. À nouveau, il affirme que l'idée de race ne se réduit pas à la biologie, mais inclut aussi la métaphysique. « L'expérience raciale, [écrit Voegelin], est enracinée dans la situation fondamentale que *l'homme est une unité coporelle-psychique* »[3115]. Dans un autre article également publié en 1934, Voegelin répond à la recension critique de *Race et Etat* écrite par un certain N. Guerke. Quand cet auteur lui reproche de « rejeter le concept de race », Voegelin lui rétorque que ce n'est pas vrai, qu'il ne fait que reconnaître les multiples dimensions du concept de race – dont celle développée par Carus, Spann, George et Hildebrandt selon laquelle le concept de race dérive de l'esprit[3116]. Voegelin reconnaît par ailleurs la supériorité de cette construction conceptuelle par rapport à toutes les autres (biologique, physionomique, etc.).

1163. Dans une remarquable étude critique intitulée *The War against the West*, Aurel Kolnai soulignait déjà en 1938 l'influence du cercle de Stefan George à la fois sur l'émergence du mouvement national-socialiste et sur la conception spirituelle de la race chez Voegelin. Pour Kolnai, George a « directement contribué à la création du Troisième Reich »[3117]. Il est même « impossible […] de maitriser la structure philosophique du national-socialisme sans étudier les idées du poète Stefan George et de ses nombreux disciples »[3118]. Ce livre, publié en anglais avant même que n'éclate la seconde guerre mondiale, n'est quasiment jamais mentionné par les voegeliniens américains. Ce long silence trouve peut-être une explication. Kolnai montre dans son livre que l'élitisme spirituel de Voegelin, hérité de Stefan George, fait partie de la matrice fondationnelle du national-socialisme. Même si Voegelin, tout comme George, n'est pas favorable à la conception purement biologique de la race, il n'en est pas moins un « savant fasciste »[3119]. De manière critique mais lucide, Kolnai ajoute : « Voegelin s'avère être, non pas un adversaire, mais un pédagogue, censuré par le mouvement racial « nordique ». Il discute l'inexactitude des formules raciales énoncées en termes de « sciences naturelles », leur inutilité pour une orientation sociale et historique concrète ; mais il est loin de rejeter l'idée centrale selon laquelle l'essence spirituelle de l'homme est coporelle dans sa nature vitale et ses qualités »[3120]. Il le rapproche aussi ostensiblement de Baeumler et de Krieck. À ses yeux, la conception voegelinienne de la race est « une simple formulation polie et diplomatique de la conception tribale subjectiviste de la « science » prônée par Krieck ou Baeumler ou par d'autres érudits nationaux-socialistes »[3121]. Kolnai affirme donc très clairement le caractère raciste de la pensée voegelinienne et sa proximité avec l'idéologie national-socialiste, toutes deux influencées par l'élitisme spirituel géorgien.

3114 Eric Voegelin, « The Race Idea and Science. A Clarification » (1934), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 13.
3115 *Ibid*, p. 14.
3116 Eric Voegelin, « Once More « Race and State » in Political Science. A Rebuttal » (1934), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 19.
3117 Aurel Kolnai, *The War Against the West* (1938), *op. cit.*, p. 14.
3118 *Ibid*, p. 38.
3119 *Ibid*, p. 447.
3120 *Ibid*, p. 448.
3121 *Ibid*, p. 315.

1164. Dans sa recension de *Race et Etat*, Guerke reproche également à la conception raciale de Voegelin une prétendue parenté avec la théorie pure du droit de Kelsen. Voegelin écrit : « J'ai supposément construit (en rejetant le concept de race) une théorie « purement » politique de la race qui est entachée de défauts semblables à la « pureté » de la doctrine pure du droit, en opposant « la pureté de la méthode à la vie » »[3122]. Cette critique tout à fait infondée montre bien à quel point le fait d'être associé à Kelsen était extrêmement mal vu par les nationaux-socialistes. Tout comme Voegelin avait dû se justifier auprès de Baeumler et de Krieck, il répond à Guerke que tout le sépare de la méthodologie kelsénienne. L'idée de race, explique-t-il, n'est pas « pure » au sens kelsénien car elle n'est pas abstraite et déconnectée de la vie comme peut l'être l'objet « droit » dans la *Reine Rechtslehre*. Au contraire, l'idée de race se fonde dans une « expérience fondamentale ». « [Elle] est liée à l'expérience de la race ; cette dernière ne peut apparaître que si elle repose sur des fondations concrètes. Une idée qui manque de telles fondations n'existe pas »[3123]. Enfin, lorsque Guerke lui reproche d'adopter un attitude « négative » vis-à-vis de certaines théories de la race (celle de Lenz notamment), Voegelin lui rappelle qu'il adopte en revanche une attitude positive à l'égard des théories de Clauss et de Spann[3124]. Voegelin affirme donc que sa conception de la race n'est pas une critique de la pensée raciale national-socialiste – soit tout le contraire de ce qu'il a soutenu après son exil aux Etats-Unis.

1165. Restant à Vienne, Voegelin a progressivement déplacé son attention du racisme national-socialiste au clérico-fascisme autrichien. En 1936, dans son livre *L'Etat autoritaire*, il soutient le coup d'Etat de Dollfuss et la légitimité du régime autoritaire qui fut installé. Comme nous l'avons précédemment montré, ce texte, contrairement à l'interprétation officielle des voegeliniens, ne doit pas être compris comme l'expression d'un pragmatisme démocratique, mais davantage comme un aveu de son penchant pour l'autoritarisme politique. Après l'*Anschluss*, Spann, qui s'était opposé comme Voegelin à la version biologique de la race dominante au sein de l'idéologie national-socialiste, perdit son poste de professeur à l'université de Vienne et fut arrêté par la gestapo. Le même jour, Voegelin perdit lui aussi son poste à l'université de Vienne. Quatre mois après l'*Anschluss*, il décida de quitter l'Autriche pour éviter que la gestapo ne lui confisque son passeport. Dans ses *Réflexions autobiographiques*, Voegelin détaille longuement la façon dont il a échappé à la gestapo et s'est exilé aux Etats-Unis. Comme l'observe très justement Wulf Hund, l'histoire de son exil « servit plus tard de preuve suffisante que ses écrits sur la race ne pouvaient pas être racistes »[3125]. Toutefois, lorsqu'on met en parallèle les histoires de Spann et de Voegelin, cette preuve paraît bien dérisoire. En 1938, Aurel Kolnai résume très bien la situation dans laquelle se trouvait Voegelin peu de temps avant son exil : « dans la mesure où il est en mauvais termes avec

[3122] Eric Voegelin, « Once More « Race and State » in Political Science. A Rebuttal » (1934), *art. cit.*, p. 20-21.
[3123] *Ibid*, p. 21.
[3124] *Idem*.
[3125] Wulf D. Hund, « Die Gemeinschaft edlen Blutes. Marginalie zum Rassismus von Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 64.

le nazisme officiel, il n'est pas le seul à encourir un tel malheur pour avoir énoncé de manière trop intelligente la *Weltanschauung* nazie »[3126].

C. La *Nouvelle science du politique* comme restauration de l'*epistémé politiké*

1166. *The New Science of Politics*, publié en 1952, est un des livres majeurs de Voegelin, qui rassemble les six conférences Charles R. Walgreen prononcées à l'université de Chicago en janvier 1951 sous le titre « Vérité et Représentation ». Ce livre a été traduit en français par Sylvie Courtine-Denamy (*La nouvelle science du politique*) et publié en 2000. C'est cet ouvrage qui a focalisé la plupart des critiques de Kelsen. Mais ce n'est pas pour autant que Voegelin a renoncé aux thèses de ce livre, bien au contraire, il les a même défendues jusque dans ses derniers écrits.

1167. Il est important de signaler que le titre donné à ce livre est trompeur. Un lecteur qui y chercherait un exposé des fondements et des concepts principaux de la science politique serait étonné, voire déçu, car ce livre est en fait, et Voegelin le reconnaît dès le début, une *philosophie de l'histoire* : « l'existence de l'homme dans la société politique est une existence historique ; et une théorie du politique, si elle veut remonter aux principes, doit être simultanément, une théorie de l'histoire »[3127]. Et son analyse est pour le moins surprenante car, chargée de références hétéroclites sinon improbables (Gengis Khan, Lao Tse, Fortescue, etc.), et surtout de références théologiques très nombreuses (Augustin, Thomas, Varron, Joachim de Flore, etc.), elle prend en fait les allures d'une théologie politique. Voegelin poursuit la thèse qu'il avait avancée quatorze ans plus tôt dans les *Religions politiques*, sauf que désormais il ne cherche plus à expliquer uniquement les idéologies totalitaires du XXème siècle, mais toute la modernité dont les régimes nazi et soviétique ne sont que l'expression la plus caractéristique. Selon lui, les régimes totalitaires ne sont pas le fruit, comme on a pu le dire parfois, d'un retour en arrière, mais sont plutôt le résultat du processus de sécularisation du monde moderne, processus qu'il interprète comme une « redivinisation » qui court depuis les gnostiques du XIIème siècle, et qui se traduit en une « immanentisation » du religieux dans les sociétés intramondaines. D'où une interprétation des totalitarismes, mais aussi des philosophies de l'histoire de Hegel, de Comte ou encore de Marx comme abandon de la transcendance et fermeture sur le fondement divin de l'existence. En outre, ce livre contient également une critique des démocraties contemporaines et de leur mode de représentation. Nous ne sommes donc plus vraiment dans le cadre d'une pensée scientifique au sens commun du terme, mais plutôt comme le fera remarquer Kelsen, dans une « théologie », ou dans un « mysticisme » qui ne dit pas son nom.

[3126] Aurel Kolnai, *The War Against the West* (1938), *op. cit.*, p. 459.
[3127] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 33.

1168. Augustin Simard, dans sa recension de cet ouvrage[3128], observe deux versants dans l'analyse de Voegelin. Le premier est *négatif*, il consiste en une critique de la modernité, de la destruction de la science par le positivisme, des « pathologies » politiques comprises en termes de gnosticisme, et plus généralement du mal politique dû à la sécularisation (1). Le second versant est plus *argumentatif*, il mêle philosophie grecque, révélation chrétienne et théorie politique, et se rapproche de la pensée de son collègue et ami Leo Strauss par son désir de restaurer l'*epistémé politiké* (2).

1°) Le versant négatif : la critique de la modernité

1169. La critique de la modernité que Voegelin développe ici reprend l'idée déjà exprimée dans les *Religions politiques* voulant que le monde se trouve dans une grave crise qui prend sa source dans la sécularisation de l'esprit[3129], et que cette sécularisation se traduit par la redivinisation immanentiste du monde. Pour lui, « les origines de la redivinisation moderne résident dans le christianisme lui-même »[3130], car celui-ci était au commencement un mouvement messianique juif, c'est-à-dire que la vie des premiers chrétiens était encore influencée par l'attente eschatologique de la Parousie qui accomplirait le règne de Dieu. Or, comme la Parousie n'a pas eu lieu, « l'Eglise passa en fait de l'eschatologie du règne dans l'histoire à l'eschatologie de la perfection transhistorique, surnaturelle »[3131]. C'est donc à l'intérieur même du christianisme et au cours d'un long processus, que l'idée d'une plénitude spirituelle immanente est apparue, d'abord avec l'organisation de la société occidentale chrétienne en fonction d'un ordre spirituel (l'Eglise) et d'un ordre temporel (l'Empire romain)[3132], puis de manière plus caractéristique dans l'eschatologie trinitaire de Joachim de Flore. « Ce n'est qu'au XVIIIème siècle, avec l'idée de progrès, que l'accroissement de signification dans l'histoire devint un phénomène complètement intramondain, sans irruptions transcendantales »[3133]. Pour Voegelin, la « sécularisation » correspond à ce processus d'immanentisation et, comme Heidegger, il voit la spéculation immanente comme une entrave à la connaissance de l'être[3134], ce qui le conduit à dire qu'« une telle hypostase immanentiste de l'*eschaton* est une erreur au niveau théorique »[3135]. Plus qu'une erreur même, la redivinisation immanentiste

[3128] Augustin Simard, recension de « La nouvelle science du politique. Une introduction d'Eric Voegelin, traduction et présentation par Sylvie Courtine-Denamy », *in Politique et Sociétés*, vol. 20, n°1, 2001, p. 175-179.

[3129] Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.,* p. 25.

[3130] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 161.

[3131] *Idem.*

[3132] *Ibid,* p. 163.

[3133] *Ibid*, p. 175.

[3134] Sylvie Courtine-Denamy, « Préface : pour une nouvelle science du politique », *in* Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 23.

[3135] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 176.

est pour lui une *pathologie*, une dégradation cruelle de l'âme, car celle-ci ne se traduit pas par l'apparition de nouveaux dieux, mais par une rébellion gnostique contre Dieu[3136].

1170. Comme le fait remarquer Sylvie Courtine-Denamy, toute l'originalité de la thèse défendue dans ce livre réside dans l'interprétation qu'il fait de la crise de la modernité en termes de *gnosticisme*[3137]. Selon lui, les hommes ont été écrasés par un « fardeau trop lourd »[3138], celui de l'*incertitude* qui est l'essence même du christianisme[3139]. C'est pourquoi certains hommes ont aspiré à se rendre maitres d'une expérience divine, et à devenir ainsi « les « Connaissants », les messagers, les sauveteurs ou « pneumatiques », qui révèlent aux autres le dieu étranger susceptible de les délivrer de cette prison mondaine »[3140]. En ce sens, le gnosticisme apparaît comme une réponse immanente rassurante à un doute transcendant insoluble. Voegelin parle en effet de gnosticisme pour désigner « les tentatives d'immanentisation qui, soucieuses de surmonter les incertitudes de la foi, abandonnèrent la transcendance pour conférer à l'homme et à son action dans le monde la signification d'un accomplissement eschatologique, prétendant ainsi accomplir le paradis sur terre »[3141]. Mais cette prétention gnostique présente pour Voegelin des dangers évidents, car en dilatant l'âme au point que Dieu soit incorporé à l'existence de l'homme[3142], les gnostiques détruisent la vérité de l'âme et perdent ainsi le contact avec la réalité.

1171. Voegelin attribue à Joachim de Flore la paternité du gnosticisme, au sens où son eschatologie trinitaire aurait créé « l'ensemble des symboles qui préside à l'auto-interprétation de la société politique moderne jusqu'à nos jours »[3143]. Il est proche sur ce point de Karl Löwith, avec qui il a beaucoup correspondu sur ce sujet, car lui aussi voyait une forme d'historicisation de l'eschatologie dans la pensée de ce moine franciscain du XIIème siècle[3144]. Voegelin explique que, d'après la conception de Joachim de Flore, l'histoire de l'humanité se décompose en trois périodes, et chacune d'elles correspond aux trois personnes de la Trinité : « la première période du monde était l'âge du Père, l'apparition du Christ marquant les débuts de l'âge du Fils. Mais l'âge du Fils ne devrait pas être le dernier puisqu'un troisième âge, celui du Saint-Esprit devait lui succéder »[3145]. En outre, Joachim de Flore considérait que le troisième âge constituerait l'épanouissement de « la vie monacale parfaitement spirituelle », car ces trois périodes se succéderaient suivant « un

---

3136 Sylvie Courtine-Denamy, « Préface : pour une nouvelle science du politique », *art. cit.,* p. 15.
3137 *Ibid,* p. 13.
3138 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 179.
3139 *Ibid*, p. 178.
3140 Sylvie Courtine-Denamy, « Préface : pour une nouvelle science du politique », *art. cit.,* p. 13.
3141 *Ibid*, p. 18.
3142 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 181.
3143 *Ibid*, p. 165.
3144 Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg, op. cit.*, p. 218.
3145 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 164-165.

accroissement sensible de plénitude spirituelle »[3146]. Il prédisait donc qu'après Abraham (chef du premier âge) et le Christ (chef du deuxième âge), le *dux e Babylone* apparaitrait en 1260 en tant que chef du troisième âge. Pour Voegelin, le fait de concevoir l'histoire comme une séquence de trois âges constitue le *premier symbole* qui préside à l'auto-interprétation des sociétés modernes, et « la périodisation humaniste et encyclopédiste de l'histoire en histoire antique, histoire médiévale et histoire moderne [n'est en ce sens qu'] une variation sur ce symbole »[3147]. De même il voit dans les trois phases théologique, métaphysique et scientifique de Turgot et de Comte, dans la dialectique hégélienne (thèse, antithèse et synthèse), dans la dialectique marxiste (communisme primitif, société de classe et communisme final), et dans le symbole du Troisième Reich du national-socialisme[3148], la « marque de fabrique » du moine calabrais. Le *deuxième symbole* est celui du « chef », il correspondait à saint François dans la prophétie joachimite, « aux personnages paraclétiques des *homines spirituales* et des *homines novi* de la fin du Moyen Âge, de la Renaissance et de la Réforme », et apparaît à l'époque de la sécularisation sous la forme des surhommes de Condorcet, Comte et Marx[3149]. Le *troisième symbole* est celui du prophète du nouvel âge qui « connaît le sens de l'histoire et qui détient par conséquent la clé de la délivrance du monde »[3150]. Enfin, Voegelin perçoit comme *quatrième symbole* gnostique hérité de l'eschatologie trinitaire de Joachim de Flore, la communauté des personnes autonomes sur le plan spirituel, qui ne ressent plus le besoin de passer par la médiation institutionnelle de l'Eglise. C'est dans cet exposé des symboles joachimites que Voegelin voit l'expression de la nouvelle eschatologie qui, en spéculant sur la signification de l'histoire, a affecté considérablement la structure de la politique moderne[3151].

1172. Pour lui, le *scientisme* est l'un des mouvements gnostiques les plus puissants de la société occidentale, car depuis le XVIIème siècle, les progrès de la science sont devenus « le nouvel instrument de connaissance » de la spéculation gnostique qui a atteint « son point culminant lorsque le positiviste qui avait mené la science à son degré le plus élevé de la perfection remplaça l'ère du Christ par celle de Comte »[3152]. Le positivisme en général, et le positivisme de Comte en particulier, aurait ainsi engendré la destruction de la science dans la mesure où, en subordonnant la pertinence théorique à la méthode, la signification de la science s'en serait trouvée altérée[3153]. Comme nous l'avons vu précédemment, Voegelin adresse une critique sévère à l'encontre de la méthodologie positiviste, qui « essaye de faire joujou avec une imitation de la physique »[3154] en prenant pour

---

3146 *Ibid*, p. 165.

3147 *Idem*.

3148 *Ibid*, p. 166.

3149 *Idem*.

3150 Sylvie Courtine-Denamy, « Préface : pour une nouvelle science du politique », *art. cit.,* p. 19.

3151 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 173.

3152 *Ibid*, p. 185.

3153 *Ibid,* p. 39.

3154 *Ibid*, p. 41.

modèle la méthodologie des sciences de la nature. Il est intéressant d'observer que Voegelin accorde à Comte une responsabilité importante dans la crise de la modernité, qu'il n'hésite pas à le qualifier d'« activiste révolutionnaire » au même titre que Hitler[3155], en considérant que « la nature [du danger que représente le progrès scientifique] est devenue apparente sous la forme que prit l'idée de salut immanent dans le gnosticisme de Comte »[3156]. Par ailleurs, Voegelin observe que la nature de ce danger avait déjà été repérée par Nietzsche pour qui la « mort de l'esprit » correspondait « au prix du progrès », et qu'ainsi il avait « révélé ce mystère de l'apocalypse occidentale en annonçant que Dieu était mort et qu'Il avait été tué »[3157] . Ce « meurtre gnostique » est, pour Voegelin, perpétré par les « activistes gnostiques », tels que Marx, Comte et Hitler, et provoque le déclin de la modernité dont les régimes totalitaires constituent la plus parfaite illustration[3158].

1173. Voegelin choisit le mot arabe *Coran* pour parler de la littérature gnostique. Il désigne par ce terme les ouvrages qui sont à la fois un guide pour la bonne lecture de l'Ecriture et une formulation de la vérité rendant inutile le recours à toute autre littérature[3159] : « l'interdit sur les instruments de la critique, [remarque Voegelin], fut utilisé avec une grande efficacité par les mouvements gnostiques, partout où ils obtinrent un certain succès politique »[3160]. Pour lui, « chaque nouvelle vague du mouvement gnostique produit de nouveaux Corans », ce qui le conduit à percevoir dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert « une fonction coranique », et à parler du « Coran de l'avenir positiviste de l'humanité » de Comte[3161]. De même, les œuvres de Marx puis de Lénine sont devenues, selon lui, le Coran de tous les communistes du monde.

1174. Bref, la crise de la modernité s'exprime à travers les mouvements gnostiques responsables d'une « régression religieuse » qui s'explique par « leurs déraillements antithéoriques »[3162], c'est-à-dire par la fin de l'expérience de l'ouverture de l'âme à la transcendance, expérience qui avait commencé avec Platon, et qui s'était prolongée avec le christianisme. La théorie politique de Voegelin vise donc à renouer avec la philosophie antique et la religion chrétienne. Il a d'ailleurs soutenu la thèse de l'intrication de ces deux expériences antique et chrétienne, à la différence de Strauss pour qui il faut nécessairement choisir entre Jérusalem et Athènes.

3155 *Ibid,* p. 181.
3156 *Ibid*, p. 188.
3157 *Ibid*, p. 189.
3158 *Ibid*, p. 190.
3159 *Ibid*, p. 199.
3160 *Ibid,* p. 200.
3161 *Ibid*, p. 199.
3162 *Ibid*, p. 128.

2°) Le versant argumentatif : la restauration de l'epistémé politiké

1175. *La Nouvelle science du politique* constitue une tentative pour restaurer la science politique classique contre le positivisme dominant, responsable selon Voegelin et aussi selon Strauss, du déclin de la philosophie politique. La principale différence entre ces deux auteurs, c'est que Voegelin voit dans la philosophie antique et dans la religion chrétienne (dans la raison et dans la foi) des expériences du sacré comparables, et cherche donc à les réconcilier. Tandis que pour Strauss, il s'agit de deux ordres irréconciliables rendant impossible toute synthèse entre Athènes et Jérusalem, car « personne ne peut revendiquer simultanément l'appellation de philosophe et de théologien, puisque chacun d'eux prétend seul détenir la sagesse véritable »[3163] (voir *supra*).

1176. Voegelin comprend donc la science politique comme « une interprétation noétique de l'homme, de la société et de l'histoire aspirant à être un savoir critique de l'ordre »[3164]. La « noétique » est une branche de la philosophie métaphysique qui consiste à étudier les relations entre les activités de l'intellect humain et de l'intellect divin afin de se renseigner sur l'ordre de la société. Pour Voegelin, le cas le plus ancien d'interprétation noétique, s'est produit durant l'Antiquité grecque et avait reçu le nom de science politique, d'*epistémé politiké*. Le second temps fort de l'interprétation noétique s'est produit, selon lui, avec le christianisme, c'est pourquoi il considère que le « noyau noétique » est le même aussi bien dans la philosophie classique que dans le mouvement de l'Évangile[3165]. Comme nous l'avons précédemment vu, Voegelin défend l'idée de l'intrication de la philosophie antique et de la religion chrétienne car les deux reposeraient sur une même *différenciation* de l'expérience humaine. Voegelin situe le début de ce processus de différenciation chez Platon qui aurait découvert « un ordre du savoir noétique autorisant une élaboration critique de la vie sociale immédiate », de sorte que l'expérience humaine s'est peu à peu déployée 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 a permis l'ouverture de l'âme en marquant « le saut hors d'un monde compact, un monde du mythe qui ne connaissait pas de divisions internes »[3166].

1177. L'objectif de Voegelin est donc clair : « redécouvrir [à partir de ce noyau noétique] la rationalité de la métaphysique »[3167], que le gnosticisme, et plus particulièrement le positivisme, a mis à mal en faisant disparaître l'incertitude fondamentale de l'existence de l'homme. Ainsi, par

[3163] Sylvie Courtine-Denamy, « Préface : pour une nouvelle science du politique », *art. cit.,* p. 13.

[3164] *Ibid*, p. 8.

[3165] Eric Voegelin, « L'Évangile et la culture » (1971), *in* Leo Strauss-Eric Voegelin, *Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique, op. cit.*, p. 190.

[3166] Augustin Simard, recension de « La nouvelle science du politique. Une introduction d'Eric Voegelin, traduction et présentation par Sylvie Courtine-Denamy », *art. cit.*, p. 178.

[3167] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 60.

exemple, Voegelin remarque « une omission de taille » dans *la Sociologie des religions* de Weber qu'il explique par ses « limitations positivistes ». En effet, celui-ci n'a pas étudié la chrétienté d'avant la Réforme, or, « on ne saurait s'engager dans une étude sérieuse de la chrétienté médiévale sans découvrir au nombre de ses « valeurs » la croyance en une science rationnelle de l'ordre humain et social, et tout particulièrement du droit naturel », ce qui lui aurait permis de se confronter « à la réalité d'une science de l'ordre, au même titre que s'il s'était sérieusement occupé de la philosophie grecque »[3168].

1178. En quoi consiste cette *épistémè politiké* antique ? Voegelin donne quelques indications à ce sujet en se référant à Platon et Aristote. En ce qui concerne Platon, il en retient ce qu'il appelle « le principe anthropologique »[3169], ce qui signifie que la théorie politique doit être fondée sur une connaissance de la nature humaine. Pour Platon, « une *Polis* a les mêmes traits que l'individu, en plus gros caractères »[3170], ce qui implique que la Cité est une image agrandie de l'âme individuelle, ou inversement que l'âme est une image en réduction de la Cité. Voegelin n'explicite pas cette référence bien qu'elle soit au fondement même de sa pensée. Dans la *République*, Platon établit une correspondance entre les trois parties de la Cité et les trois parties de l'âme de chaque individu et établit un rapport d'homologie entre les deux. L'âme est hiérarchisée : au sommet se trouve le *noùs* (esprit ou raison), puis le *thumos* (agressivité ou colère) et en bas l'*epithumia* (les désirs sensibles). À chacune de ces parties correspond une vertu, c'est-à-dire une excellence propre qui la modère. Pour le *noùs* c'est la sagesse, pour le *thumos* c'est le courage et pour l'*epithumia* c'est la tempérance. La partie supérieure est pour lui reliée au monde des vérités, le monde intelligible, tandis que la partie inférieure est raccordée au corps et au monde sensible. L'âme humaine se trouve donc dans une sorte d'« entre-deux », idée que reprendra Voegelin avec le terme de *metaxy*. Platon affirme que l'ordre de l'âme, c'est-à-dire la justice, consiste dans l'harmonie entre ces trois parties ; c'est donc un ordre hiérarchique ou l'inférieur est subordonné au supérieur, la justice consistant en ce que chaque partie assure sa fonction à la place qui est la sienne. L'injustice consiste donc en un désordre, ou un renversement de l'ordre hiérarchique. On retrouve ces trois parties dans la Cité humaine : au sommet se trouvent les *gouvernants* (les philosophes pour Platon) dont le rôle est de faire les lois et de décider, viennent ensuite les *guerriers* ou *gardiens* dont le rôle est de protéger la Cité et de maintenir son ordre intérieur, et en bas se trouvent les *producteurs* (artisans, agriculteurs) qui par leur travail assurent la satisfaction des besoins matériels. La justice dans la Cité consiste là aussi dans le respect de cette hiérarchie, c'est-à-dire dans le fait que chaque « classe » reste à sa place pour y assurer sa fonction. La *République* décrit donc une forme de gouvernement autoritaire et anti-égalitaire qui semble proche du modèle politique défendu par Voegelin. À l'époque, seuls les sophistes soutenaient l'égalité de tous les hommes. La politique de Platon est donc fondée sur une « psychologie », ou inversement la « psychologie » est fondée sur la politique. Voegelin reprend

[3168] *Ibid,* p. 57.

[3169] *Ibid*, p. 106.

[3170] *Idem*.

cette idée en affirmant que « l'ordre de toute société reflète le type d'hommes qui la composent »[3171], et que Platon a voulu découvrir « l'ordre authentique de la *psychê* humaine »[3172] en le reliant à l'ordre politique, et même à l'ordre cosmique. Cela conduit Voegelin à découvrir un second principe platonicien qu'il exprime par la formule : « Dieu est la mesure », prenant le contrepied de celle de Protagoras : « L'homme est la mesure »[3173]. Ici, Voegelin trouve chez Platon l'idée que l'homme est ouvert à une transcendance qui constitue la mesure de ses actions, par opposition aux sophistes pour qui l'homme se trouve dans la pure immanence et est la mesure de toutes choses et de toutes les valeurs. C'est contre cette position relativiste que Voegelin recourt à Platon. Pour lui, « l'homme connaitra une existence authentique lorsque sa *psychê* se sera ouverte à la vérité divine, et la vérité de Dieu se révélera dans l'histoire lorsque la *psychê* de l'homme sera devenue réceptive à la mesure invisible. Tel est le thème principal de la *République*, dialogue au centre duquel Platon a placé le mythe de la caverne, avec sa description de la *periagogê*, la conversion, le fait de se détourner du mensonge de l'existence humaine qui avait cours dans la société sophistique athénienne, pour se tourner vers la vérité de l'Idée »[3174].

1179. Le recours à Platon n'est pas chez Voegelin l'expression d'une simple nostalgie de l'Antiquité. Pour lui, comme pour beaucoup d'autres, les Grecs ont « découvert la Raison, [autrement dit, ont accompli le passage du *mythos* au *Logos*], en tant que source de l'ordre dans la *psychê* de l'homme »[3175] – et aussi de l'ordre dans la Cité. Selon Voegelin, Platon a exprimé pour la première fois la dimension noétique de l'existence, c'est-à-dire « la structure proprement tensionnelle de l'existence humaine : entre le divin et l'humain, entre la perfection et l'imperfection, entre la connaissance et l'ignorance »[3176]. L'homme est dans ce mélange, cet entre-deux (*metaxy*) par sa participation à l'intelligible (Voegelin dit : au divin), et qui tend vers cette réalité qui le dépasse. Il trouve aussi chez Platon ce qui peut confirmer son refus (prémoderne) de la distinction *Sein/Sollen*. En effet, pour Platon la recherche de la Vérité se confond avec celle du Bien, suprême valeur qui est symbolisée dans l'allégorie de la caverne par le soleil, source de toute lumière. La connaissance n'est jamais recherchée pour elle-même, mais en tant qu'elle ouvre aux valeurs suprêmes et à l'Idée du Bien, qui doit ordonner notre existence. On peut alors comprendre que pour Voegelin aussi, « la science politique est fondamentalement une science des valeurs »[3177]. Enfin, Voegelin croyait-il sérieusement que la science politique moderne n'avait qu'à se remettre à l'école de la pensée antique, comme si celle-ci avait découvert une vérité valable pour tous les temps

---

3171 *Idem*.

3172 *Ibid*, p. 107.

3173 *Ibid*, p. 114.

3174 *Ibid*, p. 115-116.

3175 Eric Voegelin, « La Raison : l'expérience classique » (1974), *in Conférence*, n°29, 2009, trad. Dominique Weber, p. 701.

3176 Dominique Weber, « Avant-propos du traducteur. Eric Voegelin : la tension inquiète et érotique de l'Entre-deux », *in* Eric Voegelin, « La raison : l'expérience classique » (1974), *art. cit.*, p. 695.

3177 Thierry Gontier, *Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.,* p. 50.

et pour tous les lieux ? En tout cas, pour lui, la restauration de la pensée politique classique était liée à son caractère toujours actuel. « Notre propre situation, en tant que philosophes du vingtième siècle après J.-C. ressemble grandement à la situation platonico-aristotélicienne du quatrième siècle avant J.-C., […] dans la mesure où nous sommes aujourd'hui engagés dans le même type de résistance contre le désordre de l'époque »[3178].

1180. Il est assez difficile de déterminer ce que Voegelin emprunte à Aristote pour fonder sa nouvelle science politique. Il ne s'agit pas seulement de la distinction scolaire des différents types de gouvernement (Monarchie, Aristocratie et République) et de leurs formes dégradées (tyrannie, oligarchie et démocratie). Il en retient plutôt l'idée que l'homme est un « animal politique », fait pour vivre en communauté, car « un homme n'est vraiment un homme à part entière qu'en vertu de sa participation à une totalité qui transcende son existence particulière, c'est-à-dire de sa participation au *xynon,* à la communauté »[3179]. Mais Voegelin va aussi donner un autre sens à cette transcendance : l'ouverture au divin. Il se réfère aussi plusieurs fois à la méthodologie aristotélicienne et se réclame du « réalisme » d'Aristote[3180], par la volonté d'être fidèle à la réalité de l'expérience humaine. La « méthodologie » d'Aristote à laquelle renvoie Voegelin semble consister dans le fait que toute société a sa propre représentation d'elle-même, son « auto-interprétation » à travers des symboles, et que la science doit partir de là, élucider et clarifier ces symboles pour se constituer sur le terrain solide de l'expérience. « Lorsque Aristote écrivit son *Ethique* et sa *Politique*, lorsqu'il élabora les concepts de *polis,* de constitution, de citoyen, des différentes formes de gouvernement, de justice, de bonheur, etc., il n'inventa pas ces termes en les dotant d'une signification arbitraire : bien plutôt, il reprit les symboles existant dans le contexte social qui était le sien, il en contrôla soigneusement les différentes significations dans le langage courant, puis il ordonna et élucida ces contenus de signification en vertu des critères de sa théorie »[3181]. Ce que cela veut dire aussi, c'est que la théorie politique d'Aristote n'est peut-être que la traduction savante des représentations que la Cité grecque se faisait d'elle-même, qu'elle en reprend et en partage tous les préjugés et toutes les limites (voir la justification de l'esclavage dans la *Politique*), et qu'elle n'est peut-être alors qu'une idéologie.

1181. Voegelin va reprendre cette « procédure aristotélicienne »[3182] afin de traiter le problème de la représentation. Selon lui, il faut contextualiser la théorie politique, y réintroduire les facteurs historiques, psychologiques, sociaux et religieux que Kelsen avait écartés. Cette contextualisation doit aussi prendre en compte, selon Voegelin, les représentations que les hommes se font de leur

---

[3178] Eric Voegelin, « La Raison : l'expérience classique » (1974), *art. cit.*, p. 704.
[3179] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 66.
[3180] Thierry Gontier, *Voegelin. Symboles du politique*, *op. cit.,* p. 55.
[3181] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.,* p. 66.
[3182] *Ibid*, p. 70.

« vivre-ensemble », à savoir l'ensemble des croyances et des idées qui constitue l'« autointerprétation » et l'« autocompréhension » que les sociétés se font d'elles-mêmes, car ces représentations, qu'il appelle « symboles politiques », font partie de la réalité à étudier. En effet, il explique que les sciences sociales naissantes ne trouvent pas une *tabula rasa,* mais « un terrain déjà occupé par ces représentations »[3183].

1182. Il faut accorder une attention particulière aux deux premiers chapitres de la *Nouvelle science du politique* dans lesquels Voegelin traite du problème de la représentation politique, dans la mesure où ces chapitres ont été la cible privilégiée de Kelsen[3184]. Voegelin y opère une distinction entre deux notions de représentation : la représentation « élémentaire » correspond aux procédures démocratiques fondamentales dont parle Kelsen, mais elle reste superficielle et abstraite, c'est pourquoi il recourt à la notion de représentation « existentielle » censée être plus profonde et concrète. Par l'utilisation dépréciative du terme « élémentaire », il ne semble pas accorder beaucoup d'importance à la représentation au moyen des élections dans les sociétés démocratiques qu'il décrit de la manière suivante. « Dans la théorisation des institutions représentatives à ce niveau, les concepts qui entrent en jeu dans la construction du type descriptif renvoient à de simples données du monde extérieur : à des aires géographiques, aux êtres humains qui y habitent, à des hommes et à des femmes, à leur âge, à leurs votes qui consistent à cocher des cases sur des bulletins à côté de noms imprimés, à des opérations de comptage et de calcul en vue de désigner comme leurs représentants d'autres êtres humains, dont le comportement se traduira par des actes formels reconnaissables en tant que tels à travers des faits extérieurs, etc. »[3185]. Pour lui, la représentation « élémentaire » n'est pas suffisante, ce qui compte c'est la représentation « existentielle » qui donne « le pouvoir d'agir au nom de la société » [3186]. Pour illustrer son propos, il prend l'exemple de l'Union soviétique, de ses institutions et de leur caractère représentatif. En ce sens, « il ne fait aucun doute que le gouvernement soviétique représente la société soviétique en tant qu'elle est capable d'actions historiques »[3187], alors même que ce gouvernement n'a aucune représentativité démocratique puisqu'il ne résulte pas d'élections libres.

[3183] *Ibid*, p. 65.

[3184] Cette critique se retrouve non seulement *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics, Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), mais aussi *in* Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), dans le chapitre « A new Doctrine of Representation », *art. cit.*, p. 258-269.

[3185] *Ibid*, p. 72-73.

[3186] *Ibid*, p. 77.

[3187] *Ibid*, p. 76.

III. Kelsen, critique de la *Nouvelle science du politique*

1183. Grâce à la correspondance, il est possible de dater avec assez de précision le moment où Kelsen a écrit sa réplique à la *Nouvelle Science du Politique*[3188]. Dans une lettre du 26 janvier 1954, Kelsen écrit à Voegelin qu'il vient de lire son livre mais ne semble pas avoir commencé son travail de recension, en tout cas il ne lui en parle pas encore. Dans cette courte lettre, il affirme simplement son profond désaccord avec sa théorie politique et la surprise qu'il a eue « de [s]e voir condamné comme un « gnostique » »[3189]. Dans sa réponse en date du 10 février, nous avions vu que Voegelin avait tenté d'expliquer, de façon d'ailleurs laborieuse, que Kelsen n'entrait pas à ses yeux dans la catégorie des gnostiques. Certes, Kelsen n'est pas nommément désigné dans son livre, mais ce sont bien les positivistes qu'il vise par ce terme. Le positiviste Kelsen bénéficierait en fait d'une sorte de régime d'exception. On peut imaginer sans trop de peine que son ancien directeur de thèse n'a pas été convaincu par un tel argument (voir *supra*).

1184. La très grande visibilité dont bénéficiait aux Etats-Unis le livre de Voegelin depuis sa publication en 1952[3190] et le fait d'avoir l'impression d'en être l'une des principales cibles en tant que représentant du positivisme juridique, l'encouragèrent probablement à entreprendre un travail de recension approfondi. C'est dans une lettre en date du 27 février 1954 que Kelsen informe Voegelin avoir terminé, au bout de plusieurs semaines de travail, une analyse critique de sa *Nouvelle Science du Politique*[3191]. Kelsen a donc probablement commencé à écrire sa réplique à la fin du mois de janvier et l'a terminée à la fin du mois de février 1954. Voegelin lui a d'abord fait part le 7 mars de son excitation à l'idée de lire pour la première fois une analyse de son travail par Kelsen[3192]. Il est vrai que ce dernier n'avait pas répondu à la critique de la *Théorie pure du droit* que Voegelin avait publiée en 1936 dans l'*Etat autoritaire*. Compte tenu de sa virulence et de son volume, il apparaît pourtant difficile d'imaginer qu'il n'en avait pas eu connaissance, et semble plus probable qu'il ait volontairement décidé de ne pas y répondre. Tel n'est plus le cas en 1954 avec cette réplique dirigée contre le succès de librairie que rencontrait, Outre-Atlantique, le livre de son ancien étudiant.

1185. Le manuscrit envoyé à Voegelin donne l'impression d'être quasiment achevé et prêt à être publié. Composé de 125 pages dactylographiées, son contenu est particulièrement développé

[3188] Aucune date n'est mentionnée sur le manuscrit dactylographié que Kelsen a envoyé à Voegelin, *in* Hans Kelsen, "A New Science of Politics. Hans Kelsen", *in* Voegelin Papers, box 63, folder 13, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

[3189] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Voegelin le 26 janvier 1954 », *in* Voegelin Papers, box 20, folder 37, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

[3190] Voegelin fit par exemple la couverture du Time Magazine le 9 mars 1953.

[3191] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Eric Voegelin le 27 février 1954 », *in Archives Eric Voegelin* à l'Université de Munich ; voir aussi Eckhart Arnold, « Nachwort », *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, note 23, p. 115.

[3192] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Hans Kelsen le 7 mars 1954 », *in* Coll. Works, Volume 30, p. 214.

et semble en grande partie définitif, quant à sa forme, elle a au moins été révisée une fois intégralement par Kelsen lui-même compte tenu des corrections qu'il a directement apportées sur le document. Outre la correction des coquilles, certains passages ont été raturés, à la fois pour éviter les répétitions et alléger son propos, mais aussi parfois pour atténuer la virulence du propos. D'autres passages ont, quant à eux, été ajoutés au moyen de petites bandelettes de papier rattachées par collage au document dactylographié[3193].

1186. L'excitation exprimée par Voegelin dans sa lettre du 7 mars à l'idée de lire la recension de Kelsen retomba de toute évidence aussitôt qu'il la reçut et en prit connaissance. Dans le volume 30 des *Collected Works*, seulement deux lettres de Voegelin envoyées à Kelsen y figurent : celle du 10 février et celle du 7 mars. Tout comme aux archives de la *Hoover Institution*, l'échange entre Kelsen et Voegelin semble s'être arrêté brutalement à la réception du manuscrit, un peu comme si Voegelin ne lui avait jamais répondu, même si cela paraît improbable. Dans une lettre adressée à Alfred Verdross le 24 janvier 1956, Voegelin écrit : « La discussion avec Kelsen il y a quelque temps n'était pas très plaisante. Il m'a envoyé sa critique volumineuse de ma *Nouvelle Science*, en attendant apparemment de moi que je lui donne mon opinion à son sujet. Et il voulait entendre mes contre-arguments dans le cadre d'une discussion. Depuis quelques temps déjà, je ne veux plus me laisser prendre dans un débat avec des idéologues. Et je le lui ai indiqué »[3194]. Voegelin continue de relater auprès de Verdross son échange avec Kelsen : « Je lui ai en outre assuré que, en ce qui me concerne, il peut publier tout ce qu'il veut à mon sujet ; et que je ne le prendrais pas mal s'il le faisait ; mais il ne doit pas exiger que je lui réponde. Dans tous les cas ; la recension n'a jamais été publiée ; et j'ai entendu indirectement que K. a découvert entre temps que je n'étais pas un criminel isolé, mais qu'il existait une littérature scientifique très vaste de cette sorte. Les rumeurs disent qu'il s'y intéresse désormais »[3195]. Voegelin fait ici allusion à *Secular Religion*, le second manuscrit de Kelsen au sujet de la question théologico-politique, qui élargit à d'autres auteurs la controverse qu'il avait ouverte dans cette réplique à son ancien élève. Ce texte est lui aussi resté à l'étape de manuscrit, bien qu'il ait failli être publié en 1964 (voir *infra*).

1187. Les spéculations au sujet des raisons qui ont poussé Kelsen à ne pas publier sa réplique sont nombreuses. Sans évoquer ici dans le détail les subtilités de chacune d'entre elles, il apparaît de façon schématique que deux lectures opposées l'une à l'autre se dégagent : la première est véhiculée par le camp des voegeliniens, la seconde par celui des kelséniens.

[3193] Hans Kelsen, "A New Science of Politics. Hans Kelsen" (125p), *in* Voegelin Papers, box 63, folder 13, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

[3194] Eric Voegelin, « Lettre adressée le 24 janvier 1956 à Alfred Verdross », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 270. Voegelin n'a donc pas cherché à répondre aux critiques adressées par son ancien directeur de thèse. Il ne lui a semble-t-il que fait savoir par courrier qu'il ne s'engagerait pas dans une discussion avec lui. Mais cette lettre dont parle Voegelin est introuvable.

[3195] Eric Voegelin, « Lettre adressée le 24 janvier 1956 à Alfred Verdross », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 270.

a. De l'avis des voegeliniens, Kelsen n'aurait pas publié sa réplique à la *Nouvelle Science du Politique* car Voegelin lui aurait fait comprendre que celle-ci aurait porté préjudice à sa réputation. Les disciples de Voegelin reprennent en fait la lecture qu'il propose lui-même dans ses *Réflexions autobiographiques* : « des années après, en Amérique, après la parution de la *Nouvelle Science du politique* en 1952, il rédigea une critique très fouillée et très longue de mon livre dans laquelle il m'anéantissait littéralement. Toutefois, cette critique, dont Kelsen eut l'amabilité de me montrer le manuscrit, ne fut jamais publiée, peut-être du fait que je lui fis savoir directement au travers d'une lettre très prudente [introuvable], et plus clairement par des amis communs, que sa compréhension des problèmes historiques et philosophiques en la matière était inadéquate, et qu'une publication nuirait davantage à son prestige qu'au mien »[3196].

b. De l'avis des kelséniens, Kelsen aurait décidé de ne pas publier sa réplique à la *Nouvelle Science du Politique*, non par peur d'être ridiculisé comme Voegelin le sous-entend, mais dans l'objectif de ne pas contribuer à lui donner plus de visibilité qu'il n'en avait déjà. Ce serait pourquoi Kelsen aurait préféré analyser en une dizaine de pages la théorie politique de Voegelin, plus précisément sa théorie de la représentation, dans son long article « Foundations of Democracy » (1955), mais sans faire apparaître son nom dans le corps du texte (seulement en notes de bas de page)[3197]. Par ailleurs, il semblait également déterminé à fondre sa réplique dans un ouvrage critique plus large, dans lequel Voegelin n'était plus le seul visé, et qui donna naissance au manuscrit *Secular Religion*. Cette thèse est par exemple soutenue par Eckhart Arnold dans le « Nachwort » à la première publication de la réplique de Kelsen en 2004[3198].

1188. Ce n'est d'ailleurs probablement pas un hasard si la réplique a été exhumée des placards du *Hans Kelsen Institut* au début des années 2000, c'est-à-dire au moment où la publication des *Collected Works* de Voegelin battait son plein ; et que celui en charge de l'éditer et de la préfacer – Eckhart Arnold – un philosophe bienveillant à l'égard du positivisme kelsénien et ouvertement critique à l'endroit de Voegelin[3199]. Eckhart Arnold nous faisait d'ailleurs part qu'au moment de la publication de la réplique, « les membres de la *Eric Voegelin Society* n'ont absolument pas apprécié… Mais depuis, les voegeliniens ont fini par accepter qu'il existe différentes opinions sur Voegelin »[3200]. Il n'en reste pas moins que son manuscrit n'a été publié que cinquante ans après avoir été écrit. Le *Hans Kelsen Institut* l'avait récupéré un an après sa création par le biais de Voegelin

---

3196 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 86-87.

3197 Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *in Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, p. 258-268.

3198 Eckhart Arnold, « Nachwort : Voegelins „Neue Wissenschaft" im Lichte von Kelsens Kritik », *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 116-117.

3199 « Il m'a semblé raisonnable […] de publier ce texte, car l'intérêt nouvellement éveillé, dont Eric Voegelin a récemment bénéficié, se reflète dans un nombre croissant d'ouvrages secondaires, mais qui n'ont jusqu'à présent pas mené à un travail critique sur Voegelin. II semble que Voegelin soit ignoré par ses critiques et rarement critiqué par ceux qui ne l'ignorent pas », *in* Eckhart Arnold, « Einleitung », *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 7.

3200 [Communication personnelle de Eckhart Arnold du 27 septembre 2018].

qui, en retour, fut désigné comme « correspondant international » du tout nouvel Institut[3201]. D'ailleurs, Robert Walter, l'un des deux premiers directeurs de l'Institut, ignorait l'existence de cette réplique avant que Voegelin ne lui propose de la lui transmettre le 5 février 1973[3202]. L'original du manuscrit se trouve donc aux archives de la *Hoover Institution* à l'Université de Stanford, et deux copies sont en Allemagne et en Autriche, l'une aux archives de l'Université de Munich, l'autre au *Hans Kelsen Institut* de Vienne.

1189. Comme nous le montrerons en détail par la suite, la *Nouvelle Science du Politique* a suscité un intérêt particulier auprès des conservateurs religieux américains et lui a permis de réunir autour de lui un nombre conséquent de disciples (voir *infra*). Leurs recensions furent tout naturellement très élogieuses. Pour n'en citer qu'une ici, celle de John H. Hallowell en 1953, ce livre « reflète une vaste érudition et un esprit brillant et critique à l'œuvre » et « pourrait bien constituer un repère dans la théorie politique »[3203]. Kelsen n'est toutefois pas le seul à avoir porté des jugements sévères à son sujet au lendemain de sa publication. D'autres théoriciens politiques ont également émis de sérieux doutes quant à la pertinence scientifique de ce livre. William Anderson rejette par exemple avec véhémence, dans sa recension de 1953, la façon dont Voegelin a tendance à tirer la science politique du côté de la métaphysique et de la théologie et dit clairement ne pas pouvoir le considérer comme un travail scientifique. « Le manque presque total de preuve à l'appui de l'argumentation du livre [écrit-il] pourrait à lui seul justifier qu'on le retire du champ de la science »[3204]. Anderson termine sa recension par ces mots : « le scientifique a été transformé en prédicateur et son travail en jérémiade »[3205]. Alan Gerwith exprimait lui aussi d'importantes réserves dans sa recension parue la même année au sujet de la *Nouvelle science du politique* qui n'est à ses yeux ni « nouvelle », ni « scientifique », « ni même concernée par la politique »[3206]. Dans sa recension de 1954, George Catlin écrivait, quant à lui, que ce livre devait être considéré « comme très dangereux dans sa tendance – étant en effet réactionnaire comme de mémoire [il] n'a[vait] jamais vu en Amérique »[3207]. Sans faire une recension négative de ce livre, bien au contraire, Arnold Brecht reconnaissait que pour les « non-croyants », ce livre passait bien souvent pour « un appel en faveur de spéculations

---

[3201] Robert Walter, « Lettre adressée à Voegelin le 25 octobre 1973 » ; Eric Voegelin, « Lettre adressée à Robert Walter le 1er février 1974 », *in Voegelin Papers*, Box 40, folder 3, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

[3202] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Robert Walter le 15 février 1973 » ; lettres de Robert Walter adressées à Voegelin le 13 mars 1973, 9 avril 1973, 18 mai 1973, *in Voegelin Papers*, Box 40, folder 3, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

[3203] John H. Hallowell, recension de « The New Science of Politics ; An Introduction. By Eric Voegelin (Chicago : The University of Chicago Press, 1952) », *in Louisiana Law Review*, Volume 13, n°3, 1953, p. 525.

[3204] William Anderson, recension de « The New Science of Politics ; An Introduction. By Eric Voegelin (Chicago : The University of Chicago Press, 1952) », *in The Journal of Politics*, Volume 15, n°4, 1953, p. 564.

[3205] *Ibid*, p. 568.

[3206] Alan Gerwirth, recension de « The New Science of Politics ; An Introduction. By Eric Voegelin (Chicago : The University of Chicago Press, 1952) », *in Ethics*, Volume 63, n°2, 1953, p. 142.

[3207] George Catlin, recension de « The New Science of Politics ; An Introduction. By Eric Voegelin (Chicago : The University of Chicago Press, 1952) », *in Political Studies*, Volume 11, n°2, 1954, p. 175.

métaphysiques non-scientifiques »[3208]. Kelsen n'a donc pas été le seul à s'élever contre ce livre, mais c'est sans conteste lui qui en a élaboré la critique la plus approfondie et la plus radicale.

1190. La lecture de sa réplique laisse percevoir son exaspération constante à l'égard des thèses de son ancien élève. Cet examen critique est donc en réalité une analyse dévastatrice du livre de Voegelin à l'aide d'une étude détaillée, minutieuse et argumentée, découpée en trois parties : 1. « Une croisade contre le positivisme », 2. « Une nouvelle théorie de la représentation », 3. « Le gnosticisme comme nouvelle catégorie de la science politique ». Il nous est apparu utile de repérer dans la multiplicité des critiques de Kelsen quelques grands types de critiques mis en œuvre.

A. Un ouvrage pédant et obscur

1191. Kelsen montre dès le début de son manuscrit que le titre donné par Voegelin à son livre est mal choisi, que celui-ci n'aspire pas, contrairement à ce qu'il indique, à une *nouvelle* science du politique, mais qu'il cherche plutôt à restaurer une science du politique très *ancienne*, qui a été abandonnée parce qu'on a prouvé qu'elle était une pseudoscience[3209]. Voegelin cherche en effet à replacer la science politique sous le strict contrôle de la *théologie*, comme c'était le cas jusqu'à la fin du XVIIIème siècle, autrement dit à revenir à la doctrine selon laquelle l'Etat est une institution divine et le gouvernant une autorité ordonnée par Dieu[3210]. Ce qui conduit Kelsen à dire que « si la vérité de Dieu est la vérité de la nouvelle science du politique, alors cette science est théologie, et cela signifie qu'elle est une tentative sans espoir d'atteindre la connaissance humaine de quelque chose qui par définition n'est pas accessible à la connaissance humaine. De plus, si la théologie est de quelque manière une science, elle n'est certainement pas une science nouvelle, et son effort pour l'établir est complétement superflu »[3211].

1192. Kelsen dénonce également, non sans ironie, l'usage surabondant de termes grecs par Voegelin, alors même que les équivalents anglais existent, ce qui a pour conséquence de compliquer à l'excès son propos. « Son livre est tout simplement le contraire d'une présentation populaire de la théorie politique. Même pour un expert dans ce domaine, il est difficile à comprendre »[3212]. Kelsen remarque en effet que l'auteur procède à la description de faits relativement simples et en aucun cas inconnus « dans un langage compliqué, surchargé de mots étrangers, superflus, en

---

[3208] Arnold Brecht, recension de « The New Science of Politics ; An Introduction. By Eric Voegelin (Chicago : The University of Chicago Press, 1952) », *in The Annals of the American Academy*, Volume 288, 1953, p. 216.

[3209] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 13.

[3210] *Ibid*, p. 12.

[3211] *Ibid*, p. 62.

[3212] *Ibid*, p. 29.

particulier de termes grecs qui sont hors de propos si leur usage n'est pas nécessaire pour reproduire fidèlement le contenu des écrivains de l'Antiquité »[3213]. Ainsi, Kelsen dénonce l'utilisation de mots tels que *aghaton*, *kosmion*, *xynon*, *eidos*, etc. qui pourraient être pris par erreur comme « une tentative d'impressionner le lecteur avec la grande érudition de l'auteur, un procédé dont un chercheur d'un niveau scientifique aussi élevé que celui de Voegelin n'a pas besoin »[3214]. Kelsen dénonce donc la pédanterie et l'obscurité de l'ouvrage.

1193. Enfin, Kelsen remet en cause les formulations lyriques ou poétiques de Voegelin qui n'ont pas leur place dans un travail scientifique. Il montre que la description que fait Voegelin de la société humaine comme un *Kosmion* éclairé par une signification venant de l'intérieur des êtres humains qui la crée de façon continue et qui la porte comme le mode et la condition de leur autoréalisation, est sûrement très *poétique*, mais en aucun cas *scientifique*. On pourrait même dire que scientifiquement c'est une erreur, car l'auto-interprétation n'est pas toujours éclairante, au contraire elle peut tout aussi bien obscurcir[3215]. Kelsen observe également l'accumulation de phrases poétiques par Voegelin, qu'il diagnostique comme une tentative pour dissimuler ses idéaux militaristes. C'est ainsi par exemple qu'il parle de « l'heure dorée dans l'histoire », ou encore du « miracle d'une génération » pour parler de la bataille de Marathon menée par l'armée athénienne qui a montré une attitude héroïque, et qui selon Voegelin est une illustration de la représentation existentielle[3216].

3213 *Idem*.

3214 *Idem*.

3215 *Ibid*, p. 30.

3216 *Ibid*, p. 64.

B. Un ouvrage confus

1194. Trois principales confusions sont pointées du doigt par Kelsen dans cette réplique : une confusion entre *faits* et *valeurs* (1), une confusion entre *représentation* et *efficience* du pouvoir politique (2) et une confusion entre *vérité* et *justice* (3).

1°) Confusion entre faits et valeurs

1195. Voegelin affirme que le positivisme a perdu de vue l'essence du problème de l'ordre, c'est-à-dire la question du vrai et du faux, du bon et du mauvais, de la justice et de l'injustice. De sorte que pour lui, la destruction de la science par le positivisme est due avant tout à « la tentative de rendre la science politique (et d'une manière générale, les sciences sociales) « objective » en excluant de manière méthodiquement rigoureuse tous les « jugements de valeur » »[3217]. Or, selon lui, la question des jugements de valeur ne doit pas être évacuée, mais doit plutôt être recherchée dans l'*Agathon* (le bon) platonicien, le *Nous* (la raison) aristotélicien, le *Logos* (la raison dans l'ordre du monde) stoïcien et le *ratio aeterna* (raison éternelle) thomiste[3218].

1196. Eckhart Arnold parle d'un coup de « bluff »[3219] de la part de Voegelin puisque, bien évidemment, une telle spéculation métaphysico-théologique ne lui a pas permis d'apporter la moindre connaissance un tant soit peu précise au sujet des valeurs absolues sur lesquelles l'ordre politique devrait à ses yeux se fonder. Ce ne sont tout au plus que des affirmations indémontrées et indémontrables, acceptées comme telles par Voegelin, et que Kelsen juge complètement inutiles à la science politique.

1197. Pour lui, la recherche entreprise par Voegelin n'a pas lieu d'être car elle repose sur une confusion entre le problème des faits et le problème de la valeur absolue, c'est-à-dire entre *fait* et *valeur*. Kelsen affirme que la question des motivations du comportement humain par lesquelles les ordres sociaux sont établis, doit se poser sans considération de celle consistant à savoir si ces ordres correspondent ou non à la valeur absolue de la justice, car le problème de la justice absolue n'est pas celui de la science positive[3220]. Selon lui, la science présuppose la distinction entre les propositions objectives, c'est-à-dire les propositions vérifiables concernant les faits, et les

---

[3217] *Ibid*, p. 45.

[3218] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 39.

[3219] Eckhart Arnold, « Nachwort », *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 120.

[3220] Hans Kelsen, *A new Science of Politics, Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 14.

jugements concernant les valeurs qui, par leur nature, sont subjectifs et donc non scientifiques[3221]. Mais pour Voegelin, cette distinction est une erreur qui s'explique par le fait que les penseurs positivistes « ne maitrisent pas la science classique et chrétienne de l'homme. Car, ni l'éthique et la politique classiques, ni l'éthique et la politique chrétiennes ne contiennent des « jugements de valeur », mais élaborent empiriquement et de manière critique, les problèmes qui dérivent de l'anthropologie philosophique comme une partie d'une ontologie générale »[3222]. Voegelin semble affirmer que la philosophie mystique du bien de Platon et les spéculations de l'éthique et de la politique chrétiennes concernant la justice divine, n'ont rien à voir avec des jugements de valeur, puisqu'elles ont le caractère d'ontologie, c'est-à-dire d'une connaissance de l'être. Toutefois, pour lui, « l'ontologie métaphysique est la façon typique de présenter des valeurs subjectives comme des vérités objectives », et d'« effacer [ainsi] la différence entre la réalité et la valeur, entre l'« être » et le « devoir-être » » [3223]. Pour Voegelin, la réalité correspond à la réalisation de la valeur absolue, c'est-à-dire à la volonté d'une autorité transcendante. De sorte que, c'est seulement en présupposant que le monde est créé par Dieu que Voegelin parvient à faire coïncider la réalité et la valeur, c'est-à-dire l'« être » et le « devoir-être ».

1198. On comprend donc bien que ce que suggère Voegelin n'est en fait rien d'autre qu'un retour à la spéculation métaphysique et théologique de Platon, d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Or, pour Kelsen, cette sorte de spéculation métaphysico-théologique n'est pas seulement inutile à la science, mais constitue aussi un sérieux obstacle à son progrès. « Il peut être montré, et il a été montré que les innombrables tentatives faites depuis les premiers temps de l'Antiquité jusqu'à nos jours pour résoudre le problème de la justice comme valeur absolue par la spéculation métaphysico-religieuse, ont complétement échoué »[3224].

1199. Il faut néanmoins reconnaître qu'une séparation stricte des valeurs et des faits est difficile à établir en pratique, tout particulièrement dans les sciences sociales. Certains ont à ce titre jugé excessive la façon qu'a Kelsen d'évacuer du champ de la science toute question relative aux valeurs. Dans son esprit, parce qu'elles sont inconnaissables, il est impossible de s'exprimer scientifiquement à leur sujet en défendant le caractère absolu de certaines d'entre elles. On retrouve ici son relativisme moral. Dès la première page de sa réplique, Kelsen affirmait, en totale opposition avec la conception théologique et absolutiste de Voegelin, que « positivisme et relativisme vont main dans la main »[3225]. C'est pourquoi la science (positive) ne peut elle-même n'être que relative. Une théorie scientifique, telle que sa théorie pure du droit, ne prétend pas exprimer la vérité

[3221] *Ibid*, p. 19.
[3222] *Idem*.
[3223] *Ibid*, p. 21.
[3224] *Ibid*, p. 15.
[3225] *Ibid*, p. 11.

absolue, ni établir des valeurs absolues, comme cela lui semble être en revanche le cas, ou tout du moins l'objectif, de la théorie politique voegelinienne. Kelsen expose même une définition de la science qui semble en tout point correspondre à celle de Popper dans *La logique de la découverte scientifique* (1934) : « l'histoire de la science est l'histoire d'un changement permanent et d'une transformation des théories, d'un processus dans lequel une théorie est remplacée car erronée par une autre théorie, qui inévitablement connaitra le même sort »[3226]. D'où son aversion à l'égard de tous ceux qui prétendent pouvoir scientifiquement découvrir les valeurs absolues.

2°) Confusion entre la représentation et l'efficience d'un pouvoir politique

1200. Dans la *Nouvelle science du politique*, Voegelin discute d'abord des aspects « élémentaires » de la représentation. Il entend par là, la représentation au moyen d'institutions politiques dans les sociétés démocratiques (l'élection au suffrage universel par exemple). Kelsen remarque que Voegelin attribue à ce concept élémentaire de représentation peu de valeur cognitive ; et c'est notamment la raison pour laquelle il souhaite le remplacer par un concept qu'il pense être de plus grande valeur : la représentation existentielle.

1201. Voegelin qualifie d'« élémentaires » ces procédures démocratiques de représentation, car elles se réfèrent uniquement à l'existence externe de la société, à de simples faits du monde extérieur[3227]. Kelsen se demande alors où les représentations pourraient bien avoir leur place, si ce n'est dans l'existence extérieure de la société, et poursuit même en affirmant que pour un scientifique, le concept de représentation peut se référer uniquement à l'existence externe de la société[3228]. En fait, Kelsen comprend que « le type de représentation que la nouvelle science du politique déprécie comme élémentaire est cette sorte de représentation qui constitue l'essence de la démocratie »[3229]. En effet, pour Voegelin, la représentation démocratique n'est pas le seul type possible de représentation, et encore moins le meilleur. « Un Etat autocratique, lui-aussi, est représenté par des organes, bien qu'ils ne soient pas déterminés par des moyens démocratiques. Puisque toute communauté organisée a des organes, il y a représentation chaque fois qu'il existe une communauté organisée, en particulier un Etat »[3230]. Kelsen observe que Voegelin utilise le terme de représentation, non pas au sens *étroit* (représentation par des institutions démocratiques), mais au sens *large* (représentation par des organes s'exprimant au nom de la société). Or, pour Kelsen, cette représentation au sens large pose un problème de taille : elle ne permet pas de faire la

[3226] Hans Kelsen, *A new Science of Politics, Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 33.

[3227] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 70.

[3228] Hans Kelsen, *A new Science of Politics, Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 36.

[3229] *Ibid*, p. 36-37.

[3230] *Ibid*, p. 37.

distinction entre « représentation de l'Etat » et « représentation du peuple ». Cela veut dire que la nouvelle science du politique ne s'intéresse pas à la fiction de la représentation du peuple, et ne la considère pas dans un Etat autocratique comme moins valable que dans un Etat démocratique. Autrement dit, pour Voegelin, « le terme « institutions représentatives » signifie un type démocratique de représentation bien qu'il existe aussi un type non démocratique de représentation »[3231]. Bref, il considère que la représentation par des organes élus n'épuise pas le problème de la représentation et décrit le processus démocratique de façon purement extérieure, comme s'il était d'importance secondaire : mettre des morceaux de papier sur lesquels sont imprimés des noms dans des boites, puis les compter, etc. – soit un processus dépourvu de sens car manquant de « substance ».

1202. Kelsen estime que Voegelin confond deux questions différentes : la question de ce qu'est la représentation démocratique, et celle de savoir si la représentation démocratique assure une existence satisfaisante de l'Etat ; ce qui constitue nous dit Kelsen « une sérieuse erreur méthodologique »[3232]. En effet, Voegelin affirme que « s'il peut y avoir un désaccord absolu sur la question de savoir si le gouvernement soviétique représente le peuple, il ne fait aucun doute que le gouvernement soviétique représente la société soviétique en tant qu'elle est une société politique capable d'action historique »[3233]. Kelsen s'oppose totalement à cette idée, car pour lui « il est évident que le principe selon lequel l'ordre légal constituant l'Etat est valide seulement si dans une certaine mesure il est efficient [s'il se fait obéir], et qu'il n'a pas de relation directe avec la question de la représentation »[3234]. Seul un ordre légal valide peut déterminer les représentants et seul un ordre légal relativement efficient est valide. Autrement dit, l'effectivité concerne l'ordre légal de l'Etat, alors que la représentation concerne les organes de l'Etat. Ce ne sont pas les organes qui sont efficients, ce sont les normes créées et appliquées par eux en conformité avec un ordre légal valide qui ont à être efficientes. De sorte que, l'efficience comme qualité de l'ordre de l'Etat est la condition de n'importe quel type de représentation parce que c'est une condition de l'existence même de l'Etat. Qu'un gouvernement qui représente toujours l'Etat, représente aussi le peuple de l'Etat, c'est-à-dire qu'un gouvernement soit démocratique, dépend uniquement et exclusivement de la réponse à la question de savoir si oui ou non il est établi d'une façon démocratique, c'est-à-dire s'il est élu sur la base d'un suffrage universel et libre. Par conséquent, il est impossible de différencier le type démocratique de représentation de n'importe quel autre type de représentation par le critère de l'efficience. Or, Voegelin explique que les mesures du gouvernement soviétique sont efficientes au sens où le peuple obéit aux ordres du gouvernement. « Cela veut dire que le gouvernement soviétique qui n'est certainement pas un gouvernement démocratique, représente le

[3231] *Ibid*, p. 38.

[3232] *Ibid*, p. 40.

[3233] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 76.

[3234] Hans Kelsen, *A new Science of Politics, Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 42.

peuple soviétique. Ceci, bien sûr, n'est pas affirmé expressément par la nouvelle science du politique, mais cela est clairement impliqué dans sa doctrine de la représentation avec sa tendance à minimiser l'importance du type démocratique de représentation comme simplement élémentaire »[3235].

1203. A la conception élémentaire (démocratique et formelle) de la représentation, Voegelin oppose donc une représentation existentielle, introduite comme le note Eckhart Arnold, dans l'intention évidente de « polémiquer plus facilement avec la représentation démocratique »[3236]. Cette représentation existentielle est souvent présente dans les formes non-démocratiques de gouvernement, mais ce n'est pas pour autant qu'il faut la négliger. Au contraire, cette représentation existentielle fait même à ses yeux dangereusement défaut aux régimes démocratiques qui ne conçoivent la représentation politique que de façon procédurale. Voegelin oppose en fait une représentation externe, désubstantialisée, formelle, de type constitutionnel, fondée sur des élections au suffrage universel, qu'on trouve généralement dans les régimes démocratiques et qu'il nomme de façon péjorative la représentation « élémentaire » ; à une représentation plus profonde, inhérente à l'existence humaine et incluant sa dimension spirituelle, la représentation « existentielle », qui à ses yeux prévaut très largement sur la précédente. Le représentant « existentiel » n'est pas qu'un homme porté au pouvoir par de stériles procédures démocratiques, comme c'est le cas du représentant « élémentaire », c'est un chef spirituel qui permet à la société politique d'exister véritablement, c'est-à-dire spirituellement, en tant qu'unité capable d'action.

1204. Soulignons également que le concept de « représentation existentielle » présenté par Voegelin dans ce livre, semble puiser son inspiration dans la théorie schmittienne de la représentation. Cela n'est aucunement assumé par l'auteur qui avait bien compris qu'il n'était plus possible de fonder son travail aussi ostensiblement qu'il ne l'avait fait en 1936 dans l'*Etat autoritaire*, sur l'œuvre d'un auteur devenu depuis sa compromission avec le régime nazi politiquement sulfureux. D'ailleurs, Kelsen non plus ne mentionne pas cette proximité entre les théories de la représentation de Voegelin et Schmitt. Toutefois, les traces de son influence sont visibles et ont aussi été repérées par Eckhart Arnold et Claus Heimes[3237]. De même, Barry Cooper écrivait en 2001 qu'« un examen de l'influence de Carl Schmitt sur la formation de la *Nouvelle Science du politique*, par exemple, n'a jamais (à ma connaissance) était entrepris »[3238]. On trouve en effet de façon très semblable à Voegelin dans la *Théorie de la Constitution* (1928) de Schmitt l'idée que la représentation (*Repräsentation*) « n'est pas un processus normatif, une procédure, mais quelque chose d'*existentiel* » :

[3235] *Ibid*, p. 45.

[3236] Eckhart Arnold, « Nachwort », *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 124.

[3237] *Idem*.

[3238] Barry Cooper, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 13, *op. cit.*, p. 3.

« l'idée de représentation repose sur le fait qu'un peuple existant comme *unité politique* possède un genre d'être plus haut et élevé, plus intense que l'existence (*Dasein*) naturelle d'un groupe humain vivant en commun d'une manière ou d'une autre »[3239]. C'est tout à fait dans la même veine que Voegelin conçoit la représentation « existentielle » par opposition au normativisme kelsénien et comme permettant à la société de devenir une unité historique capable d'action (de décision) par le biais de son chef spirituel, soit à nouveau la confusion précédemment relevée entre la représentation et l'efficience du pouvoir.

3°) Confusion entre vérité et justice

1205. Kelsen considère que le terme « vérité » employé par Voegelin ne convient pas, car ce qu'il entend par ce mot ne correspond pas à la « vérité » dans le sens logique ou épistémologique, ni à la vérité de la science, mais plutôt à une valeur morale ou politique : la justice. « La confusion de la vérité avec la justice est un élément caractéristique de la spéculation religieuse et non scientifique. La vérité au sens scientifique est la qualité d'une proposition, et une proposition est vraie si elle est en conformité avec la réalité ; alors que la justice est la qualité d'une conduite humaine ou d'un ordre normatif établi par l'homme »[3240]. Ce que l'on comprend, c'est que pour Kelsen la vérité n'est pas « un trésor secret caché quelque part et qui pourrait être découvert par un visionnaire », elle est plutôt une méthode rationnelle, « le résultat du développement de la science en général et de la science sociale en particulier. Elle ne peut pas, par sa nature même, être la possession exclusive d'une école particulière de pensée »[3241]. Voegelin, quant à lui, pense que la vérité a été découverte simultanément dans plusieurs civilisations : Chine, Inde, Perse, Israël, Grèce ; et parle d'« une révélation simultanée de la vérité des philosophies mystiques et des prophètes ». Il oriente ainsi sa nouvelle science du politique « vers la vérité des philosophes mystiques »[3242].

1206. Kelsen recourt à nouveau à l'opposition entre Pilate et Jésus qu'on trouve dans l'Evangile de Jean, mais en vue cette fois-ci de montrer que Voegelin cherche comme Jésus à représenter la vérité transcendante. À ses yeux, Voegelin ne fait donc que confirmer le langage des Évangiles sans y apporter la moindre « clarification critique »[3243]. C'est effectivement dans un cadre théologique que Voegelin inscrit sa recherche de la vérité ; celui de l'histoire des expériences religieuses des sociétés, et qu'il repère à ce titre une période allant de 800 avant J.C. à 300 après J.C. – que d'autres ont appelé « âge axial » (Jaspers) – durant laquelle la vérité transcendante aurait été

[3239] Carl Schmitt, *Théorie de la constitution* (1928), *op. cit.*, p. 347.

[3240] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 55.

[3241] *Ibid*, p. 57.

[3242] *Ibid*, p. 58.

[3243] *Ibid*, p. 55.

découverte. En l'occurrence, il s'agit de spéculations métaphysico-religieuses diverses et variées, celles des prophètes juifs, de Zoroastre, Bouddha, Platon, Confucius, Aristote, et bien d'autres, si bien que Kelsen observe que la façon dont Voegelin trouve « la même vérité dans des religions qui sont si différentes » apparaît très « mystérieuse »[3244]. On peut en effet considérer que la manière qu'a Voegelin de convoquer de tels événements historico-religieux aussi disparates au fondement de sa nouvelle science du politique en vue de permettre au présent sécularisé de ressaisir la réalité transcendante, traduit une sélection arbitraire et ne peut être en ce sens qu'une relecture idéologique de l'histoire. Rappelons-nous les mots de Paul Valéry : « l'Histoire justifie ce que l'on veut. Elle n'enseigne rigoureusement rien, car elle contient tout, et donne des exemples de tout »[3245].

1207. Ce que Voegelin considère comme des auto-interprétations saisissant la vérité transcendante, ne sont de l'avis de Kelsen que des spéculations religieuses, émises par des religieux, dans le but de contribuer à une théorie théologique de la société, et *in fine* de justifier le maintien d'un ordre politique religieux. Quand Voegelin voit par exemple l'expression d'une vérité transcendante au sein de la monarchie achéménide sous le pharaon Darius Ier (521-486 av. J.C.), c'est uniquement parce que ce dernier prétendait agir au nom de Dieu, qu'il était présenté par ses clercs comme le représentant de la *vérité*, et les révolutionnaires comme les représentants du *mensonge*[3246]. En d'autres termes, c'est parce que le représentant politique prétend agir au nom de Dieu, que Voegelin considère qu'il représente existentiellement (ou spirituellement) son peuple en tant que médiateur d'une vérité transcendante, vérité transcendante à laquelle les sociétés sécularisées modernes n'auraient malheureusement plus accès.

1208. Pourtant, il ne devrait pas être pris pour acquis, comme le fait son ancien élève, que Darius Ier représentait réellement la vérité transcendante. Que cela ait été prétendu, c'est une chose incontestable, mais partir du principe qu'il s'agit d'une véritable représentation de la vérité transcendante, cela est beaucoup plus discutable. Loin d'être des expériences de la « vérité transcendante » avec lesquelles il faudrait renouer, il ne s'agit pour Kelsen que d'idéologies religieuses tout à fait banales, qui, très classiquement, remplissent leur rôle : justifier l'existence de l'autorité politique au moyen de spéculations métaphysico-religieuses. Dès lors, la théorie politique de Voegelin ne peut pas répondre aux exigences de la science, et partage même au contraire le défaut qu'ont aussi les théories classiques du droit naturel, celui de véhiculer une idéologie conservatrice au moyen d'une confusion intéressée entre *vérité* et *justice*.

[3244] *Ibid*, p. 58.

[3245] Paul Valéry, *Œuvres*, J. Hytier (ed.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1957, p. 935.

[3246] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 55-56.

1209. C'est de manière tout à fait paradigmatique que l'on retrouve ici l'opposition entre deux attitudes intellectuelles opposées en tout point. Celle d'un agnostique, sinon d'un antireligieux, pour qui les valeurs sont insondables, qui s'inscrit dans la tradition des Lumières en prônant une science politique rationnelle, descriptive et axiologiquement neutre, et dont la conséquence immédiate est l'exclusion du champ de la science de toute élément métaphysico-religieux (Kelsen). Et celle d'un penseur mystique, sinon religieux, avec un noyau irrationaliste hérité entre autres du néoplatonisme et de la *Lebensphilosophie* très en vogue dans les pays germaniques de l'entre-deux-guerres, et qui, dans son rejet de la neutralité axiologique de la science, renoue clairement avec la tradition romantique en proposant une théorie politique normative aux allures de théologie politique (Voegelin)[3247].

C. Un ouvrage truffé d'interprétations erronées

1210. Dans cette réplique, Kelsen remarque qu'un certain nombre d'auteurs font l'objet de grossières erreurs d'interprétation. Parmi eux figurent notamment Weber (1), Diderot et d'Alembert (2), Hauriou (3), Fortescue (4), les philosophes et les poètes grecs (5), Hobbes (6), Feuerbach, Marx, Comte et Nietzsche (7).

1211. (1) La première cible que Voegelin choisit dans son livre est le positivisme sociologique de Weber, en particulier son postulat méthodologique de neutralité axiologique qu'il trouve futile puisqu'incapable d'établir une science de l'ordre fondée sur des valeurs absolues. Notons au passage que c'est de manière très semblable et à peu près à la même époque que Leo Strauss, dans *Droit naturel et histoire* (1953), s'en prenait aussi au positivisme wébérien[3248]. Évidemment, pour Kelsen, la prétention de son ancien élève à identifier l'ordre avec certaines valeurs absolues est intenable. Elle laisse entendre qu'en dehors d'un tel ordre normatif fondé sur des valeurs transcendantes, il n'y aurait que le « chaos », ce qui bien évidemment n'est pas vrai[3249]. Sans surprise, Kelsen prend explicitement le parti de Weber. Contre l'absolutisme des valeurs défendu par Voegelin, il se range du côté d'une science neutre vis-à-vis des valeurs, ce qui ne signifie pas l'exclusion de leur évaluation critique, mais uniquement le refus de tenter d'établir leur validité absolue.

1212. Contrairement à ce que pense Voegelin, Kelsen montre que des jugements de valeur scientifiques sont tout à fait possibles pour Weber. Voegelin déduit en fait à tort du « conflit des

---

[3247] Eckhart Arnold souligne lui aussi la dimension romantique et mystique du travail de Voegelin, *in* Eckhart Arnold, « Nachwort : Voegelins „Neue Wissenschaft" im Lichte von Kelsens Kritik », *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, note 45, p. 126.

[3248] Leo Strauss, chapitre 2 « Le droit naturel et la distinction entre faits et valeurs », *in Droit naturel et histoire* (1953), *op. cit.*, p. 44-82.

[3249] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 24-25.

valeurs » exposé par Weber selon lequel lorsque plusieurs valeurs absolues concurrentes sont présupposées être des fins ultimes (comme par exemple la liberté individuelle et la sécurité collective), le choix pour l'une d'entre elles se situe nécessairement en dehors du domaine de la science. Mais tel n'est pas pour Kelsen le sens de la sociologie wéberienne. La science peut très bien démontrer que les moyens par lesquels une certaine fin (une valeur) entend être réalisée ne sont pas adéquats à sa réalisation. Un jugement de valeur scientifique est donc possible : « ce jugement est un jugement raisonné au sens où il est un jugement déterminé par la raison, un jugement scientifique »[3250]. Des jugements de valeurs objectifs sont possibles lorsqu'il est question de relation de cause à effet, c'est-à-dire lorsqu'ils concernent les faits. Ils ne consistent pas à dire que telle valeur est préférable à telle autre parce qu'elle est absolue, mais uniquement à démontrer que telle valeur pourra être mieux réalisée par tel moyen plutôt que par tel autre. Bref, des jugements de valeur sur *ce qui est* sont objectivement et scientifiquement possibles pour Weber et Kelsen ; mais des jugements de valeurs sur *ce qui doit-être* comme le prétend Voegelin ne peuvent être que subjectifs et non-scientifiques.

1213. Dès lors, quand Voegelin fustige l'enseignement neutre quant aux valeurs dispensé dans les universités en ce qu'il véhiculerait lui-même des valeurs et influencerait sournoisement les étudiants ; Kelsen lui rétorque que la science et l'enseignant qui la diffuse ne peuvent pas restreindre la liberté de choix des étudiants, que ces derniers doivent garder la liberté de choisir leurs valeurs selon leur propre responsabilité, que l'université ne doit pas devenir l'instrument idéologique du pouvoir politique en vue de transmettre les valeurs qui l'arrangent (comme ce fut le cas dans les universités nazies, fascistes et communistes), et que ce n'est pas un enseignement neutre comme celui de Weber qui a pour conséquence d'influencer les valeurs des étudiants, mais sa *Nouvelle science du politique* qui prétend déterminer la seule vérité, la valeur absolue[3251].

1214. Kelsen trouve ensuite « étonnants » les arguments mobilisés par Voegelin dans son interprétation de Weber. Il cherche par exemple à répondre à une question que Kelsen trouve particulièrement naïve : « pourquoi Weber est resté un positiviste et ne s'est pas tourné vers la métaphysique [?] »[3252]. Et la réponse de Voegelin apparaît être tout aussi surprenante que la question posée. Voegelin estime que Weber n'est pas devenu métaphysicien uniquement en raison d'une « omission de taille »[3253], et que s'il l'avait comblée, il ne serait pas resté positiviste. Dans l'esprit de Voegelin, ce n'est pas le positiviste qui surmonte la pensée métaphysique du passé, mais le métaphysicien qui doit surmonter les postulats positivistes du présent. En d'autres termes, Voegelin nous dit que si Weber avait mieux pénétré la pensée métaphysique, il serait devenu un

[3250] *Ibid*, p. 25.
[3251] *Ibid*, p. 25-26.
[3252] *Ibid*, p. 26.
[3253] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 56.

métaphysicien et aurait ainsi réussi à dépasser son positivisme. Dès lors, Kelsen considère que de l'avis de Voegelin « la seule raison de ne pas être un métaphysicien est une connaissance imparfaite de la métaphysique »[3254], ou inversement, comme l'écrit Voegelin, qu'« au moment où le soi-disant critique pénètre en profondeur la signification de la métaphysique, de manière à ce que sa critique ait quelque poids, il devient à son tour métaphysicien »[3255].

1215. Nous avions d'ailleurs montré précédemment que ce même argument d'autorité fut utilisé par Voegelin dans son autobiographie pour disqualifier la réplique de Kelsen, en la mettant sur le compte de sa maitrise imparfaite des problèmes métaphysico-religieux[3256]. Bref, cet argument d'autorité est peu pertinent, non seulement parce qu'il n'apporte aucune preuve de ce qu'il avance au sujet des lacunes de Weber en matière de métaphysique, mais aussi parce qu'il est de toute manière impossible de prouver (et absurde de vouloir le faire) que tous les positivistes le restent uniquement en raison de leur ignorance de la métaphysique[3257]. Kelsen affirme avec force que Voegelin n'a aucun droit de soutenir que Weber ignorait le christianisme médiéval et qu'il manquait de connaissance au sujet de la métaphysique grecque : « c'est une affirmation inadmissible – non seulement parce que cela ne peut pas être prouvé, mais aussi parce que cela implique – comme un dogme – la conception selon laquelle la métaphysique classique et chrétienne représente une vérité absolue »[3258].

1216. De manière surprenante, Voegelin prétend également connaître la raison de cette omission wébérienne : « la raison de cette omission semble évidente : on ne saurait s'engager dans une étude sérieuse de la chrétienté médiévale sans découvrir au nombre de ses « valeurs » la croyance en une science rationnelle de l'ordre humain et social, et tout particulièrement du droit naturel. Qui plus est, cette science n'était pas une simple affaire de croyance, mais elle était effectivement étudiée comme une œuvre de la raison. Ici, Weber aurait été confronté à la réalité d'une science de l'ordre au même titre que s'il s'était sérieusement occupé de philosophie grecque »[3259]. Kelsen juge cet argument fondamentalement « illogique » puisqu'il revient à dire que l'omission de la métaphysique chez Weber s'expliquerait par le contenu même de cette pensée métaphysique dont il est censé ignorer le contenu. Soit il en avait connaissance et a décidé volontairement de l'écarter au profit de sa conception positiviste, soit il n'en avait pas connaissance,

---

[3254] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 26.

[3255] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 57.

[3256] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 86-87.

[3257] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 26-27.

[3258] *Ibid*, p. 27.

[3259] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 56-57.

mais la raison de sa supposée ignorance de la métaphysique ne peut logiquement pas se trouver dans le contenu même de celle-ci.

1217. Enfin, s'il s'accorde à peu près avec l'interprétation de Voegelin lorsqu'il considère que selon Weber l'évolution de l'humanité vers la rationalité de la science positive correspond au processus de désenchantement et de dédivinisation ; il ne peut pas tolérer l'interprétation qu'il en fait selon laquelle la théorie de Weber porterait des « accents » de regret au sujet de la disparition de ce monde enchanté et que son rationalisme trahirait une forme de « résignation ». Voegelin écrit en effet que Weber regrettait « amèrement que l'enchantement divin eût déserté le monde », qu'il se résignait « à reconnaître le rationalisme comme un destin qui, pour être une réalité, n'en avait pas pour autant été désiré » et qu'il se plaignait « parfois que son âme ne fût pas accordée au divin »[3260]. Comme nous l'avons précédemment montré, Voegelin a toujours considéré que Weber se trouvait dans une tension irrésolue avec la transcendance[3261]. C'est ainsi qu'il l'opposait en 1930 au poète Stefan George qui, lui, était parvenu à sortir de son isolement spirituel (voir *supra*). Mais de l'avis de Kelsen, il s'agit là d'une grossière falsification de la réalité et évoque même sa relation personnelle avec Weber à l'appui de son propos : « j'ai connu personnellement Max Weber et étudié son travail avec attention, et sur le fondement de cette connaissance je peux dire que les « accents » et la « résignation » existent uniquement dans l'imagination métaphysique de Voegelin »[3262].

1218. (2) Kelsen conteste aussi l'interprétation déformée et malhonnête que Voegelin propose de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Voegelin soutient en effet dans son avant dernier chapitre relatif à « la révolution gnostique » que les encyclopédistes ont voulu créer un « Coran gnostique ». Par cette étrange formulation, l'auteur tente d'expliquer que l'*Encyclopédie* prétendait fixer définitivement le savoir et éliminer tout savoir alternatif, bref qu'elle prétendait « avoir la valeur d'une vérité éternelle inchangeable »[3263], comme celle qu'on peut trouver dans une religion. On peut lire en effet dans la *Nouvelle science du politique* : « au XVIIIe siècle, Diderot et d'Alembert revendiquèrent une fonction coranique pour l'*Encyclopédie*, en tant qu'elle présentait la totalité de la connaissance humaine digne d'être conservée »[3264]. Toutefois, en écrivant cela, Voegelin ne tient pas compte des intentions explicites qu'ont exprimées les encyclopédistes : exposer « l'état présent des sciences et des arts »[3265] comme l'écrivait d'Alembert, en publiant « un ouvrage de référence

---

[3260] *Ibid*, p. 59-60.

[3261] C'est d'ailleurs la même interprétation que l'on retrouve un an après chez Leo Strauss dans *Droit naturel et histoire* (1953) pour qui Weber « désespérait de notre irréligion contemporaine et pourtant y demeurait attaché », *in* Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* (1953), *op. cit.*, p. 76.

[3262] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 28.

[3263] *Ibid*, p. 95.

[3264] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 199.

[3265] D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, 1929, p. 75, *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 95.

afin de diffuser le plus possible la connaissance de leur temps et de le rendre accessible à toute personne intéressée »[3266]. Par « état présent », d'Alembert ne voulait bien évidemment pas dire « état définitif ». D'Alembert parle explicitement de la « connaissance de leur temps ». D'ailleurs, par définition, une encyclopédie est ouverte et provisoire, c'est un état de savoir qui est amené à changer, à la différence d'un texte religieux qui, lui, par définition est fermé et définitif. Dès lors, il semble bien que les comparer ne peut mener qu'à des développements absurdes et oiseux, comme Voegelin en fait ici la démonstration.

1219. (3) Kelsen considère également que Voegelin déforme la théorie de la représentation exposée par Maurice Hauriou dans son *Précis de droit constitutionnel* (2nde édition, 1929) afin de la rapprocher de la sienne propre (la représentation existentielle). Ce recours à Hauriou n'a en soi rien de surprenant chez Voegelin. Déjà dans les années 1930, il était l'un des quelques auteurs germanophones à opposer au normativisme kelsénien, l'institutionnalisme de Hauriou, tout particulièrement dans l'*Etat autoritaire* (voir *infra*).

1220. Voegelin entend en effet dans sa *Nouvelle science du politique* résumer en quelques pages la théorie de la représentation du maitre toulousain, mais à la différence de Kelsen dans sa réplique, il ne fait pas la moindre citation de Hauriou qui viendrait à l'appui de son interprétation. Pour lui, « l'analyse de Hauriou se laisse résumer dans sa thèse : pour être représentatif, il ne suffit pas qu'un gouvernement le soit au sens constitutionnel (notre type élémentaire d'institutions représentatives), il faut en outre qu'il le soit au sens existentiel, en accomplissant l'idée de l'institution »[3267]. Bref, Hauriou aurait théorisé une forme existentielle de représentation en tout point identique à la sienne. Voegelin nous dit que, pour Hauriou, le dirigeant politique a comme fonction de concevoir cette « idée de l'institution » (ou « idée directrice ») et de la mettre en œuvre dans l'histoire, et celle-ci sera pleinement réalisée une fois que le dirigeant s'y soumettra lui-même et qu'il obtiendra en même temps le « consentement coutumier » des membres de la communauté[3268]. L'autorité du représentant ne découlerait donc pas du droit positif, mais dépendrait d'une source plus haute située au plan existentiel. En d'autres termes, c'est le représentant qui crée le droit positif, et non l'inverse, le droit positif qui crée le représentant ; « ce n'est pas la norme qui engendre l'institution, mais l'institution qui engendre la norme », l'institution devenant ainsi le « lieu de jonction du fait et du droit », « le lieu quasi-magique où le fait se transforme en droit »[3269]. Voegelin reprend donc essentiellement deux critères à la théorie de la représentation de Hauriou : 1. Son concept d'« idée directrice », soit l'idée qui permet de réaliser et d'accroitre l'effectivité d'une institution. 2. Et le

[3266] Eckhart Arnold, « Nachwort », *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 129.

[3267] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 91.

[3268] *Ibid*, p. 90.

[3269] Thierry Gontier, « Le « fétichisme de la norme » : Voegelin critique de Kelsen », *art. cit.*, p. 141 et p. 126.

principe selon lequel le dirigeant politique doit dans ses décisions être guidé par cette « idée directrice »[3270].

1221. Kelsen commence par observer qu'il est « surprenant » que Voegelin trouve dans les écrits d'un auteur de la première moitié du XXe siècle, l'expression d'une « nouvelle » science du politique[3271]. Si elle n'est pas très ancienne, elle n'a en tout cas plus rien de « nouveau » au début des années 1950. Il remarque ensuite que la signification accordée par Hauriou au terme de « représentation » n'est pas univoque contrairement à ce que laisse entendre Voegelin. C'est d'ailleurs quelque chose de tout à fait courant chez les théoriciens du droit et de la politique que d'attribuer des sens multiples au terme de « représentation ». En l'occurrence, Kelsen repère plusieurs « significations différentes » que revêt ce terme chez Hauriou : d'abord, il montre que ce dernier distingue la représentation d'un homme par un autre homme, de la représentation d'une institution par un homme qui devient alors son organe[3272] ; il note ensuite que le terme « représentant » veut dire pour lui « organe », et qu'un « organe » est forcément « représentatif » à ses yeux[3273] ; Hauriou distingue aussi l'organe représentant l'Etat qui a un pouvoir d'initiative et est politiquement responsable, des « simples agents ou commis » qui en sont dépourvus[3274] ; et enfin, Kelsen constate que le terme de « représentation » lui permet aussi de désigner la forme démocratique de représentation[3275].

1222. Kelsen en déduit alors que : « « être représentatif » peut désigner beaucoup de choses assez différentes de ce que Voegelin présente comme la doctrine de Hauriou sur ce qu'est le sens d'être un représentant »[3276]. Voegelin a vu chez Hauriou une forme de représentation existentielle au travers de son « idée directrice », mais cette dernière n'est pour Kelsen qu'une « idée

---

[3270] Hans Aufricht, « A Restatement of Political Theory : A Note on Eric Voegelin's « The New Science of Politics » », *in The Western Political Quarterly*, 1953, p. 459.

[3271] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 51.

[3272] « L'homme qui agit au nom d'un autre homme est son représentant. L'homme qui agit au nom d'une institution est également son représentant ou son organe », *in* Maurice Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, Deuxième édition, Sirey, Paris, 1929, p. 19.

[3273] « Il est bien impossible de définir leurs organes sans faire apparaître qu'ils sont en quelque façon des représentants », *Ibid,* p. 209.

[3274] « Remarquons, comme premier critérium, que cette autonomie de la volonté s'apprécie essentiellement dans l'initiative ; c'est parce que l'organe exécutif prend librement et fréquemment des initiatives au nom de l'Etat qu'il est un organe représentatif et non pas, comme on l'a prétendu trop souvent, un simple « pouvoir commis » ». Par ailleurs, « […] un autre critérium pratique est cependant nécessaire pour distinguer les organes représentatifs politiques des fonctionnaires ou simples agents doués d'autonomie et d'initiative dans leurs fonctions administratives, par exemple, des préfets. Ce critérium doit être tiré de la responsabilité politique », *Ibid,* p. 212-213.

[3275] « Le gouvernement représentatif peut se définir : *un gouvernement dans lequel une ou deux assemblées élues par le peuple représentent celui-ci auprès du pouvoir central et participent au gouvernement, d'abord par le vote des impôts, ensuite par le vote des lois* », *Ibid,* p. 147.

[3276] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 52.

d'organisation », traduisant la conception selon laquelle « une organisation sociale vient à exister quand son idée est implantée dans le milieu social », ce qui pour lui n'est d'ailleurs rien d'autre qu'un « truisme »[3277]. Mais en aucune manière il n'est possible de voir dans la définition qu'offre Hauriou d'un gouvernement représentatif, un glissement « vers l'existentialisme de Voegelin »[3278]. En fait, Kelsen estime que Hauriou ne dénigre pas la représentation élémentaire (ou démocratique) comme le fait Voegelin. Sa théorie de la représentation, écrit Kelsen, ne fait qu'émettre « un appel pour une réforme politique par laquelle la simple représentation élémentaire, c'est-à-dire la forme démocratique de gouvernement, est transformée en un régime capable d'organiser la masse du peuple dans un corps capable d'action »[3279]. Sans entrer dans le détail ici, il semble en fait que Voegelin ait tendance à tirer excessivement la théorie de la représentation de Hauriou vers la sienne en lui prêtant les mêmes traits métaphysico-religieux, et que Kelsen ait quant à lui tendance à minimiser les connexions qu'on peut malgré tout trouver entre leurs deux conceptions.

1223. (4) Dans l'œuvre de John Fortescue (1394-1479) – plus précisément dans *The Governance of England* et *De laudibus legum Anglie* – Voegelin trouve aussi une contribution importante à la théorie de la représentation « existentielle », plus particulièrement dans les termes d'« éruption » et de « proruption », et parle même à leur sujet d'« exploit théorique »[3280]. On peut en effet lire dans la *Nouvelle science du politique* : « Fortescue forgea le terme d'« éruption », terme technique qui désigne l'organisation initiale d'une société, et il forgea également celui de « proruption » pour désigner les progrès dans l'organisation, par exemple la transition de la simple royauté vers un royaume politique »[3281]. Mais pour Kelsen, ces termes n'ont aucune signification technique particulière et n'ont de ce fait absolument aucun intérêt spécifique[3282].

1224. Un autre accomplissement de Fortescue est, selon Voegelin, le transfert du symbole chrétien du corps mystique au royaume, soit l'idée d'un « représentant susceptible de représenter l'existence toute entière de la société, jusque dans sa dimension spirituelle »[3283]. L'interprétation donnée par Voegelin donne ainsi l'impression que Fortescue était un mystique, ce que Kelsen réfute[3284]. D'ailleurs, en citant d'autres passages de cet auteur, Kelsen donne une interprétation très différente, en un sens bien plus compréhensible, et montre que sa pensée est en réalité moins

---

3277 *Idem.*

3278 *Idem.*

3279 *Ibid*, p. 53.

3280 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 83.

3281 *Idem.*

3282 Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 47.

3283 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 84.

3284 Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 48.

originale et complexe que ce que Voegelin semblait percevoir. L'œuvre de Fortescue consistait simplement à montrer que lorsque des hommes s'assemblent, il est nécessaire qu'ils choisissent un gouvernant, tout comme le corps humain doit nécessairement avoir une tête. En réalité, Fortescue ne fait que présenter une analogie entre l'Etat et le corps humain, comme beaucoup l'ont fait avant et après lui. Par exemple, Fortescue compare « l'intention du peuple » au cœur humain afin de prouver le rôle essentiel que joue le peuple dans une monarchie limitée. C'est en fait l'idée toute simple que le roi dérive son pouvoir du peuple, et non d'un « lien sacré avec la communauté », ou d'un « *Logos* immanent »[3285]. Chez Fortescue, le roi représente le peuple, alors même qu'il n'est pas élu, parce qu'il est obligé de le protéger et qu'il ne peut pas changer la loi contre sa volonté. Fortescue ne fait en réalité que décrire le passage d'une monarchie absolue à une monarchie limitée par un parlement. C'est donc au prix d'une distorsion considérable que Voegelin est amené, aux yeux de Kelsen, à voir dans les écrits de cet auteur anglais du XVe siècle une contribution importante dans le domaine de la représentation existentielle.

1225. De façon très semblable, William Anderson avait lui aussi pris le soin dans sa recension, pourtant nettement moins développée que celle de Kelsen, de soulever la question de la pertinence de ce recours à Fortescue pour établir l'essence de la relation entre le représentant et le peuple. L'auteur confesse même rester « froid et plus sceptique que jamais » au sujet de l'interprétation qu'en propose Voegelin. Tenter d'expliquer un mystère par le biais d'analogies lui apparaît en effet fort « obscur » et à l'opposé de ce qu'il entend par « scientifique »[3286].

1226. (5) Concernant les philosophes de l'Antiquité, Kelsen remarque que Voegelin ne retient que les métaphysiciens Platon et Aristote, et oublie d'évoquer les sophistes et les fondateurs de la théorie atomiste, Leucippe et Démocrite[3287]. Il lui reproche donc d'avoir une lecture partielle et lacunaire de la philosophique antique : « il ignore le mouvement intellectuel des sophistes vis-à-vis duquel la philosophie de Platon était une réaction »[3288]. Et pour les philosophes qu'il retient, il n'en donne que des interprétations parcellaires puisqu'il se limite la plupart du temps à leur dimension mystico-religieuse et passe sous silence le reste, notamment leur dimension politique. Au sujet de Platon par exemple, Kelsen remarque que Voegelin ne se réfère pas à son Etat idéal, c'est-à-dire aux trois classes et aux trois niveaux de l'âme, ce qui lui permet d'omettre que celui-ci est autocratique. En fait Voegelin reprend essentiellement à Platon son « principe anthropologique »

3285 *Ibid*, p. 49.

3286 William Anderson, recension de « The New Science of Politics ; An Introduction. By Eric Voegelin (Chicago : The University of Chicago Press, 1952) », *art. cit.*, p. 556-557.

3287 Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 59.

3288 *Ibid*, p. 65.

– la Cité est l'homme écrit en grand[3289] – ; mais aux yeux de Kelsen, ce principe n'est qu'une « formule vide » que Platon utilisait « afin de justifier son postulat selon lequel l'Etat idéal devrait être dirigé par un petit groupe bien connu de philosophes – avec l'aide de l'armée (les guerriers) leur servant d'instrument »[3290]. La lecture de Platon qu'offre Kelsen n'est en réalité pas bien éloignée de celle Popper, comme l'ont très bien compris les voegeliniens. Par exemple, Barry Cooper écrivait à propos de cette réplique qu'« à l'exception possible de Karl Popper, il est difficile de concevoir un autre esprit de premier rang montrant une plus grande incompréhension de Platon [que Kelsen] »[3291].

1227. Kelsen observe également que Voegelin approuve la fonction idéologique de la tragédie grecque à condition que celle-ci soit représentative de la vérité de dieu. C'est donc uniquement en raison de leur tendance à défendre la religion d'Etat en tant qu'instrument politique, que Voegelin concentre son attention sur Eschyle et Sophocle. D'ailleurs, de l'avis de Kelsen, sa *Nouvelle science du politique* poursuit elle-même l'objectif de justifier la fondation religieuse de l'ordre politique et se trouve donc être aussi une « idéologie politique ». En revanche, Euripide, qui avait une « attitude critique vis-à-vis de la religion », et que Kelsen classe parmi les « Lumières grecques », est ignoré de Voegelin au même titre que les sophistes. Kelsen souligne en fait de façon très nette la préférence de Voegelin pour les penseurs « conservateurs » de l'Antiquité grecque[3292].

1228. Au sujet d'Aristote, Voegelin examine l'*Éthique à Nicomaque*, mais ne mentionne pas le point essentiel de cet écrit : la doctrine de la médiété (*mesotès*), c'est-à-dire l'idée que la vertu est un milieu entre deux extrêmes qui sont des vices. Voegelin se contente de faire un bref catalogue de certaines vertus, en particulier, l'amour de la sagesse, l'amour de la justice, le désir pour le beau et le bien. Mais il ne s'agit pour Kelsen que de « généralités insignifiantes » dans la mesure où rien n'est dit sur le contenu de ces vertus[3293]. On comprend simplement que le contenu de ces vertus ne peut être appréhendé selon Voegelin qu'à l'aune d'une science politique en possession de la « vérité ». Kelsen reproche donc à sa *Nouvelle science du politique*, principalement en raison de sa dimension mystique évidente, d'être complètement hermétique à l'égard de tous ceux qui n'ont jamais expérimenté la vérité transcendante. On aurait en effet légitimement pu attendre de Voegelin

---

3289 « Par conséquent, si vous le voulez, nous chercherons d'abord la nature de la justice dans les cités ; ensuite nous l'examinerons dans l'individu, de manière à apercevoir la ressemblance de la grande dans la forme de la petite », *in* Platon, *La République*, *in Œuvres complètes*, *op. cit.*, livre II, 369a, p. 54-55.

3290 Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 59.

3291 Barry Cooper, « Appendix : Voegelin, Kelsen, and The New Science of Politics », *in Beginning the Quest : Law and Politics in the Early Work of Eric Voegelin*, *op. cit.*, p. 225.

3292 Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 64-65.

3293 *Ibid*, p. 60.

qu'il nous en dise davantage au sujet de cette « expérience de la réalité transcendante », plutôt que de se contenter d'un « agglomérat de mots dépourvus de sens »[3294].

1229. (6) Selon Kelsen, Voegelin donne également une interprétation erronée de Hobbes en le rangeant dans la catégorie « fourre-tout » des gnostiques[3295]. Bien que le *Léviathan* (1651) soit l'une des premières tentatives pour établir une théorie politique positive, à une époque où la spéculation métaphysique et la doctrine du droit naturel prédominaient encore, Voegelin pense que son intention était d'instaurer le christianisme comme une *theologia civilis* anglaise. Ce livre trahit en fait aux yeux de Voegelin une « simplification, caractéristique des méfaits gnostiques » dans la mesure où il consiste à dénaturer la *theologia supranaturalis* (le christianisme) en une *theologia civilis*, c'est-à-dire à remplacer l'autorité et la vérité de Dieu par l'autorité et la vérité du souverain[3296]. Mais pour Kelsen, le fait que l'Etat de Hobbes ait le contrôle de tout enseignement y compris religieux, n'a rien à voir avec le gnosticisme ; ce n'est qu'une « tentative rationaliste d'utiliser la religion comme un instrument de la politique »[3297].

1230. Par ailleurs, Kelsen montre que Voegelin donne une mauvaise interprétation de Hobbes en le citant partiellement en ce qui concerne le terme « *everlasting* » (éternel) qui ne doit pas être compris dans un sens religieux (ou gnostique), mais plutôt comme une « hyperbole typique » de l'idée d'un régime politique interne stable[3298]. Lorsque Hobbes parle d'une constitution « éternelle » ou « qui dure à jamais » pour reprendre la traduction de François Tricaud[3299], il ne veut, pour Kelsen, qu'évoquer une constitution pérenne qui s'inscrit dans la durée. Voegelin en revanche comprend par cette expression que Hobbes voulait « abolir les tensions de l'histoire par la diffusion d'une nouvelle vérité » exclusive de toutes les autres, révélant par là-même « [s]es propres intentions gnostiques ». Hobbes chercherait à débarrasser la structure politique des vérités anthropologique et sotériologique, c'est-à-dire de la philosophie et du christianisme, au profit d'une nouvelle vérité qui immanentiserait la transcendance. Or, cela revient pour Voegelin à « abolir les expériences de la transcendance » en remplaçant « l'homme créé par Dieu » par « un homme dépourvu de ces expériences », ce qui est tout à fait caractéristique du monde rêvé par les gnostiques[3300]. Mais pour Kelsen, Voegelin ne fait rien d'autre qu'une grossière mésinterprétation du *Léviathan*. Contrairement à ce que laisse entendre Voegelin, « il n'y a pas la moindre ressemblance entre l'image

---

3294 *Ibid*, p. 61.

3295 *Ibid*, p. 100.

3296 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 217-218.

3297 *Idem*.

3298 Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 101.

3299 Thomas Hobbes, *Léviathan* (1651), introduction, traduction et notes de François Tricaud, Sirey, 1971, Paris, p. 359.

3300 Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 223-224.

réaliste du *Léviathan* de Hobbes et le stade utopique de perfection que l'humanité atteindra dans le royaume à venir selon la prophétie messianique »[3301].

1231. (7) Kelsen conteste aussi le fait de qualifier des auteurs athées, tels que Feuerbach et Marx, de gnostiques. Comment des athées pourraient être mystiques, se demande Kelsen[3302] ? Contrairement à ce qu'affirme Voegelin, Feuerbach et Marx n'ont pas identifié l'homme à Dieu puisque Dieu, pour eux, n'existe pas. Une telle affirmation est fondamentalement fausse, car « si l'homme est supposé ne pas croire en l'existence de Dieu, il ne peut pas devenir conscient qu'il est lui-même Dieu »[3303]. De sorte que, « interpréter la critique religieuse de Marx et Feuerbach comme du gnosticisme mystique […] est, pour le formuler aussi poliment que possible, une grossière mésinterprétation »[3304]. De façon tout à fait cohérente avec ce qu'il écrira par la suite dans *Secular Religion*, Kelsen estime qu'aucune connexion scientifique sérieuse ne peut être établie entre le marxisme et la transcendance (la religion) ou entre le marxisme et l'immanentisation de la transcendance (le gnosticisme). Au mieux, écrit-il dans sa réplique, « Marx peut avoir été inconsciemment influencé par les idées messianiques, [mais] ce n'est cependant rien de plus qu'une analogie superficielle »[3305]. En fait, Kelsen refuse toutes les interprétations théologiques du marxisme et défend explicitement son caractère rationaliste et sa dimension antimétaphysique.

1232. De même, Kelsen s'oppose à l'interprétation que fait Voegelin d'un autre ennemi athée de la religion : Nietzsche. Pour Voegelin, le héros de Nietzsche était un surhomme parce qu'il était capable de produire une expérience mystique d'union avec Dieu. Or pour Kelsen, il était un surhomme au-dessus des hommes ordinaires, précisément pour la raison contraire : parce qu'il était capable de se séparer de Dieu, c'est-à-dire de s'émanciper de la croyance en Dieu, parce que pour lui Dieu n'existait pas. Quand Nietzsche écrit : « Eh bien, si vous en êtes capables, faites donc un pas de plus : faites-vous la grâce de vous aimer vous-mêmes, et alors vous n'aurez plus besoin de votre Dieu, et tout le drame de la chute et de la rédemption ira jusqu'à son dénouement en vous-mêmes ! »[3306] – Kelsen observe que « personne d'autre, à l'exception du fondateur de la nouvelle science du politique, ne peut [y] voir […] quelque chose d'autre que l'expression non ambiguë de l'attitude la plus antireligieuse, antimétaphysique, et en conséquence antimystique et anti-

---

3301 Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 101.

3302 *Ibid*, p. 89.

3303 *Ibid*, p. 90.

3304 *Idem*.

3305 *Ibid*, p. 80.

3306 Friedrich Nietzsche, *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux* (1881), trad. par Eric Blondel, Ole Hansen-Love et Théo Leydenbach, Présentation par Eric Blondel, Flammarion, Paris, 2012, « Proposition », §79. Pour voir où Voegelin cite et analyse ce passage : Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, *op. cit.*, p. 187.

gnostique »[3307]. C'est pourquoi Kelsen estime que si l'émancipation de la croyance en Dieu chez Nietzsche peut bien être appelée de façon poétique « le meurtre de Dieu », elle ne peut certainement pas, même avec une licence poétique, être qualifiée de « meurtre gnostique » comme Voegelin le fait dans le but de maintenir sa tentative impossible d'interpréter l'athéisme comme du gnosticisme[3308].

1233. Enfin, pour Voegelin, Comte est lui aussi un mystique et un gnostique. Selon Kelsen, Voegelin arrive à ce résultat en prenant une métaphore pour une chose réelle. En effet, Comte affirme que ceux qui ont contribué au progrès de l'humanité resteront dans la mémoire des hommes et ne seront pas oubliés ; pour reprendre son expression : « l'humanité compte plus de morts que de vivants ». De cette métaphore, Voegelin déduit que Comte croyait en l'immortalité[3309]. Mais pour Kelsen, « une mésinterprétation aussi arbitraire du positivisme rationaliste de Comte est difficilement possible »[3310]. Là encore, Kelsen défend le caractère rationnel et antimétaphysique du positivisme comtien, et semble ne pas prendre au sérieux ce que certains ont compris comme un virage irrationnel en direction d'une métaphysique positiviste dans l'œuvre d'Auguste Comte.

1234. En fait, Kelsen ne semble pas vouloir reconnaître la dimension irrationnelle qui peut parfois se nicher à l'intérieur de certaines théories rationalistes ou qui se prétendent telles, que ce soit par exemple le matérialisme marxiste ou le positivisme comtien. Beaucoup d'auteurs ont pourtant pu parler de façon assez convaincante d'une eschatologie marxiste, comme Raymond Aron par exemple. Mais Kelsen balaye d'un revers de main les rapports qui ont pu être repérés entre le communisme et la religion chrétienne. De la même façon, Kelsen ne semble pas vouloir tenir compte du tournant religieux d'Auguste Comte, quand bien même certains de ses propres disciples, tels que Littré et Mill, s'étaient désolidarisés de ce qu'ils interprétaient comme le dévoiement d'une œuvre dû à la maladie mentale de son auteur (voir *supra*).

3307 Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 91.

3308 *Idem*.

3309 Voegelin écrit en effet : « le fondateur du positivisme a institutionnalisé une récompense pour ceux qui contribuaient à la civilisation, en assurant dans la mémoire de l'humanité l'immortalité du souvenir de celui qui y avait collaboré et de son action. Une telle immortalité comportait des degrés honorifiques, l'honneur suprême consistant dans l'inscription du meilleur des collaborateurs au calendrier des saints positivistes. Mais qu'arrivera-t-il, dans un tel contexte, aux hommes qui préféreraient suivre Dieu plutôt que le nouvel Auguste Comte ? De tels mécréants, qui n'aspiraient pas à apporter leur contribution sociale en fonction des critères de Comte, étaient tout simplement voués à l'enfer de l'oubli social », *in* Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 188-189.

3310 Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 92.

D. Le « gnosticisme » : un terme arbitraire et incongru

1235. Kelsen souligne que Voegelin reste très vague sur l'emploi du terme « gnosticisme », qu'il n'en donne nulle part une définition claire, et qu'en outre il le déconnecte complètement de sa signification dans l'histoire des religions. Car dans ce domaine, ce terme désigne un mouvement religieux des IIe et IIIe siècles après Jésus-Christ dont les principaux chefs étaient Basilide, Valentin et Marcion, et qui a été remplacé ensuite par le manichéisme. C'est ce que l'on appelle le « gnosticisme historique ». Sa caractéristique principale est une tendance forte vers le mysticisme, qui se manifeste par la conviction de ses initiés de posséder un secret et un savoir strictement ésotérique (gnose) fondée sur une révélation mystérieuse dérivée de Jésus lui-même[3311]. Kelsen explique ensuite que, si le gnosticisme historique a été remplacé par le manichéisme, c'est parce qu'il était fondamentalement dualiste, dans la mesure où il se référait à l'opposition entre deux royaumes du bien et du mal, de la lumière et de l'obscurité, du monde spirituel et du monde matériel, et par la tendance à identifier le monde matériel avec le royaume du mal. Ainsi, le but de ce mouvement était justement le contraire de celui que Voegelin attribue à ce qu'il appelle le « gnosticisme », car il ne divinisait pas, mais au contraire dédivinisait la sphère matérielle de la vie humaine[3312]. Voegelin fait donc un contresens complet au sujet de la notion de gnosticisme. Comment alors expliquer l'emploi de ce terme si déconnecté de son sens originel ? Hans Aufricht considère que le recours par Voegelin au concept de « gnosticisme » comme « clé de la modernité » s'explique probablement par l'intérêt renouvelé que connaissait ce terme auprès des philosophes existentialistes de son temps[3313]. Il est vrai que Voegelin n'est pas le seul à avoir focalisé son attention au milieu du XXe siècle sur les courants gnostiques du passé et leurs prétendues filiations au sein de la modernité. L'emploi de ce terme par Voegelin, dans l'intention de condamner la modernité, s'inscrit en réalité dans une littérature typique de son temps, aux côtés notamment de Hans Jonas, Henri de Lubac et Jacques Maritain.

1236. Ce terme est davantage utilisé par Voegelin comme une « invective » que comme un terme scientifique précis[3314]. Par « gnosticisme », il entend avant tout attaquer de façon radicale la modernité dans son ensemble ainsi que « toutes les tentatives de gouverner par la raison humaine » en rassemblant dans son « filet de criminels des personnes aussi différentes que Hegel, Comte, Hitler, les positivistes, les puritains et tous les libéraux occidentaux »[3315]. Kelsen souligne par ailleurs à quel point ce terme est inutile à la science politique dans la mesure où il ne permet pas de

---

3311 *Ibid*, p. 76.

3312 *Ibid*, p. 77.

3313 Hans Aufricht, « A Restatement of Political Theory : A Note on Eric Voegelin's « The New Science of Politics » », *art. cit.*, p. 461.

3314 Eckhart Arnold, « Nachwort », *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 131.

3315 William Anderson, recension de « The New Science of Politics ; An Introduction. By Eric Voegelin (Chicago : The University of Chicago Press, 1952) », *art. cit.*, p. 567.

distinguer les attitudes démocratiques des attitudes totalitaires. Dans la lignée interprétative de Kelsen, Eckhart Arnold voyait ainsi dans les derniers passages de la *Nouvelle science du politique* « une déclaration de banqueroute intellectuelle de son inventeur »[3316].

1237. Partant de cette mésinterprétation, Voegelin se trompe lorsqu'il voit en la personne de Joachim de Flore, moine franciscain du XIIe siècle, le premier gnostique qui aurait exprimé la redivinisation de la société. Kelsen fait en outre remarquer que Voegelin ne donne aucune citation littérale de Joachim de Flore, qu'il se contente de faire référence à certaines monographies sur cet auteur. Il trouve par ailleurs totalement farfelu de voir dans la prédiction du troisième âge que Joachim de Flore prédisait pour 1260, date à partir de laquelle le monde entier devait se transformer en vaste monastère, le commencement de la modernité. « Dans son eschatologie trinitaire, [écrit Voegelin], Joachim a créé l'ensemble des symboles qui gouverne l'auto-interprétation de la société politique moderne jusqu'à nos jours. Mais pourquoi Voegelin qualifie la théologie de l'histoire de Joachim de « gnosticisme » ? Le lecteur ne trouvera pas de réponse directe et explicite à cette question »[3317]. Kelsen émet l'hypothèse que si Voegelin qualifie la spéculation joachimite de « gnose », c'est parce qu'il conçoit le cours de l'histoire comme intelligible et ayant du sens ; mais il fait remarquer immédiatement que le point de vue selon lequel l'histoire a un sens a été défendu par beaucoup de penseurs rationalistes positivistes qui étaient loin de diviniser l'histoire, au contraire même, qui cherchaient à la dédiviniser, comme c'était notamment le cas de Marx et de Comte[3318]. Kelsen s'oppose aussi à l'idée selon laquelle la périodisation de l'histoire en ancienne, médiévale et moderne trouverait sa source dans les trois âges de Joachim, comme le soutenait également Jacob Taubes dans sa thèse de doctorat intitulée *Abendländische Eschatologie* (1947). Pour lui, cela est aussi justifié que de reconnaître la trinité mystique dans la distinction entre l'enfance, l'âge adulte et la vieillesse[3319]. En fait, « Voegelin voit la trinité de Joachim partout où il trouve une partition en trois périodes » : chez Turgot, Comte, Hegel, Marx, etc.[3320] Voegelin n'hésite pas non plus à interpréter le national-socialisme comme une manifestation du gnosticisme, en particulier en raison de sa prédiction d'un empire de 1000 ans. Mais en réalité, nous dit Kelsen, cela n'a absolument rien à voir avec Joachim. « La prophétie millénariste d'Hitler est une plaisanterie tragi-comique, un slogan politique que même les idéologues nazis ne prenaient pas au sérieux »[3321]. Kelsen continue à déconstruire l'analyse de Voegelin en montrant que le symbole politique du

[3316] Eckhart Arnold, « Nachwort », *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 131.

[3317] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 77-78.

[3318] *Ibid*, p. 78.

[3319] *Ibid*, p. 79.

[3320] *Idem*.

[3321] *Ibid*, p. 81.

« *Dritte Reich* » ne provient pas d'une spéculation philosophique, mais a été emprunté au livre de Moeller Van den Bruck portant le même titre[3322].

1238. Pour Kelsen, ce que décrit Voegelin par le terme de gnosticisme est en fait du pur mysticisme. Il ne comprend donc pas comment il peut en faire une catégorie de la science sociale, « car l'auto-divinisation de l'homme par son union avec Dieu est une expérience extrêmement individuelle qui n'a pas d'implication sociale. Le mystique est asocial, dans la mesure où son union avec Dieu l'isole des autres »[3323]. Kelsen refuse donc de percevoir le gnosticisme au sens de Voegelin comme une sorte de clé universelle permettant d'expliquer toute l'histoire occidentale depuis Joachim de Flore. Au contraire, pour lui il s'agit d'une « coquille vide », d'une « catégorie fourre-tout » qui s'applique à beaucoup de choses et qui n'explique rien : « Si les contrastes les plus radicaux, tels que celui entre les Etats libéraux-démocratiques des Etats-Unis, de Grande-Bretagne et de France d'un côté, et les Etats autocratiques, totalitaires, nazi et soviétique de l'autre, peuvent être compris sous le concept unique de gnosticisme, alors celui-ci est une coquille vide » [3324]. Et dans ce mauvais usage terminologique, Kelsen perçoit la tendance à obscurcir la différence entre des régimes antagonistes, notamment entre les régimes démocratiques et autocratiques.

[3322] *Ibid*, p. 82.

[3323] *Ibid*, p. 89.

[3324] *Ibid*, p. 105.

*

* *

1239. On pouvait difficilement imaginer deux théories politiques plus antagonistes l'une de l'autre. Kelsen soutient une théorie juridique de l'Etat et prend la défense d'une forme particulière de gouvernement, la démocratie, en s'appuyant sur le relativisme des valeurs. La théorie politique de Voegelin est en revanche caractérisée par son antijuridisme, son absolutisme des valeurs et son penchant pour l'autoritarisme politique. En un sens, Voegelin offre aux yeux de Kelsen une confirmation parfaite de la correspondance qu'il avait établie entre la conception absolutiste et métaphysico-religieuse du monde d'un côté, et l'attirance pour les régimes autocratiques de l'autre. C'est clairement là que se trouve le cœur de la critique kelsénienne dans sa réplique à la *Nouvelle science du politique*. Finalement, c'est l'attirance de Voegelin vers la région nébuleuse du mysticisme et son orientation théologique que Kelsen récuse complètement. Et c'est peut-être la différence entre l'agnosticisme, et même le refus de tout ingérence religieuse chez Kelsen, et la pensée théologico-politique de Voegelin, qui est la source principale de leur désaccord politique.

Chapitre 2. Kelsen, Voegelin et la démocratie

1240. Kelsen a défendu la démocratie formelle ou procédurale, c'est-à-dire qu'il n'a pas tenu compte de son contenu pour la définir et, pour lui, il est impossible de défendre la démocratie par des moyens non-démocratiques. Dans un tel cadre théorique, il a plaidé en faveur de la démocratie parlementaire et de certaines règles procédurales en vue d'assurer la pérennité du système représentatif et la maximisation de la liberté politique des individus (I). C'est tout le contraire pour Voegelin qui a rejeté cette définition procédurale, vide de contenu. C'est même elle qui est à ses yeux responsable des totalitarismes. Voegelin a soutenu le régime autoritaire et le coup d'Etat de Dollfuss lorsque la démocratie procédurale autrichienne était menacée par le nazisme. Mais ce recours à l'autoritarisme n'est pas seulement circonstanciel. Il n'est pas non plus l'expression d'un pragmatisme démocratique qui aurait fait défaut à Kelsen. Nous nous opposerons donc à la légende qui entoure son livre sur l'*Etat autoritaire* (1936) selon laquelle Voegelin cherchait à sauver la démocratie par des moyens non-démocratiques. D'autant plus que cette légende, créée *a posteriori* par Voegelin aux Etats-Unis et diffusée ensuite dans la littérature secondaire par ses disciples, est encore aujourd'hui dominante (II). En réalité, Voegelin propose une conception politique hostile à la démocratie, diffuse tout au long de sa carrière, et camouflée en une théologie politique après la seconde guerre mondiale. La controverse politique entre Kelsen et Voegelin oppose donc clairement (et sans grande originalité) deux idéologies habituellement adverses. Kelsen est proche de l'idéologie social-démocrate autrichienne de l'entre-deux-guerres à laquelle il n'a jamais dérogé, y compris dans sa lutte contre le marxisme durant sa période américaine. Voegelin est proche quant à lui de l'idéologie conservatrice et religieuse, ce qui explique le succès qu'il a rencontré dans les cercles de théoconservateurs américains (III).

I. Kelsen : défenseur de la démocratie formelle

1241. Kelsen est mondialement connu en tant que théoricien du droit, même s'il l'est de toute évidence davantage en Europe qu'aux Etats-Unis. Nous montrerons ultérieurement la désaffection dont fait encore l'objet la théorie kelsénienne du droit dans le monde universitaire américain. En revanche, même en Europe, sa théorie de la démocratie a moins retenu l'attention. Il est pourtant l'auteur d'une théorie de la démocratie pratiquement complète, encore aujourd'hui d'une grande actualité et caractérisée par une remarquable rigueur théorique. Oliver Lepsius observe une évolution dans la théorie kelsénienne de la démocratie qui se scinderait en deux périodes. Dans l'Europe des années 1920, Kelsen donne à la démocratie sa *fondation théorique*, et dans les années 1950, aux Etats-Unis, cette fondation théorique n'étant plus nécessaire, Kelsen opère *une critique des idéologies* en s'opposant aux croyances selon lesquelles la démocratie serait intrinsèquement liée à un certain comportement économique, religieux ou philosophique[3325].

1242. Il est vrai que, dans son article *Foundations of Democracy* (1955), Kelsen passe moins de temps à présenter les fondements théoriques de la démocratie qu'à attaquer les conceptions de ses adversaires. Dès les premières pages, il s'oppose à la « doctrine soviétique de la démocratie » et à « une nouvelle doctrine de la représentation » qui n'est autre que celle de Voegelin[3326]. Il rejette aussi « la théologie de la justice d'Emil Brunner » ou encore « la conception de Reinhold Niebuhr » selon laquelle la religion est le fondement nécessaire de la démocratie[3327]. L'évolution repérée par Lepsius peut néanmoins être tempérée car, en réalité, la théorie de la démocratie de Kelsen a toujours été, dès ses origines, consubstantiellement liée à sa dimension critique. De façon très kantienne, sa théorie juridique et politique est de façon intrinsèque une critique des idéologies. En un sens, Kelsen *fonde* sa théorie du droit et sa théorie politique dans sa *critique* des théories juridiques et politiques précédentes. C'est ainsi que, dès la première édition en 1920 de *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Kelsen présente les fondements de la démocratie formelle par opposition à la version qu'en proposaient les bolchéviques[3328]. Dans la seconde édition de 1929, la dimension « critique » reste tout aussi importante et même s'élargit[3329]. Sa défense de la démocratie parlementaire vient en effet répondre à ses adversaires, nombreux à cette époque, de part et d'autre de l'échiquier politique.

3325 Oliver Lepsius, « Kelsen, théoricien de la démocratie », *in Hans Kelsen, Forme du droit et politique de l'autonomie*, *op. cit.*, p. 138.

3326 Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *in Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, p. 256-258 et p. 258-269.

3327 *Ibid*, p. 312-315, p. 327-331.

3328 Hans Kelsen, « Vom Wesen und Wert der Demokratie » (1920), *Ibid*, p. 1-33.

3329 Eerik Lagerspetz, « Hans Kelsen's Defense of Democracy », *in Lisäisyys & suunnistautuminen. Juhlakirja Jussi Kotkavirralle*, Arto Laitinen, Jussi Saarinen, Heikki Ikäheimo, Pessi Lyyra & Petteri Niemi (TOIM.), SoPhi, Jyväskylän yliopisto ja kirjoittajat, 2014, p. 461.

1243. Comme nous l'avons vu, certains ont cru voir une contradiction interne dans l'œuvre de Kelsen entre sa théorie du droit et sa théorie politique, car d'un côté, sa théorie du droit se veut axiologiquement neutre (objective), et de l'autre, sa théorie politique prend parti pour un type particulier de régime en défendant ouvertement la démocratie. Mais sa théorie de la démocratie est en réalité intimement connectée à sa théorie pure du droit. La caractéristique principale entre le pan juridique et le pan politique de son œuvre se situe dans « son refus de céder à toutes les mythologies qui dénaturent l'examen des sphères juridique et politique », de sorte que « son positivisme juridique et ses réflexions sur le phénomène démocratique se font écho et dessinent une doctrine cohérente marquée en profondeur par le relativisme »[3330]. La neutralité de la théorie pure du droit qui se caractérise par son rejet du droit naturel, se trouve donc proche du *scepticisme* ou du *relativisme* que présuppose, selon Kelsen, la démocratie. Car pour lui, les normes juridiques ne peuvent être appréciées qu'en termes de légalité et non en termes de valeurs absolues, et de la même manière, des valeurs intangibles ne peuvent être associées à la théorie démocratique. Cela revient à dire que Kelsen ne définit pas substantiellement mais formellement la démocratie. Sa théorie du droit comme sa théorie de la démocratie est « formaliste » ou « procédurale » ; elle ne s'intéresse pas au contenu mais à la procédure pour y parvenir. Comme il le dit lui-même, « la démocratie est une « forme » de gouvernement »[3331]. Sandrine Baume commente ce point en affirmant que « ce qui garantit le caractère démocratique de la décision réside dans la procédure qui la précède et la permet. C'est par ce raisonnement que s'établit, chez lui, une relation entre relativisme et démocratie procédurale ou formelle »[3332].

1244. Nous avons vu également dans le chapitre précédent que le fait de croire ou de ne pas croire à l'existence de vérités et de valeurs absolues permet à Kelsen de tracer une ligne de démarcation entre deux conceptions radicalement différentes : la conception métaphysique-absolutiste et la conception empiriste-relativiste du monde qui correspond selon lui à l'antithèse démocratie-autocratie[3333]. De cette opposition des philosophies des valeurs, Kelsen tire donc une opposition des attitudes politiques fondamentales[3334]. Cette adéquation entre les attitudes politiques et l'appartenance à telle ou telle philosophie des valeurs, Kelsen l'observe dans la philosophie de l'Antiquité où tous les métaphysiciens célèbres se prononcèrent en faveur de l'autocratie (comme Héraclite et Platon), tandis que les sophistes allièrent à leur empirisme et à leur relativisme

---

3330 Sandrine Baume, *Kelsen, plaider la démocratie*, *op. cit.*, p. 10.

3331 Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.*, p. 254.

3332 Sandrine Baume, *Kelsen, plaider la démocratie*, *op. cit.*, p. 36.

3333 « La croyance à l'existence de vérités et de valeurs absolues pose les bases d'une conception métaphysique et en particulier mystico-religieuse du monde. La négation de ce principe, l'opinion que la connaissance humaine ne peut atteindre qu'à des vérités et des valeurs relatives, et que par suite toute vérité et toute valeur – de même que l'individu qui les trouve – doit être prête en tout temps à s'effacer devant d'autres, conduit à la conception du monde du criticisme et du positivisme », *in* Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 110.

3334 « Il existe une certaine connexion entre la conception métaphysico-absolutiste du monde et une attitude favorable à l'autocratie d'une part, entre une attitude favorable à la démocratie et la conception critique-relativiste du monde de l'autre », *Ibid*, p. 111.

philosophiques la lutte pour la démocratie[3335]. C'est aussi dans ce cadre qu'il présentait Jésus Christ comme le symbole de l'absolutisme des valeurs et Pilate comme le représentant de la pensée sceptique, relativiste et démocratique[3336]. Il y a pour Kelsen une solidarité de fait entre des positions philosophiques et des orientations politiques. C'est une des caractéristiques majeures que l'on retrouve tout au long de la théorie politique de Kelsen : la classification binaire des formes de gouvernement entre l'autocratie qu'il condamne et la démocratie qu'il défend (voir *supra*).

1245. La théorie de la démocratie de Kelsen a comme particularité de s'inscrire dans la tradition rousseauiste et en même temps de s'en écarter. Il n'entend pas en effet se cantonner à l'idéal démocratique proposé par l'auteur du *Contrat social* (1762). Comme l'explique très bien Eerik Lagerspetz, « son but est de formuler une alternative normative réaliste à l'idéal démocratique dérivé de Rousseau »[3337]. En un sens, la théorie kelsénienne de la démocratie consiste à nettoyer la théorie de Rousseau de ses scories idéologiques (telle que la volonté générale) en l'adaptant aux exigences de la réalité. C'est ainsi que, suivant Renaud Baumert, on peut dire qu'« avec Kelsen, en quelque sorte, les « Lumières » brillent plus fort »[3338] (A). Face à l'idéalisme de Rousseau associé à la démocratie directe, Kelsen conçoit la démocratie parlementaire comme une réalité indépassable qu'il faut défendre face à ses adversaires de droite et de gauche. Pour s'assurer que la démocratie représentative soit le plus proche possible de l'idéal de la démocratie directe, tout en sachant que cet idéal ne pourra jamais être atteint, Kelsen encourage plusieurs réformes procédurales dans le but d'assurer le compromis entre la majorité et la minorité au sein du parlement (le vote à la majorité absolue, le suffrage proportionnel, la garantie constitutionnelle des partis politiques, l'existence d'une Cour constitutionnelle, etc.) C'est *in fine* grâce à ces garanties procédurales que la liberté politique des individus peut être maximisée à l'intérieur des bornes de la démocratie représentative (B).

3335 *Idem*.

3336 *Ibid*, p. 115.

3337 Eerik Lagerspetz, « Hans Kelsen's Defense of Democracy », *art. cit.*, p. 461.

3338 Renaud Baumert, « Kelsen, lecteur critique de Rousseau : de la volonté générale à la volonté collective », *in Jus Politicum,* n°10, 2014, p. 11.

A. Réalisme et désidéalisation de la démocratie chez Kelsen

1246. Kelsen s'est très visiblement inspiré de Rousseau qui est à ses yeux le « théoricien le plus considérable de la démocratie »[3339]. Il a notamment pris comme point de départ la définition rousseauiste de la liberté. Mais son objectif a aussi été de dépasser sa théorie de la démocratie en lui donnant un tournant réaliste, ce qui l'a conduit à repérer chez lui des contradictions et à abandonner son schéma contractualiste. La théorie kelsénienne de la démocratie peut en ce sens être interprétée comme un prolongement désidéalisé de la théorie rousseauiste de la démocratie. La conception kelsénienne se trouve dès lors à la fois influencée par celle de Rousseau (1) et en rébellion contre elle (2).

1°) La liberté politique « à la racine de l'idée démocratique »[3340] : l'influence de Rousseau

1247. Pour Kelsen, la démocratie est caractérisée par le principe d'autonomie ou de liberté car les hommes se soumettent à leur propre volonté et sont en ce sens autonomes ou libres : « la volonté exprimée par l'ordre juridique est identique à la volonté des sujets » ; tandis que l'autocratie est caractérisée par le principe d'hétéronomie dans la mesure où sous un tel régime politique les hommes sont soumis à une volonté extérieure ou étrangère : « ils demeurent exclus de la création normative, l'harmonie entre l'ordre et leur volonté n'est plus assurée »[3341].

1248. Cette définition de la démocratie au moyen du principe d'autonomie est étroitement liée à celle qu'on trouve dans le *Contrat social* (1762). Rousseau souhaitait en effet « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »[3342]. Ce n'est pas autrement que Kelsen définit la démocratie lorsqu'il pose le principe de l'identité entre les gouvernés et les gouvernants ou de l'auto-détermination politique. La démocratie est un régime dans lequel les gouvernés sont libres car ils sont identiques aux gouvernants – c'est à eux-mêmes qu'ils obéissent et non à une volonté étrangère.

1249. Toutefois, comme cette opposition peut sembler un peu caricaturale, Kelsen la nuance en montrant que ces deux caractéristiques (autonomie et hétéronomie) sont des types idéaux au sens de Max Weber, que dans la réalité de chaque Etat concret se mêlent des éléments relevant des

---

[3339] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature sa valeur* (1929), op. cit., p. 4.
[3340] *Ibid*, p. 1.
[3341] Sandrine Baume, *Kelsen, plaider la démocratie*, *op. cit.*, p. 43.
[3342] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), livre 1, chapitre 6 « Du pacte social », Seuil, Paris, 1977, p. 183.

deux et qu'« une multitude de degrés intermédiaires séparent ces deux extrêmes »[3343]. Un Etat démocratique contient forcément des éléments d'hétéronomie dans la mesure où l'Etat est un ordre juridique dont les normes lient les individus même s'ils n'y ont pas consenti[3344]. Ce principe d'autonomie, appelé aussi « principe d'auto-détermination » ou « liberté politique » est donc un idéal dont il faut se rapprocher au maximum si l'on veut tendre vers la démocratie, mais qui ne pourra jamais être atteint car la liberté au sein d'un Etat ne peut être une liberté sans contraintes, c'est-à-dire nier l'existence de l'ordre social qui est nécessairement contraignant[3345]. « Mais si nous devons être commandés, [écrit Kelsen], du moins ne voulons-nous l'être que par nous-mêmes »[3346], ajoute-t-il suivant une phraséologie rousseauiste transparente. Nonobstant le fait que sa vision est clairement « imprégnée de rousseauisme »[3347], on voit ici que Kelsen entend aussi apporter une dose de réalisme à l'idéalisme démocratique rousseauiste en faisant « l'économie du pacte fondateur »[3348]. Contrairement à l'idéal démocratique du contrat social, Kelsen ne nie pas l'existence d'un rapport de domination des gouvernants sur les gouvernés qui lui semble inévitable dans le fonctionnement réel de la démocratie.

1250. Kelsen fait de la *liberté politique* (ou du principe d'autonomie) le « fondement ultime de la démocratie »[3349], qui trouve sa place à côté de l'*égalité politique* dans la mesure où il ne s'agit pas d'assurer la liberté à tels ou tels individus en particulier parce qu'on leur reconnaitrait une valeur supérieure, mais à celle du plus grand nombre possible d'individus. À leur propos (liberté et égalité), Kelsen parle de « deux instincts fondamentaux de l'être social » qui tendent impérieusement à leur satisfaction. En ce sens, on peut remarquer qu'il prend parti en faveur de la démocratie en se fondant sur ce que l'on pourrait considérer être des présupposés naturalistes : la liberté représente « la nature elle-même qui […] se rebelle contre la société » et l'égalité « le sentiment inné que l'individu a de sa propre valeur [s'exprimant] […] dans la négation de toute supériorité de valeur d'autrui »[3350]. Kelsen se prononce donc sur ce qu'est la nature humaine, mais le fait uniquement de manière *négative*, car il s'agit de deux revendications négatives, de deux négations de la société.

1251. Sur ce point aussi, à la suite notamment de Carlos Miguel Herrera[3351], on peut noter l'influence de Rousseau sur Kelsen. Une grande proximité transparait en effet entre l'« idée primitive de la liberté » de Kelsen et l'« état de nature » de Rousseau. Comme lui, Kelsen estime

---

3343 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 333.

3344 Olivier Jouanjan, « Présentation, Formalisme juridique, dynamique du droit et théorie de la démocratie : la problématique de Hans Kelsen », *in Hans Kelsen, Forme du droit et politique de l'autonomie*, *op. cit.*, p. 41.

3345 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 334.

3346 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 2.

3347 Oliver Lepsius, « Kelsen, théoricien de la démocratie », *art. cit.*, p. 137.

3348 Renaud Baumert, « Kelsen, lecteur critique de Rousseau », *art. cit.*, p. 2.

3349 Sandrine Baume, *Kelsen, plaider la démocratie*, *op. cit.*, p. 48.

3350 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 1.

3351 Carlos Miguel Herrera, *la philosophie du droit de Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 88.

que la liberté de l'homme à l'état de nature ne permet pas à la société de se constituer en raison d'une forme de « carence sociale » qui consiste pour chaque individu à refuser de se plier à une volonté externe. Les deux auteurs partagent en fait « l'hypothèse d'une forme de vie primitive, prénormative et antépolitique »[3352]. L'idée primitive de la liberté implique l'absence totale de contrainte. Chaque homme n'obéit qu'à lui-même et ne commande personne d'autre que lui-même. L'idée primitive de liberté est donc, dans son essence même, profondément antisociale et antipolitique. Elle ne saurait ainsi se réaliser que « dans une anarchie égalitaire où seule l'unanimité pourrait justifier une hypothétique décision collective »[3353], rendant ainsi hautement improbable la constitution d'un ordre social.

1252. Bref, comme pour Kelsen la liberté naturelle ou primitive empêche la formation de la société[3354], une transformation de l'idée de liberté a dû nécessairement se produire pour qu'un ordre social et politique soit constitué. Rousseau explique quant à lui que, pour ne pas périr à l'état primitif, l'être humain a dû changer sa manière d'être en unissant ses forces avec les autres[3355]. On est alors passé de l'état de nature à l'état civil, de l'idée primitive de liberté individuelle à l'idée moderne de liberté collective. Si la liberté naturelle ou primitive est antisociale, qu'« elle dresse l'individu contre la société »[3356], la liberté civile ou politique a l'avantage d'être compatible avec la vie en société. Rousseau décrivait de la manière suivante le passage de la liberté naturelle à la liberté civile : « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme »[3357].

1253. Kelsen refuse le schéma contractualiste, mais il reprend à son compte la dualité de Rousseau entre la « liberté naturelle » et la « liberté civile ». En un sens, Rousseau est pour lui l'inventeur de « la formule moderne de la démocratie »[3358]. Toutefois, s'il reprend sa dualité entre les deux formes « naturelle » et « civile » de liberté, il ne les décrit plus comme des « états » plus ou

---

3352 Renaud Baumert, « Kelsen, lecteur critique de Rousseau », *art. cit.*, p. 2.
3353 Renaud Baumert, *La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique, op. cit.*, p. 417.
3354 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 3.
3355 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), livre 1, chapitre 6 « Du pacte social », *op. cit.*, p. 182.
3356 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 4.
3357 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), *op. cit.*, livre 1er, chapitre 8, p. 187-188.
3358 Renaud Baumert, « Kelsen, lecteur critique de Rousseau », *art. cit.*, p. 4.

moins hypothétiques (états naturel et civil), mais comme des interprétations plus ou moins proches de la même idée de liberté. Le passage de l'état naturel à l'état civil est ainsi appréhendé comme la transformation d'une idée spontanée et naturelle en une idée normative et sociale de la liberté. Sous l'état de nature, une confusion totale entre l'être et le devoir-être dominait, la seule loi de l'homme naturel était celle de ses impulsions. « La liberté primitive ne pouvait donc pas engendrer d'elle-même un ordre social et politique ; elle relevait du *Sein* et non du *Sollen* »[3359]. Il a fallu que l'instinct de liberté des hommes se métamorphose en une idée politique pour que l'ordre social puisse se constituer. Comme le note Renaud Baumert, le passage entre la liberté naturelle et la liberté civile chez Rousseau correspond pour Kelsen « en termes néo-kantiens »[3360] au passage de l'être au devoir-être. L'interprétation que l'homme se fait de la société n'est plus calquée sur son interprétation de la nature. L'idée de liberté politique est donc un acquis social qui représente un progrès de la raison en comparaison à l'idée primitive de liberté naturelle.

1254. Toutefois, s'ils se rejoignent sur l'interprétation de la liberté primitive et sur le caractère émancipateur de sa métamorphose en liberté politique, ils s'opposent sur le sens qu'il faut donner à cette dernière. Pour Kelsen, cette transformation induit inévitablement une diminution du degré de liberté qui, en quelque sorte, est le tribut qu'exige nécessairement tout ordre social[3361]. En revanche, avec son concept de « volonté générale », Rousseau cherche à conserver le même degré d'idéalité dans l'état civil que dans l'état de nature. C'est ce que Kelsen lui reproche. Rousseau n'aurait pas dû appréhender la démocratie comme un « Etat idéal » car ce n'est « pas une position objective du problème. Pour dégager l'essence de la démocratie, il ne faut pas partir de l'idée qu'elle est la meilleure forme de régime »[3362]. Il aurait dû au contraire partir de la réalité politique et prendre en compte les inévitables imperfections de la démocratie réelle par rapport au modèle idéal. Selon Kelsen, c'est la seule voie à suivre si l'on veut obtenir dans le fonctionnement réel de la démocratie la meilleure approximation possible de l'idéal de liberté.

3359 *Ibid*, p. 3.
3360 *Idem*.
3361 *Ibid*, p. 9.
3362 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, note 1, p. 4.

2°) La métamorphose de l'idée de liberté : la révolte contre Rousseau

1255. En abandonnant la procédure unanimiste une fois le contrat conclu au profit de la procédure majoritaire[3363], Rousseau estime que la liberté civile succède à la liberté naturelle et prend la forme de la « volonté générale ». À ses yeux, cette « volonté générale » n'implique en rien une altération de l'idéal de liberté qu'on trouve à l'état de nature. Rousseau en parle de la manière suivante : « la volonté constante de tous les membres de l'Etat est la volonté générale : c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres. Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur : chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, ce ne prouve autre chose que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas »[3364]. De sorte que découle de la construction rousseauiste l'idée que « la volonté générale peut être à la fois contraire à la volonté d'un citoyen, tout en étant l'expression d'une volonté dont il participe et qui, de ce fait, est aussi réputée être sienne »[3365]. Rousseau l'affirme d'ailleurs explicitement : « en effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen »[3366].

1256. Pour Kelsen, il s'agit d'une contradiction insoutenable. Ce recours à la volonté générale constitue en fait une « hypostase » exprimant le refus de Rousseau de concevoir l'ordre social comme emportant nécessairement une diminution de la liberté primitive (étant donné que l'ordre social suppose nécessairement de tempérer la liberté des hommes). Rousseau refuse d'admettre la part inhérente d'hétéronomie dans le fonctionnement réel de la démocratie. Il reste figé sur l'idéal de liberté à l'état de nature et, d'une certaine manière, semble chercher à dissimuler la part d'hétéronomie qu'implique nécessairement le remplacement de la règle de l'unanimité par celle de la majorité. Bref, c'est en voulant « sauver l'illusion de la liberté absolue, c'est-à-dire de la liberté naturelle »[3367], qu'il en est arrivé à tenir des propos aussi contradictoires que l'homme veut à la fois x (sa volonté individuelle) et non-x (la volonté générale).

1257. En outre, selon Rousseau, la volonté générale est exprimée par le vote qui prend la forme d'une *opération de connaissance*, c'est-à-dire d'une décision « juste » ou « vraie ». « La volonté est toujours droite », écrit Rousseau, elle « tend toujours à l'utilité publique »[3368]. La volonté générale

---

[3363] « Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres : c'est une suite du contrat lui-même », *in* Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), *op. cit.*, livre 4, chapitre 2, p. 278.
[3364] *Ibid*, p. 278-279.
[3365] Renaud Baumert, « Kelsen, lecteur critique de Rousseau », *art. cit.*, p. 7.
[3366] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), *op. cit.*, livre 1er, chapitre 7, p. 186.
[3367] Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.*, p. 282.
[3368] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), *op. cit.*, livre 2, chapitre 3, p. 195.

œuvre donc pour le « bien commun ». Comme l'écrit Eerik Lagerspetz, « pour Rousseau, la tâche des électeurs est de trouver le contenu de la volonté générale qui, distincte de la somme mécaniquement comptée des volontés individuelles, est toujours dirigée vers le bien commun de la communauté politique »[3369]. Or, pour Kelsen, étant donné sa posture relativiste, le vote ne peut être qu'une *opération de volonté* qui résulte d'un compromis entre plusieurs intérêts opposés, car « aucun standard universellement admissible de la justesse ou de la vérité axiologique »[3370] n'est atteignable. Par voie de conséquence, les décisions qui ont été adoptées et les normes qui en résultent sont nécessairement faillibles et peuvent à tout moment être récusées. C'est ici le résultat de son relativisme des valeurs : « *What is right today may be wrong tomorrow* »[3371]. Kelsen s'oppose donc à la conception rousseauiste de la « volonté générale » et à la façon « mystérieuse »[3372] par laquelle elle est censée être obtenue. Rousseau estime en effet que même si « les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale »[3373].

1258. Enfin, Kelsen semble percevoir dans le concept de « volonté générale » un certain penchant pour l'autoritarisme politique ; tout particulièrement lorsque Rousseau affirme « que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre »[3374]. En un sens, cette dimension autoritaire découle logiquement pour Kelsen de la conception rousseauiste de la « volonté générale ». Comme cette dernière est censée dire le « vrai » et le « juste » et réaliser le « bien commun », elle a nécessairement une valeur absolue qui ne tolère aucune contradiction. Si je pense que x est la meilleure chose à faire, mais que la majorité a voté non-x, je suis forcément dans l'erreur et je n'ai pas d'autre choix que de changer mon opinion au sujet de x. Or, pour Kelsen, le « bien commun » n'est pas un objet de connaissance. Aucun jugement objectif ne peut être émis à son sujet. Les jugements que les hommes peuvent avoir n'expriment que des opinions subjectives, des préférences personnelles et des intérêts particuliers. On retrouve ici sa double correspondance entre d'un côté l'absolutisme et l'autoritarisme, et de l'autre le relativisme et la démocratie. Kelsen insiste par ailleurs sur une note de bas de page dans laquelle Rousseau écrit qu'« à Gênes, on lit au devant des prisons et sur les fers des galériens ce mot *Libertas*. Cette application de la devise est belle et juste »[3375]. Voilà comment Rousseau illustre la manière dont les hommes peuvent être forcés à être libres. De toute évidence,

---

[3369] Eerik Lagerspetz, « Kelsen on Democracy and Majority Decision », *in Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, Volume 103, n°2, 2017, p. 160.

[3370] Renaud Baumert, « Kelsen, lecteur critique de Rousseau », *art. cit.*, p. 7.

[3371] « Ce qui est vrai aujourd'hui peut être faux demain », *in* Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics » (1948), *in What is Justice ?*, *op. cit.*, p. 207.

[3372] Sur l'aspect mystérieux du concept de « volonté générale », voir par exemple : Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.*, p. 279.

[3373] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), *op. cit.*, livre 2, chapitre 3, p. 196.

[3374] *Ibid*, livre 1er, chapitre 7, p. 187.

[3375] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), ed. Beaulavon, Société Nouvelle de Librairie et d'Edition, Paris, 1903, livre 1er, chapitre 7, note 2. Cité par Kelsen *in* « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.,* p. 280.

Kelsen suspecte la présence d'un « autoritarisme caché »[3376] dans la philosophie absolutiste de la « volonté générale » développée par Rousseau. En un sens, même s'il reste très prudent dans les propos qu'il tient, la conception rousseauiste de la « volonté générale » lui semble être plus proche d'une dictature de la majorité venant brider toutes les volontés individuelles en désaccord avec elle, que d'une véritable démocratie dans laquelle l'opposition politique a le droit d'exister et de s'exprimer.

1259. Notons que d'autres auteurs ont vu eux aussi le potentiel autoritaire contenu dans le concept de « volonté générale ». Certains sont même allés jusqu'à interpréter les totalitarismes du XXe siècle comme l'aboutissement d'un « extrémisme du mythe de la volonté générale »[3377]. Dans *The War Against the West* (1938), Aurel Kolnai reprend et approuve par exemple l'analyse du politologue tchèque Heinz Otto Ziegler dans *Die Moderne Nation* (1931)[3378]. L'allégeance sans réserve de l'individu au « tout » de la société que suppose le concept de « volonté générale » peut tout à fait justifier que l'on parle de « démocratie totalitaire » en ce qui concerne Rousseau[3379]. Quelques années après la fin de la seconde guerre mondiale, Jacob Talmon a lui aussi fait remonter les origines des totalitarismes du XXe siècle à la philosophie absolutiste de Rousseau qui, par son concept de « volonté générale », aurait rendu légitime l'assujettissement de la volonté individuelle de chacun[3380]. Suivant de très près les critiques de Benjamin Constant, Talmon explique par exemple qu'« une fois que la volonté populaire est assimilée à la volonté générale et est ainsi proclamée sacrée et infaillible, ceux qui prétendent la représenter n'ont aucun scrupule à commettre des actes qu'« aucun tyran n'aurait osé faire en son propre nom ». Aussi scandaleuses et oppressantes que soient les mesures présentées comme l'expression de la volonté générale, les citoyens ne sont pas autorisés à protester car on leur dit qu'ils « n'obéissent qu'à eux-mêmes, et que plus ils sont libres, plus leur obéissance est implicite »[3381]. La « volonté générale » conduit ainsi naturellement selon Talmon à légitimer une forme de pouvoir tyrannique. Certes, Kelsen n'est pas allé aussi loin que Kolnai et Talmon, mais ses critiques du concept de « volonté générale » vont malgré tout dans la même direction. Si Kelsen n'a pas voulu condamner Rousseau aussi fermement qu'eux, c'est très probablement parce qu'il souhaitait le conserver parmi ses alliés dans sa défense de la démocratie.

1260. À la place du concept ambigu et défaillant de « volonté générale », Kelsen considère que le principe de majorité est celui qui permet d'obtenir « la meilleure approximation possible de

---

3376 Eerik Lagerspetz, « Kelsen on Democracy and Majority Decision », *art. cit.*, p. 160.
3377 Bernard Bruneteau, « L'interprétation du totalitarisme en tant qu'extrémisme du mythe de la volonté générale », *in Jus Politicum,* n°10, 2014, 26p.
3378 Heinz Otto Ziegler, *Die Moderne Nation. Ein Beitrag zur Politischen Soziologie*, J.C.B Mohr, Tübingen, 1931, 308p.
3379 Aurel Kolnai, *The War Against the West* (1938), *op. cit.*, p. 162-163.
3380 Jacob Leib Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy*, Volume 1, Beacon Press, Boston, 1952, 366p.
3381 Jacob Leib Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase* (1960), Volume 2, Frederick A. Praeger, Publishers, New-York-Washington, 1968, p. 318-1319.

l'idée de liberté dans la réalité politique »[3382]. Kelsen transforme donc le principe d'auto-détermination en principe majoritaire[3383], et rompt ainsi avec l'idéalisme rousseauiste de la « volonté générale ». Une telle affirmation peut sembler à première vue contre-intuitive. On serait en effet tenté de penser que c'est la règle de l'unanimité, et non celle de la majorité, qui est la « conséquence naturelle de l'idéal d'identité »[3384]. Mais comme la pleine identité entre les gouvernants et les gouvernés est en pratique irréalisable, la démocratie doit selon Kelsen présupposer une « variante faible de la thèse de l'identité »[3385]. C'est ainsi que la règle de la majorité vient chez lui remplacer la règle de l'unanimité, ou pour le dire autrement, qu'à l'idéal de l'identité vient se substituer l'exigence pratique du « chevauchement maximal entre les gouvernants et les gouvernés »[3386], que rend possible le principe majoritaire. La défense que Kelsen fait de ce principe repose donc avant tout sur le constat de l'impossibilité d'atteindre l'unanimité, car jamais une solidarité complète des intérêts ne se réalisera. Il y aura toujours des divisions qui traverseront les groupes d'hommes. Partant de ce constat, l'unanimité ne semble être qu'une utopie[3387], et ce pour une raison simple : « l'ordre social exclut l'unanimité »[3388]. On comprend alors que, « la démocratie, comme gouvernement de la majorité, résulte d'un compromis entre l'idée de liberté et les exigences de la vie sociale »[3389].

1261. En outre, grâce au principe majoritaire, il est possible selon Kelsen de produire un droit qui, dans la réalité, rencontre l'approbation du plus grand nombre. « L'idée qui sous-tend le principe de majorité est que l'ordre social doit être en accord avec le plus grand nombre possible de sujets et en désaccord avec le plus petit nombre possible »[3390]. Kelsen précise que c'est la « majorité absolue » et non la « majorité qualifiée » qui permet d'obtenir « l'approximation la plus grande de l'idée de liberté »[3391]. Lorsqu'une décision est prise à la majorité absolue, cela signifie qu'elle a recueilli plus de la moitié des suffrages exprimés, c'est-à-dire que plus de la moitié des votants voulait que la décision soit prise. « On est alors certain que l'autonomie l'emporte sur l'hétéronomie ; qu'il y a plus de citoyens libres (soumis à leur propre volonté) que de citoyens soumis à une volonté qui leur est étrangère »[3392]. En revanche, lorsqu'une décision est prise à la majorité qualifiée (majorité des 2/3 ou des 3/5), cela signifie qu'une minorité peut venir bloquer, avec moins de la moitié des voix, une décision pourtant voulue par la majorité. De même, une

---

3382 Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.*, p. 284.

3383 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 336.

3384 Eerik Lagerspetz, *Social Choice and Democratic Values*, Springer International Publishing Switzerland, 2015, p. 345.

3385 Lars Vinx, *Hans Kelsen's Pure Theory of Law. Legality and Legitimacy*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 118-119.

3386 Eerik Lagerspetz, *Social Choice and Democratic Values*, *op. cit.*, p. 346.

3387 Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 86.

3388 Renaud Baumert, *La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique, op. cit.*, p. 418.

3389 *Ibid*, p. 419.

3390 Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.*, p. 283.

3391 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 8.

3392 Renaud Baumert, « Kelsen, lecteur critique de Rousseau », *art. cit.*, p. 9.

décision prise à l'unanimité signifie qu'un seul homme peut par son véto s'opposait à la volonté de tous les autres. « Le plus grand nombre est alors potentiellement soumis à l'hétéronomie »[3393]. Il en résulte qu'à la différence de la règle de l'unanimité ou de celle de la majorité qualifiée, la règle de la majorité absolue représente pour Kelsen « la limite supérieure »[3394] au-delà de laquelle l'idéal de liberté ne fait que s'éloigner. Seule la majorité absolue « sécurise le plus haut degré de liberté politique qui est possible dans une société »[3395]. Notons que des travaux de probabilités mathématiques sont venus confirmer l'idée de Kelsen. Douglas Rae, par exemple, a montré au moyen d'une série de modélisations mathématiques que, sous certaines conditions, « la règle majoritaire maximise la probabilité que notre volonté individuelle (anonyme) « soit du bon côté » vis-à-vis d'une proposition donnée. Et ceci suggère à long terme que la règle de la majorité optimisera la correspondance entre les valeurs individuelles et les politiques collectives »[3396].

1262. En soutenant le principe majoritaire, Kelsen fait donc preuve d'un plus grand *réalisme* que Rousseau. Il n'exprime pas, comme lui, uniquement un idéal de démocratie, il prend aussi en compte un certain nombre de limites intrinsèques au principe démocratique, prise en compte qui constitue selon lui le moyen le plus efficace pour atteindre le but principal de la démocratie. À défaut d'atteindre une société dans laquelle les individus sont tous libres (ou dans laquelle on les force à être libres), il faut au moins que le plus grand nombre possible d'entre eux le soient, autrement dit que l'ordre social soit en désaccord avec la volonté du plus petit nombre possible d'individus. Ce but s'explique par le fait que la démocratie se caractérise avant tout, et depuis l'Antiquité grecque, par la participation des gouvernés dans le gouvernement. La démocratie est donc un gouvernement *par* le peuple, et non un gouvernement *pour* le peuple comme c'est le cas dans la conception soviétique de la démocratie[3397]. Cela signifie que pour Kelsen, la démocratie permet la participation des citoyens aux décisions les concernant. En ce sens, la démocratie n'est pas simplement un régime qui assure la satisfaction des intérêts supposés du peuple ou de leur bien-être matériel.

1263. Kelsen n'a pas trouvé chez Rousseau une théorie réaliste et moderne de la démocratie. Le philosophe du XVIIIe siècle était en effet un idéaliste « fasciné » par le modèle antique de démocratie, c'est-à-dire par la démocratie directe[3398], c'est pourquoi il a rejeté tous les aspects des démocraties modernes tels que les assemblées, les représentants, les partis politiques, etc. Bref, chez Rousseau, on ne trouve rien des démocraties modernes si bien que la seule chose qu'a pu lui reprendre Kelsen, c'est le principe d'autonomie pour définir l'idéaltype de la démocratie. Kelsen a

---

[3393] *Ibid*, p. 10.
[3394] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 9.
[3395] Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.,* p. 283.
[3396] Douglas Rae, « Decision-Rules and Individual Values in Constitutional Choice », *in The American Political Science Review*, Volume 63, n°1, 1969, p. 42.
[3397] Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.,* p. 251.
[3398] Jacob Leib Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase* (1960), *op. cit.*, p. 317.

alors cherché à fournir une théorie de la démocratie réaliste et adaptée aux exigences de la vie moderne. C'est dans ce cadre qu'il s'est prononcé en faveur du principe de majorité, qu'il a soutenu le compromis entre majorité et minorité, le parlementarisme, le multipartisme ou encore la protection par un juge constitutionnel des minorités politiques. Tous ces instruments restreignent l'autonomie par le simple fait qu'ils reposent sur le concept de représentation, mais permettent de se rapprocher au maximum de la démocratie « idéale ». Ce sont aussi des concessions assumées au libéralisme politique (protection des individus).

B. Les garanties procédurales de la démocratie réelle chez Kelsen

1264. Kelsen présente toute une série de règles procédurales dont le but principal est d'assurer au sein du parlement le compromis entre la majorité et la minorité (1). Pour lui, le principe majoritaire ne garantit la démocratie que s'il est accompagné d'un ensemble de protections à destination des minorités. Nous présenterons les principales garanties procédurales grâce auxquelles Kelsen estime que l'approximation la plus grande de l'idéal d'autonomie politique peut être réalisée dans le fonctionnement réel de la démocratie (2).

1°) Une démocratie du compromis

1265. Pour Kelsen, l'idée de liberté au fondement de la démocratie, n'appelle pas à la *domination* de la majorité, mais à la *discussion* en vue d'obtenir la majorité. Comme par définition la majorité implique l'existence d'une minorité[3399], le principe de majorité présuppose nécessairement la prise en compte de la minorité. « Le principe majoritaire n'équivaut nullement à la domination absolue de la majorité, à la dictature de la majorité aux dépens de la minorité. Par définition, la majorité suppose l'existence d'une minorité ; par suite le droit de la majorité suppose le droit à l'existence d'une minorité »[3400]. En ce sens, le principe majoritaire empêche toute domination de classe, c'est-à-dire que la minorité ne doit jamais être exclue de la création de l'ordre social, il doit toujours être possible pour elle d'influer sur la volonté de la majorité. C'est par cette « influence réciproque »[3401] entre majorité et minorité que la volonté de la communauté se façonne et que la démocratie se préserve. C'est pourquoi, selon Kelsen, la véritable signification du principe majoritaire dans la démocratie réelle correspond en fait au « principe majoritaire-minoritaire », qui revient à contraindre ces deux groupes au *compromis*[3402]. Et ce compromis « participe de la nature

[3399] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 63.
[3400] Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 336.
[3401] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 66.
[3402] *Ibid*, p. 67.

même de la démocratie »[3403] en permettant de faire « surgir de la thèse et de l'antithèse des intérêts politiques une synthèse »[3404]. Dès lors, le contenu de l'ordre juridique ne dépend pas uniquement des intérêts de la majorité, mais résulte d'un compromis avec la minorité, de sorte que « la soumission volontaire de tous les individus à l'ordre est plus facilement réalisable que dans n'importe quelle autre forme d'organisation politique »[3405]. Cette démocratie du compromis doit donc supposer la possibilité pour la minorité d'exprimer librement son opinion et d'avoir ainsi l'entière opportunité de devenir la majorité[3406]. La démocratie implique alors un principe de tolérance et lorsqu'elle « se maintient contre la volonté de la majorité [ou en empêchant la minorité de s'exprimer, c'est-à-dire] uniquement par la violence, elle cesse d'être une démocratie » [3407]. Notons ici que la place privilégiée donnée au « compromis » par Kelsen peut surprendre car, souvent, le compromis est assimilé à une compromission ou à un marchandage entre partis ou groupes parlementaires, et est devenu synonyme pour beaucoup d'absence de principe et d'opportunisme, en étant associé à la critique du parlementarisme et des partis politiques.

1266. Comme l'observe Eerik Lagerspetz, les conceptions strictement procédurales de la démocratie ont fait l'objet de nombreuses critiques. L'une des plus connues les accuse de rendre possible « l'autodestruction démocratique »[3408]. Luigi Ferrajoli, par exemple, estime que toutes les conceptions purement procédurales de la démocratie portent en elles fatalement la possibilité de son autodestruction. Une démocratie strictement procédurale ne garantit pas sa pérennité dans la mesure où « le processus démocratique peut être révoqué au moyen du processus démocratique lui-même »[3409]. Imaginons par exemple qu'une majorité d'électeurs dans un Etat démocratique vote pour un dictateur, et que ce dernier décide une fois élu de supprimer les droits politiques accordés aux minorités. Dans une telle situation, les partisans de la conception procédurale font face à un dilemme : soit ils acceptent la nouvelle politique dictatoriale comme étant « démocratique », soit ils admettent que « pour qu'un système soit démocratique, la majorité doit au moins être privée du pouvoir de supprimer les minorités »[3410]. Dans la première hypothèse, le procéduralisme démocratique aboutit à une *reductio ad absurdum* puisqu'il revient à reconnaître comme étant démocratique une procédure qui ne l'est plus. Dans la seconde hypothèse, le procéduralisme démocratique aboutit à sa propre négation en faisant référence à une caractéristique non-procédurale ou substantielle (la sanctuarisation des droits accordés aux minorités). Les clauses d'éternité insérées dans la plupart des Constitutions contemporaines prouveraient en un sens

[3403] Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 337.

[3404] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 68.

[3405] Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 337.

[3406] Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.*, p. 303.

[3407] Hans Kelsen, « Verteidigung der Demokratie » (1932), *art. cit.*, p. 237.

[3408] Eerik Lagerspetz, « Kelsen on Democracy and Majority Decision », *art. cit.*, p. 169.

[3409] Luigi Ferrajoli, « The Normative Paradigm of Constitutional Democracy », *in Res Publica*, Volume 17, n°4, 2011, p. 357.

[3410] *Idem*.

l'insuffisance d'une définition purement formelle ou procédurale de la démocratie. Comme nous le verrons par la suite, cette critique se retrouve aussi chez Voegelin qui, voyant dans la démocratie procédurale défendue par Kelsen un « pacte suicidaire », affirmait la nécessité de fonder substantiellement le droit et la politique (voir *infra*). Notons que c'est essentiellement pour des raisons conceptuelles que Kelsen écarte cette critique. La démocratie majoritaire qu'il défend est à ses yeux incompatible avec la dictature, c'est-à-dire avec la suppression des droits de la minorité, car l'existence d'une majorité implique dialectiquement l'existence d'une minorité. La majorité suppose nécessairement l'existence d'une minorité et la démocratie n'est possible que dans le compromis politique obtenu entre les deux. Cet argument dialectique repose *in fine* sur son relativisme des valeurs, plus précisément sur sa version faillibiliste. Comme les décisions politiques et les normes juridiques ne font qu'exprimer des valeurs relatives, elles sont par définition faillibles et il doit toujours être possible procéduralement de les contester et de les révoquer. Le procéduralisme majoritaire est donc conceptuellement incompatible avec la suppression des droits de la minorité.

1267. L'idée de compromis, et la place centrale qu'elle occupe dans sa théorie de la démocratie, révèle par ailleurs la proximité de son auteur avec la pensée social-démocrate. Durant l'entre-deux-guerres, les sociaux-démocrates autrichiens soutiennent en effet que la politique contemporaine ne peut pas se comprendre sans tenir compte des luttes sociales qui traversent la société. Pour eux, la société est nécessairement plurielle et conflictuelle. Elle se structure autour de diverses luttes sociales : la lutte des classes, la lutte des confessions, la lutte entre les minorités nationales et la population majoritaire d'un Etat, etc. Toutefois, à la différence des marxistes qui conçoivent également la politique comme une lutte des classes, les sociaux-démocrates refusent la solution révolutionnaire. Les sociaux-démocrates autrichiens souhaitent plutôt « dépasser pacifiquement les luttes sociales, grâce aux mécanismes démocratiques »[3411]. En permettant la discussion et la rencontre des différents intérêts sociaux, ces mécanismes démocratiques sont censés pouvoir faire émerger des compromis durables et rendre le droit acceptable par tous. La qualité d'un système institutionnel est donc pour eux fonction de sa capacité à encourager la formation constante du compromis politique et, par voie de conséquence, dans sa capacité à pacifier les rapports sociaux. Au vu de ces éléments, la conception kelsénienne du « compromis politique » s'inscrit sans aucun doute dans la tradition sociale-démocrate (voir *infra*). Pour Kelsen, c'est la procédure parlementaire qui permet la réalisation optimale du compromis entre majorité et minorité. C'est la raison pour laquelle il a défendu le parlementarisme à une époque où il était attaqué de toutes parts, et a préconisé un certain nombre de réformes procédurales afin d'optimiser son caractère démocratique.

[3411] Renaud Baumert, « Kelsen, lecteur critique de Rousseau », *art. cit.*, p. 11.

2°) Les principales règles procédurales défendues par Kelsen

1268. Kelsen a défendu le parlementarisme et l'élection des députés au scrutin proportionnel (a), les partis politiques et leur rôle essentiel d'intermédiaire entre les citoyens et les représentants (b), et la justice constitutionnelle afin de protéger la minorité et d'assurer le compromis (c).

a. La défense du parlementarisme et du scrutin proportionnel

1269. Kelsen estime que défendre la démocratie revient forcément aujourd'hui à défendre le système parlementaire, compte tenu du fait que la démocratie directe est irréalisable dans les Etats modernes[3412]. Comme l'observe Renaud Baumert, Kelsen considère que l'apparition de la démocratie représentative (ou parlementaire) est la conséquence inéluctable d'« un ensemble de contraintes et d'évolutions sociales qui rendent caduque la démocratie directe : augmentation de la population, division du travail et tendance générale des sociétés à s'organiser autour d'un appareil directeur collégial »[3413]. Toutes ces contraintes sociales sont irréversibles et nous contraignent à ne se contenter que d'une simple approximation de la démocratie idéale : le parlementarisme, qui est « la seule forme *réelle* possible sous laquelle l'idée de démocratie puisse se réaliser »[3414]. Kelsen défend donc la démocratie parlementaire qu'il définit de la façon suivante : « c'est la formation de la volonté étatique directrice par un organe collégial élu par le peuple sur la base du suffrage universel et égalitaire, c'est-à-dire démocratique, et prenant ses décisions à la majorité »[3415].

1270. Dans *La démocratie, sa nature, sa valeur*, Kelsen retrace brièvement l'histoire du parlementarisme et montre les progrès démocratiques qu'il a permis. À l'origine, le parlementarisme était un idéal politique qui s'est développé à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècles en opposition à l'autocratie[3416]. Le parlementarisme est donc apparu dans une lutte contre la monarchie absolue. Kelsen semble dire qu'il y a une raison historique à associer la démocratie au système parlementaire, mais en réalité le parlementarisme des origines n'avait rien de démocratique. Grâce à lui, écrit-il, des « résultats importants » ont été obtenus en termes de réduction des inégalités sociales[3417]. Toutefois, Kelsen observe une certaine lassitude du parlementarisme au XXe siècle, et

[3412] Voir par exemple : Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), *op. cit.*, p. 343-344.
[3413] Renaud Baumert, *La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique, op. cit.*, p. 420.
[3414] Hans Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus*, W. Braumüller, Wien, 1925, p. 5., cité et traduit par Renaud Baumert, *in La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique, op. cit.*, note 4, p. 420.
[3415] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 34.
[3416] *Ibid*, p. 32.
[3417] « L'émancipation complète de la casse bourgeoise et la suppression des privilèges des classes aristocratiques, la reconnaissance de l'égalité des droits politiques au profit du prolétariat, et par là même le commencement de l'émancipation morale et économique de cette classe par rapport à la classe possédante », *Ibid*, p. 32.

constate que certains auteurs n'hésitent pas à parler d'une « crise », d'une « banqueroute » ou même d'une « agonie » du parlementarisme depuis que celui-ci s'est imposé dans la plupart des Etats modernes[3418]. S'il est vrai que la volonté du peuple ne s'exprime pas dans son intégrité avec le système parlementaire, que cette volonté est nécessairement biaisée par le fait qu'elle ne peut être exprimée que par et dans le parlement – Kelsen ne le nie pas et reconnaît que la représentation parlementaire est une « fiction »[3419] – le parlementarisme ne doit pas être pour autant abandonné.

1271. Le problème des attaques dirigées contre le parlementarisme, constate Kelsen, est qu'elles ne tiennent pas compte de son caractère fictif. Une fois que le parlementarisme s'est imposé dans la plupart des Etats modernes, les critiques se sont multipliées en vue de dénoncer le dévoiement démocratique que représenterait le système parlementaire. Ce dernier, accusé de déposséder les citoyens de leur autonomie politique au profit de leurs représentants élus, était interprété comme une version pervertie de la démocratie. Comme le pouvoir n'appartient plus au peuple mais à ses représentants, on aurait qualifié à tort le régime parlementaire de démocratie. Nombreux sont ceux durant l'entre-deux-guerres qui, en Allemagne, en Autriche ou en France, se sont offusqués du caractère imparfait de la démocratie représentative par rapport au modèle idéal de la démocratie directe[3420]. C'est le cas par exemple de Schmitt qui fonde son antiparlementarisme sur ce type d'arguments : comme « la démocratie […] est l'identité du dominant et du dominé, du gouvernant et du gouverné, de celui qui commande et de celui qui obéit », « le Parlement [en tant que] *représentation* de l'unité politique, […] s'oppose à la démocratie »[3421]. C'est le cas aussi de Max Adler qui estime que la véritable démocratie n'est pas possible dans le système parlementaire, de sorte que « le centre de gravité de la politique socialiste révolutionnaire ne doit pas être cherché dans le parlementarisme ni dans la politique des factions, mais dans l'action immédiate et résolue de toute la classe prolétarienne »[3422]. Cette critique du parlementarisme, partagée durant l'entre-deux-guerres par les « droites extrêmes et gauches extrêmes », ne dissimulait en fait que très mal son hostilité plus générale à l'égard du régime démocratique et son attirance pour la dictature ou l'organisation corporatiste[3423].

1272. En l'occurrence, la représentation professionnelle ou corporatiste, comme celle mise en place par le régime autoritaire autrichien entre 1934 et 1938 et que Voegelin soutenait, présente

---

[3418] *Ibid*, p. 33.

[3419] « C'est à cette fin qu'on fait appel à la fiction de la représentation, à l'idée que le Parlement n'est qu'un représentant du peuple », *Ibid*, p. 36.

[3420] Comme le note Renaud Baumert, « avec l'affermissement de la démocratie parlementaire, la théorie de la représentation est devenue un danger : « grossièrement fictive », elle prête désormais le flanc aux attaques antiparlementaires qui peuvent aisément dénoncer une spoliation du peuple par ses représentants », *in La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique, op. cit.*, p. 421.

[3421] Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution* (1928), *op. cit.*, p. 372 et p. 356.

[3422] Max Adler, *Démocratie politique et démocratie sociale* (1930), Marxisme d'hier et d'aujourd'hui, Volume 6, Ed. Anthropos, Paris, 1970, p. 210-211.

[3423] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 32-33.

l'inconvénient selon Kelsen d'être trop restrictive en ne prenant en compte dans la formation de la volonté étatique que les intérêts économiques[3424]. Or, les intérêts des hommes ne sont pas uniquement liés à leurs professions ; entrent aussi en compte leurs intérêts religieux, esthétiques, éthiques, etc. Kelsen invoque également un argument technique contre la représentation corporatiste : « avec une économie et technique évoluées, le nombre des professions qui pourraient prétendre à une organisation autonome se monterait à des centaines et même à des milliers »[3425]. Enfin, il soutient que ceux qui en appellent à une organisation corporative manifestent en réalité moins le besoin d'arriver à une participation équitable de tous les groupes professionnels dans la formation de la volonté étatique, que « la volonté de puissance de certains cercles d'intéressés auxquels la Constitution démocratique ne paraît pus offrir de chance de succès politique » – en l'espèce la volonté de la bourgeoisie d'empêcher le prolétariat de conquérir la majorité au sein du Parlement[3426]. La représentation corporatiste lui semble dès lors moins apte que la forme parlementaire de représentation à s'occuper des conflits idéologiques qui traversent la société et à obtenir des compromis politiques.

1273. En réaction à l'antiparlementarisme de son époque, Kelsen affirme l'inéluctabilité du système parlementaire qu'il faut comprendre comme un « compromis nécessaire entre l'idée simpliste de liberté politique et le principe […] de division du travail »[3427]. Si le destin de la démocratie est lié à celui du parlementarisme, il est aussi possible de réformer celui-ci afin de renforcer son caractère démocratique : « s'il n'est pas possible pour des raisons techniques, de faire créer l'ordre étatique dans tous ses degrés directement par le peuple, il est du moins possible d'associer celui-ci à la législation dans une mesure beaucoup plus large qu'on ne le fait dans le parlementarisme pur, qui limite son intervention à l'acte électoral » [3428]. Parmi ses propositions de réforme, on trouve le *référendum constitutionnel* et le *référendum législatif* qui permettent d'associer toujours plus étroitement le peuple à la formation de la volonté étatique[3429]. À ses yeux, l'institution du référendum, loin de remettre en cause le système parlementaire, peut être utilisée pour renforcer son caractère démocratique. C'est le cas par exemple lorsque la votation populaire est déclenchée à l'initiative d'une minorité qualifiée du Parlement en vue de résoudre un conflit entre les deux chambres. Kelsen ajoute que ce serait aller dans le sens de « la poussée toujours plus forte vers une influence aussi immédiate que possible du peuple sur la formation de la volonté étatique »[3430], qu'un résultat négatif au référendum, c'est-à-dire un rejet du texte proposé par le Parlement, ait pour conséquence la dissolution de la chambre et l'organisation de nouvelles élections. Certes, cela ne garantirait pas que la nouvelle assemblée élue représente mieux qu'avant la volonté du peuple, mais

[3424] *Ibid*, p. 57.
[3425] *Ibid*, p. 58.
[3426] *Ibid*, p. 61-62.
[3427] *Ibid*, p. 38-39.
[3428] *Ibid*, p. 48.
[3429] *Ibid*, p. 48-49.
[3430] *Ibid*, p. 49.

en tout cas, elle aurait l'avantage de ne pas être entrée en conflit avec elle comme la précédente. Une autre réforme en vue d'affermir le caractère démocratique de l'institution parlementaire est *l'initiative populaire*. En autorisant qu'un certain nombre minimum de citoyens-électeurs puisse déposer un projet de loi sur lequel le Parlement est tenu de délibérer, l'initiative populaire offre au peuple la possibilité d'intervenir directement dans la formation de la volonté étatique[3431].

1274. Kelsen a aussi vivement défendu l'élection des députés au *scrutin proportionnel* dans la mesure où ce mode de scrutin est celui qui représente le plus fidèlement la volonté du peuple dans toute sa diversité. Avec lui, « il n'y a pas de vaincu, parce qu'il n'y a pas de mise en minorité : pour être élu, il n'est en effet pas nécessaire d'obtenir une majorité de voix »[3432]. Tous les groupes politiques y sont représentés au *prorata* de leur force, si bien que « la situation des intérêts » se reflète dans la composition de la chambre[3433]. De multiples groupes parlementaires viennent ainsi assurer une représentation variée des différents segments de la population au sein de l'assemblée. Les votes se font toujours à la majorité, mais avec ce scrutin proportionnel, la majorité a plus de difficultés à imposer à la minorité le poids de sa volonté et de sa domination. Kelsen va même jusqu'à affirmer que le scrutin proportionnel est celui qui garantit le mieux « le principe de liberté, le principe de la démocratie radicale »[3434]. En outre, le système proportionnel exige, plus que n'importe quel autre mode de scrutin, que les citoyens s'organisent en partis politiques[3435]. Kelsen a donc également défendu les partis politiques et la nécessité de leur rôle dans le fonctionnement de la démocratie réelle.

b. La défense des partis politiques : leur rôle essentiel de « transmission des préférences »[3436]

1275. Kelsen considère que la démocratie moderne repose entièrement sur les partis politiques. En regroupant les hommes de même opinion pour assurer une influence véritable sur la gestion des affaires publiques, ils jouent un rôle démocratique prédominant. En effet, l'individu isolé exerce très peu d'influence sur la création des organes législatifs et exécutifs et doit pour étendre son influence s'associer à d'autres individus qui partagent ses convictions politiques[3437]. Pour lui, il est donc nécessaire de donner aux partis politiques un fondement solide dans la Constitution afin d'ancrer juridiquement leur rôle d'organes de formation de la volonté étatique. Un tel effort de « rationalisation du pouvoir », pour reprendre une expression de B. Mirkine-

3431 *Ibid*, p. 49-50.
3432 *Ibid*, p. 69.
3433 *Ibid*, p. 70-71.
3434 *Ibid*, p. 70.
3435 *Ibid*, p. 72.
3436 Sandrine Baume, *Kelsen, plaider la démocratie*, op. cit., p. 51.
3437 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 343.

Guetzévitch, va de pair avec la démocratisation de l'Etat moderne[3438]. Il estime qu'il serait illusoire voire hypocrite de soutenir que la démocratie est possible sans partis politiques, car « la démocratie ne peut, par suite, sérieusement exister que si les individus se groupent d'après leurs fins et affinités politiques, c'est-à-dire que si, entre l'individu et l'Etat viennent s'insérer ces formations collectives dont chacune représente une certaine orientation commune à ses membres, un parti politique. La démocratie est donc nécessairement et inévitablement un Etat de partis (*Parteienstaat*) »[3439].

1276. Dans *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), Kelsen s'oppose à la thèse de l'incompatibilité entre partis politiques et Etat que soutient Heinrich Triepel et montre qu'il n'y a pas de contradiction entre les termes, que le régime moderne des partis politiques n'est absolument pas le symptôme d'une maladie due au fait qu'ils auraient un fondement égoïste car ne présenteraient que des intérêts de groupes[3440]. Tout au contraire, nous explique Kelsen, c'est l'hostilité à la formation des partis qui sert en fait un but égoïste poursuivi par certaines forces politiques, lesquelles cherchent à assurer « le triomphe et la domination exclusifs des intérêts d'un seul d'entre les groupes »[3441]. Dans « Foundations of Democracy » (1955), Kelsen actualise sa défense des partis politiques. Sa cible n'est plus Triepel et ses textes publiés dans les années 1920, mais la théorie de la représentation existentielle élaborée par Voegelin au début des années 1950. Dans un passage de la *Nouvelle science du politique* (1952), Voegelin écrit qu'« un système représentatif ne l'est véritablement que lorsqu'il n'y a pas de partis, lorsqu'il n'y a qu'un seul parti, lorsqu'il y a deux partis ou plus, lorsque les deux partis peuvent être considérés comme les ailes d'un parti unique. […] un système représentatif ne pourrait pas fonctionner si deux partis, voire plus, étaient en désaccord sur des questions essentielles »[3442]. Pour Kelsen, en soutenant ainsi que seul un parti unique devrait « être autorisé afin de garantir le bon fonctionnement du gouvernement », Voegelin se rapproche dangereusement des « idéologies antidémocratiques du fascisme, du national-socialisme et du communisme. L'Italie fasciste et l'Allemagne national-socialiste étaient, tout comme la Russie soviétique l'est encore, des cas typiques d'« Etat à parti unique » »[3443]. L'hostilité à l'égard du multipartisme de Voegelin trahit donc selon Kelsen une hostilité plus générale à l'égard de la démocratie. Bref, une théorie de la représentation comme celle de Voegelin qui nie le pluralisme politique et l'hétérogénéité sociale, et qui suppose *a contrario* que l'identité ou la vérité objective ne peut être incarnée que dans un parti unique, adopte une « attitude fondamentale homogénéisatrice, totalisante et, au bout du compte, totalitaire »[3444].

3438 Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 19.

3439 *Ibid*, p. 20.

3440 *Ibid*, note 1, p. 20 et s.

3441 *Ibid*, p. 28.

3442 Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952, p. 35, cité par Kelsen, *in* « Foundations of Democracy » (1955), *in Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, p. 262. Pour la traduction française, voir : Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 74.

3443 Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *art. cit.*, p. 263.

3444 Oliver Lepsius, « Kelsen, théoricien de la démocratie », *art. cit.*, p. 157.

1277. À la différence de Triepel et de Voegelin, les partis politiques occupent donc un rôle institutionnel de premier plan dans la théorie kelsénienne de la démocratie. En un sens, ce sont eux qui contribuent le mieux à réduire l'écart entre la volonté du peuple et celle de ses représentants, tout en sachant que cet écart ne pourra jamais être complètement résorbé car la distinction entre les représentants et les représentés est consubstantielle à la démocratie réelle. Pour reprendre les termes de Oliver Lepsius, les représentants élus sont pour Kelsen les *mandataires* du peuple, et non de simples *commissionnaires*[3445]. Cela signifie qu'ils émettent une volonté qui leur est en partie propre, qu'ils ne se bornent pas à communiquer la seule volonté de leurs électeurs. Leur volonté est donc nécessairement détachée de celle de leurs électeurs. Une fois élus et durant tout le temps de leurs mandats, ils jouissent d'une puissance de volonté qui leur est propre, c'est la conséquence de la nécessaire division du travail. Kelsen est donc opposé au mandat impératif, c'est-à-dire à ce que les députés puissent être révoqués directement par les électeurs. Mais en revanche, il propose que le peuple puisse, par le biais des partis politiques, c'est-à-dire indirectement, contrôler ses députés. Les partis politiques pourraient ainsi révoquer les représentants qui s'écartent un peu trop de leur programme politique. « Juridiquement, [ajoute Kelsen], on pourrait très bien réaliser ce contrôle. Et l'établissement d'un contact permanent entre députés et corps électoral pourrait réconcilier les masses avec le parlementarisme »[3446]. Les partis politiques sont donc essentiellement envisagés par lui comme des outils de démocratisation du régime parlementaire.

1278. Kelsen ajoute que le scrutin proportionnel permet de minimiser les risques qu'un seul parti détienne la majorité absolue au sein de l'assemblée et soit ainsi tenté d'ignorer complétement les partis minoritaires dans l'exercice de la fonction législative. En réaction au morcellement des partis politiques provoqué par ce mode de scrutin, des coalitions vont devoir être formées pour atteindre la majorité au sein de l'assemblée. Ces coalitions ne doivent pas selon lui être discréditées ou être considérées comme un « mal » social. Au contraire, elles doivent être appréhendées comme un « progrès » car elles contribuent à la formation du compromis politique et du principe majoritaire-minoritaire qui, à ses yeux, permet d'atteindre la meilleure approximation possible de l'idéal de liberté[3447]. Kelsen écrit que « l'essence de l'Etat de partis démocratique », « ce n'est pas l'intérêt d'un seul groupe qui devient volonté de l'Etat ; que cette volonté est déterminée par une procédure dans laquelle les intérêts de divers groupes organisés en partis entrent comme tels en lutte qui se termine par un compromis »[3448].

[3445] *Ibid*, p. 153-155.
[3446] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 50.
[3447] *Ibid*, p. 72.
[3448] *Ibid*, p. 73.

1279. Toutefois, un problème se pose en cas d'« ossification du système politique »[3449], c'est-à-dire lorsque se forment des majorités permanentes, et par voie de conséquence, des minorités permanentes. Imaginons qu'un parti ou une coalition de partis soit majoritaire de façon permanente, élections après élections, en raison de différences sociales stables (des divisions ethniques ou religieuses par exemple). Dans une telle situation, la volonté des groupes minoritaires n'a aucune chance de prévaloir. « Ils n'ont aucune influence sur les résultats » et « pourraient aussi bien être privés de leurs droits »[3450]. La majorité n'a pas besoin de tenir compte de l'avis de la minorité pour légiférer, si bien que les groupes minoritaires n'ont plus de raison objective de prendre part au jeu démocratique dont ils sont arithmétiquement exclus. Kelsen semble penser que l'arsenal de règles procédurales qu'il imagine sera suffisant pour « contraindre au compromis » les partis représentés au Parlement. Rien n'est pourtant moins sûr. Les représentants des différents partis peuvent, certes, être forcés de s'asseoir côte à côte sur les bancs d'une même assemblée, mais rien ne peut les contraindre à discuter, à balancer et contrebalancer leurs différents intérêts pour finalement aboutir à des compromis[3451].

1280. Comme le note Renaud Baumert, dans la période finale de la République de Weimar, « les deux partis anti-systémiques les plus extrêmes, les nationaux-socialistes et les communistes, ne souhaitaient pas défendre une quelconque coalition gouvernementale dans laquelle ils n'auraient pas une position dominante »[3452]. Lorsqu'en mai 1932 ils ont formé une majorité au Reichstag, leur stratégie n'était pas celle du compromis, mais consistait plutôt à provoquer la paralysie de la démocratie procédurale et ultimement la chute du régime. Le sort de la République de Weimar a souvent été invoqué par les adversaires de Kelsen pour montrer que son positivisme juridique, son relativisme des valeurs, sa conception procédurale de la démocratie et sa défense de la représentation proportionnelle n'étaient pas une garantie absolue contre la dictature. Toutefois, en affirmant que la démocratie « formelle » est intrinsèquement contradictoire et instable, les critiques antipositivistes et « substantiels » de la démocratie libérale, dont Schmitt et Adler faisaient partie, travaillaient plus ou moins comme une prophétie auto-réalisatrice. La suspicion et le mépris des démocraties réelles ont contribué à la montée des dictatures en Europe durant l'entre-deux-guerres. Dans ce contexte, la théorie politique de Kelsen, malgré tous ses problèmes, reste une tentative d'envergure pour défendre la viabilité et interpréter de manière réaliste l'idéal démocratique. La justice constitutionnelle entre dans ce cadre. Elle est envisagée par lui comme une arme au service de la minorité pour contraindre la majorité à la prendre en considération au moment du processus décisionnel.

[3449] *Ibid*, note 1, p. 73.

[3450] Eerik Lagerspetz, *Social Choice and Democratic Values*, *op. cit.*, p. 348.

[3451] Dans le même sens, voir ce qu'en dit Bernard Manin : « Kelsen fait d'ailleurs du concept de compromis la clef de voûte de sa théorie de la démocratie, quoiqu'il n'explique pas clairement pourquoi les protagonistes sont incités à passer des compromis », et dans la note 29 : « On a souvent l'impression, chez Kelsen, que le compromis tient à la bonne volonté des acteurs », *in* Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, Paris, 2012, p. 272.

[3452] Renaud Baumert, *La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique, op. cit.*, p. 479.

c. La défense de la justice constitutionnelle pour protéger la minorité et assurer le compromis

1281. Kelsen conçoit la justice constitutionnelle comme une technique démocratique visant à préserver les équilibres, non pas entre les organes de l'Etat, mais dans les relations entre la majorité et la minorité au sein du parlement. Comme l'explique Sandrine Baume : « la justice constitutionnelle sert de bouclier à la minorité qui pourrait être violée dans ses droits par une majorité « despotique » »[3453]. On voit bien que pour Kelsen le destin de la démocratie parlementaire repose tout entier dans ses procédures de contrôle et dans sa capacité à respecter le principe de légalité. C'est pourquoi, il affirme que la proclamation des droits et libertés fondamentaux n'a de sens que si elle figure dans la constitution et non dans une loi ordinaire. Elle constitue alors une « autolimitation rationnelle » de la procédure parlementaire car ce catalogue constitutionalisé ne protège pas uniquement l'individu contre l'Etat, mais protège aussi la minorité contre la majorité[3454]. Kelsen a donc imaginé « la justice constitutionnelle comme un *facteur de démocratisation* » dans le sens où elle contrôle le contenu des lois et met certaines matières hors de portée du législateur ordinaire (c'est-à-dire de la majorité), assurant ainsi la préservation d'un faisceau d'intérêts sociaux déterminés[3455].

1282. Comme le note Renaud Baumert, d'un point de vue politique, le rôle de la Cour constitutionnelle pour Kelsen « s'apparente clairement à un contrepoids »[3456] : « la fonction politique de la constitution est de poser des bornes juridiques à l'exercice de la *puissance*. La garantie de la constitution signifie : créer l'assurance que ces bornes ne seront pas franchies »[3457], de sorte que la minorité parlementaire a « un intérêt éminent à la constitutionnalité des lois »[3458]. La justice constitutionnelle protège ainsi la minorité face aux excès politiques possibles de la majorité et se présente donc comme une garantie du compromis politique : « si l'on voit l'essence de la démocratie, non dans la toute-puissance de la majorité, mais dans le compromis constant entre les groupes représentés au Parlement par la majorité et la minorité et par suite dans la paix sociale, la justice constitutionnelle apparaît comme un moyen particulièrement propre à réaliser cette idée »[3459]. Le compromis peut être obtenu grâce à l'existence de cette justice constitutionnelle, soit par la simple menace de la minorité d'y avoir recours, pouvant ainsi encourager la majorité à tenir compte des intérêts de la minorité dans la rédaction d'un projet de loi par exemple ; soit par la

[3453] Sandrine Baume, *Kelsen, plaider la démocratie*, *op. cit.*, p. 81.

[3454] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 63-64.

[3455] Renaud Baumert, *La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique, op. cit.*, p. 413-414.

[3456] *Ibid*, p. 415.

[3457] Hans Kelsen, *Qui doit être le gardien de la Constitution ?*, trad. par Sandrine Baume, M. Houdiard, Paris, 2006, p. 64.

[3458] Hans Kelsen, « La garantie juridictionnelle de la constitutionnalité des lois », *Revue de droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, 1928, volume 35, p. 253.

[3459] *Idem*.

saisine de la Cour constitutionnelle qui par la censure contraint la majorité à trouver un accord avec la minorité, c'est-à-dire contraint au compromis politique.

1283. La procédure de révision constitutionnelle à la majorité qualifiée que prévoit Kelsen est un autre moyen de garantir le compromis politique entre la majorité et la minorité. En l'occurrence, elle empêche la seule majorité de revenir sur le catalogue des droits et libertés fondamentaux contenu dans la constitution, et *a fortiori* sur les droits et libertés de la minorité. Dès lors, « s'il semblait à l'origine que ce fût le principe de la majorité absolue qui répondît relativement le plus à l'idée démocratique en voie de réalisation, il apparaît maintenant que le principe d'une majorité renforcée peut constituer dans certains circonstances une approximation plus grande encore de l'idée de liberté, parce qu'elle représente une certaine tendance à l'unanimité dans la formation de la volonté générale »[3460]. Le compromis politique est ainsi assuré doublement : par la justice constitutionnelle et par la rigidité constitutionnelle.

1284. D'un point de vue théorique, la conception kelsénienne de la démocratie est, comme nous l'avons vu, intégralement conçue dans le but de favoriser le compromis entre la majorité et la minorité au sein du parlement. Toutes les règles procédurales qu'il préconise visent ultimement ce but. D'un point de vue historique, la conception kelsénienne de la démocratie a plus ou moins été concrétisée dans la Constitution démocratique autrichienne de 1920 qu'il a largement contribué à rédiger. Il a même siégé en tant que membre de la Cour constitutionnelle jusqu'en 1929. Voegelin a en revanche très tôt développé une conception critique à l'endroit de la démocratie procédurale de Kelsen et de la Constitution de 1920. Il s'est aussi engagé en faveur du régime autoritaire de Dollfuss. Leur controverse trouve donc également une expression très significative dans l'histoire constitutionnelle autrichienne, avec la théorie politique de Kelsen incarnée dans la Constitution démocratique de 1920, et celle de Voegelin qui vient clairement plaider en faveur de la Constitution autoritaire de 1934.

[3460] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 64-65.

II. Voegelin : partisan de l'autoritarisme politique

1285. Nous avons vu dans le chapitre précédent que Voegelin, après avoir publié en 1933 ses deux livres sur la race sous l'Allemagne nazie, a essayé sans succès d'obtenir un poste dans une Université allemande. En raison de ses liens institutionnels avec Kelsen, les deux professeurs nationaux-socialistes qu'il avait contactés n'ont pas fait aboutir sa recherche de poste, même s'ils reconnaissaient par ailleurs la qualité de ses écrits sur la race. Baeumler et Krieck voyaient en effet avec suspicion le fait que Voegelin ait soutenu sa thèse sous la direction de Kelsen avant de devenir son assistant à l'Université de Vienne entre 1927 et 1930. Voegelin a bien essayé de leur prouver que tout le séparait de Kelsen, mais il n'a pas réussi à les convaincre et a dû se contenter du poste de professeur assistant qu'il occupait à l'Université de Vienne. Après que Kelsen a rejoint l'Université de Munich, Voegelin est devenu l'assistant d'Adolf Merkl jusqu'en 1935. Notons qu'à cette époque, il était bien plus intéressant financièrement d'enseigner en Allemagne qu'en Autriche. Rappelons également qu'au même moment, les professeurs juifs et ceux considérés comme étant des adversaires du régime national-socialiste ont perdu leurs postes en Allemagne, comme ce fut le cas de Kelsen en 1933.

1286. En un sens, c'est à cause de Kelsen, ou plutôt grâce à lui, que Voegelin est resté professeur assistant à l'Université de Vienne. Nul ne sait ce qu'aurait été sa carrière s'il avait rejoint l'Allemagne nazie en 1933 ou en 1934. N'étant que faiblement rémunéré par l'Université de Vienne, Voegelin dispensait parallèlement des cours du soir pour adultes[3461]. Même si ce n'était pas son cas, ces cours étaient habituellement assurés par les enseignants qui étaient interdits, pour des raisons politiques, d'enseigner à l'Université. En 1936, lorsque le régime autoritaire autrichien battait son plein, Voegelin est devenu professeur associé de théorie de l'Etat et de sociologie (*Staatslehre und Gesellschaftslehre*) à la faculté de droit de l'Université de Vienne. Dans son autobiographie, il explique que la publication de *Der autoritäre Staat* en 1936 « fut, tout bien considéré, un morceau de travail forcé. J'avais été nommé *privatdozent* en 1929 en sociologie et je voulais étendre ma *venia legendi* à la science politique. Il me fallait, pour ce faire, écrire un nouveau livre, qui fut indiscutablement de science politique et qui traitât, si possible, d'un sujet lié à la politique autrichienne »[3462]. Entre 1936 et 1938, il fut le secrétaire du comité de coordination autrichien pour les études internationales. Durant cette même période, il a aussi dispensé à l'Université de Vienne des cours sur « l'Etat autoritaire et l'Etat totalitaire » (1936), sur « la théorie politique française moderne (l'institutionnalisme) » (1936-1937) et sur « la théorie politique et le droit constitutionnel autrichien » (1938)[3463]. À défaut d'être parvenu à rejoindre une université allemande sous le troisième Reich, Voegelin a donc malgré tout connu une amélioration de sa situation académique sous le régime

[3461] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 70-71.
[3462] *Ibid*, p. 84.
[3463] Erika Weinzierl, « Historical Commentary on the Period », *art. cit.*, p. 26.

autoritaire autrichien (1934-1938)[3464]. Inversement, Max Layer, professeur de droit constitutionnel à l'Université de Vienne depuis 1928, a quant à lui été révoqué en 1933 pour avoir dénoncé le caractère inconstitutionnel des mesures adoptées par le gouvernement de Dollfuss[3465].

1287. Si Voegelin est resté en poste à l'Université de Vienne jusqu'en 1938 et a même bénéficié d'une amélioration de son statut académique, c'est parce qu'il a très tôt apporté son soutien au régime autoritaire, catholique et corporatiste de Dollfuss. Comme le reconnait également Thomas W. Heilke, Voegelin a assumé son « rôle d'intellectuel public »[3466] en Autriche durant la période autoritaire précédent l'*Anschluss*. Nous nous reposerons principalement sur les textes qu'il a publié entre 1934 et 1938, à la fois ses articles dans la presse autrichienne et son livre sur le nouvel Etat autoritaire autrichien paru chez Springer en 1936. Ce qui apparaît avec une évidence certaine, c'est à la fois son aversion à l'égard de la première République de 1920 et plus généralement à l'égard de la démocratie parlementaire et des partis politiques, et sa proximité idéologique avec l'autoritarisme politique autrichien qu'il décide de soutenir de façon explicite (A). Toutefois, ces textes ont fait l'objet de la même lecture rétrospective et discutable que celle que nous avions repérée au sujet de ses livres sur la race. Dans les années 1970, Voegelin expliquait à son public américain – qui n'avait pas eu accès à *Der Autoritäre Staat* – que ce livre avait été écrit par un démocrate pragmatique, conscient bien avant les autres de la menace que représentait le national-socialisme et de l'insuffisance de la conception formelle de la démocratie telle que la concevait Kelsen. Suivant l'interprétation rétrospective de leur maitre, les voegeliniens ont alors systématiquement gommé la proximité idéologique pourtant réelle de Voegelin avec la pensée autoritaire et conservatrice de son époque. D'après cette légende, Voegelin aurait soutenu en démocrate le régime autoritaire, mais en aucune manière il n'aurait souscrit ni même développé une conception politique conservatrice et autoritaire (B).

[3464] Voegelin explique dans son autobiographie qu'il était « devenu *privatdozent* en 1929, puis professeur associé en 1936 sans qu'aucun de ces titres ne modifiât [s]a situation matérielle », *in* Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 70.

[3465] Michael Stolleis, *A History of Public Law in Germany. 1914-1945*, trad. par Thomas Dunlap, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 305.

[3466] Thomas W. Heilke, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 3.

A. La critique de la démocratie formelle et la solution autoritaire

1288. À l'instar de nombreux chrétiens-sociaux autrichiens, Voegelin s'est opposé à la démocratie parlementaire et au multipartisme de la première République autrichienne (1). Il a ensuite soutenu le régime autoritaire autrichien instauré par Dollfuss et la Constitution autoritaire de 1934 qui est venue remplacer la Constitution démocratique de 1920, faisant ainsi ressortir les traits conservateur et autoritaire de sa conception politique (2).

1°) La critique de la démocratie parlementaire autrichienne de 1920

1289. Le projet de Constitution fédérale, adopté par l'Assemblée nationale constituante le 1er octobre 1920 et entré en vigueur le 10 novembre, a été préparé par le groupe de travail constitué autour de Kelsen à la demande du chancelier fédéral social-démocrate Karl Renner[3467]. La Constitution prévoyait un système parlementaire à deux chambres, le Conseil national (*Nationalrat*) et le Conseil fédéral (*Bundesrat*). L'Assemblée fédérale (*Bundesversammlung*) réunissant les deux chambres était chargée d'élire le chef de l'Etat. Une Cour constitutionnelle (*Verfassungsgerichthof*) était également prévue afin notamment de contrôler la constitutionnalité des lois et des règlements. Kelsen y a siégé neuf ans, de 1920 à 1929. À cause de désaccords entre les partis, certains textes législatifs de la monarchie ont été conservés, comme par exemple la loi fondamentale sur les droits généraux des citoyens du 21 décembre 1867. D'autres aspects, comme les rapports entre l'Etat fédéral et les provinces fédérales, n'ont quant à eux été réglés qu'en 1925[3468]. Sous la pression des chrétiens-sociaux, cette Constitution a été révisée en 1929 dans le but de renforcer considérablement les pouvoirs du président de la République[3469], désormais élu au suffrage universel direct, et inversement d'affaiblir le parlement et plus spécifiquement le parti social-démocrate. La loi du 24 juillet 1917 *autorisant le gouvernement à prendre les dispositions économiques nécessaires à l'occasion des circonstances extraordinaires causées par l'état de guerre* fut également conservée et a eu son importance dans le destin tragique de la première République. À partir de mars 1933, le

[3467] Durant l'été 1919, Kelsen a écrit, en collaboration avec Georg Froelich (1872-1939) – qui deviendra par la suite vice-président de la Cour constitutionnelle autrichienne (1930-1934) puis membre extraordinaire du tribunal fédéral (1934-1938) – plusieurs projets de Constitution s'inspirant à la fois de la Constitution de Weimar et de la Constitution de la Suisse. En juin 1920, un comité constitutionnel spécial de l'Assemblée nationale constituante présidé par Otto Bauer a été créé. Ce dernier a mis en place un sous-comité de 7 membres composés d'un représentant du parti social-démocrate, d'un représentant du parti social-chrétien (Ignaz Seipel) et d'un représentant du parti Grand-Allemand, ainsi que de quatre experts : Kelsen, Froelich, Mannlicher et Merkl. La rédaction du projet de Constitution fut achevée par ce sous-comité le 23 septembre 1920. Le 29 septembre, le projet a été débattu à l'Assemblée nationale constitutionnelle avant d'être adopté à l'unanimité le 1er octobre 1920. Voir : Erika Weinzierl, « Historical Commentary on the Period », *art. cit.*, p. 16-17.

[3468] Paul Pasteur, *Histoire de l'Autriche. De l'empire multinational à la nation autrichienne (XVIIIe-XXe siècles)*, Armand Colin, Collection U, Paris, 2011, p. 188-189.

[3469] Le président de la République fédérale autrichienne, une fois la révision constitutionnelle de 1929 adoptée, pouvait notamment émettre des décrets d'urgence, nommer et renvoyer les membres du gouvernement fédéral, dissoudre le Conseil national, disposer du commandement suprême de l'armée fédérale et nommer le président de la Cour constitutionnelle. Voir : Erika Weinzierl, « Historical Commentary on the Period », *art. cit.*, p. 19.

gouvernement de Dollfuss s'est en effet appuyé sur cette loi datant de l'époque de la monarchie des Habsbourg pour transformer par voie réglementaire la démocratie parlementaire en un régime autoritaire.

1290. La première République était un Etat de partis dont les deux partis de masse étaient le parti social-démocrate et le parti chrétien-social. La Constitution de 1920 envisageait les partis politiques comme le faisait Kelsen dans sa théorie de la démocratie, c'est-à-dire comme des instruments démocratiques visant à représenter les intérêts des différentes catégories sociales et à passer des compromis politiques au sein du Parlement. Les sociaux-démocrates ont été les plus fervents défenseurs de la démocratie parlementaire et du pluralisme des partis politiques. Les chrétiens-sociaux autrichiens ont en revanche très rapidement adopté une attitude antiparlementaire, poussés à la fois par le contexte de crise économique et par la crainte du communisme. Notons que le rapport de force entre sociaux-démocrates et chrétiens-sociaux s'est très vite inversé au profit du parti social-chrétien lors des élections du 17 octobre 1920. Certes, « les sociaux-démocrates redeviendront en novembre 1930 le premier parti […], mais la rupture de la coalition rouge-noire de juillet 1920 rejette les sociaux-démocrates dans l'opposition jusqu'en 1945. Dès lors, ils se replient sur le seul espace qui leur soit acquis : Vienne »[3470].

1291. À partir du milieu des années 1920, les tendances antidémocratique et fasciste ont progressé un peu partout en Europe, comme ce fut le cas sous la République de Weimar et sous la Première République autrichienne. Erika Weinzierl souligne à ce titre que « seule la République Tchécoslovaque est restée démocratique jusqu'en 1938 »[3471]. En Autriche, les chrétiens-sociaux ont de plus en plus fréquemment et virulemment remis en cause « la pluralité de penser et d'agir » et ont soutenu l'idée « qu'un pouvoir fort [était] nécessaire pour rétablir de l'ordre dans la société »[3472]. Il serait donc erroné de penser, « comme certains historiens autrichiens, ou non, l'ont écrit que le Parti chrétien-social « s'efface » devant l'Etat autoritaire. Au contraire, le Parti chrétien-social est l'instigateur de l'Etat autoritaire corporatiste chrétien, le *Ständestaat*. Dollfuss a délibérément choisi l'affrontement armé, la guerre civile pour liquider la social-démocratie et les forces démocratiques »[3473]. Paul Pasteur montre bien que, contrairement à l'historiographie autrichienne qui tend à présenter les 12-15 février 1934 comme le « soulèvement des sociaux-démocrates » ou le « soulèvement du *Schutzbund* » (organisation paramilitaire fondée en 1923 par le parti social-démocrate), il s'agissait davantage d'un « processus de guerre civile » qui avait été « enclenché depuis des mois par les chrétiens-sociaux et leurs alliés du moment, les *Heimwehren* »[3474] (groupe

[3470] *Ibid*, p. 191.
[3471] Erika Weinzierl, « Historical Commentary on the Period », *art. cit.*, p. 18.
[3472] « La remise en cause de la démocratie parlementaire est à l'ordre du jour dans tous les Etats d'Europe et les partis chrétiens-sociaux sont les premiers à emboiter le pas », *Ibid*, p. 196.
[3473] Paul Pasteur, *Histoire de l'Autriche. De l'empire multinational à la nation autrichienne (XVIIIe-XXe siècles)*, *op. cit.*, p. 198.
[3474] *Ibid*, p. 220.

paramilitaire nationaliste et fasciste). Le gouvernement conduit depuis 1932 par le chancelier chrétien-social, Engelbert Dollfuss, avait en effet délibérément choisi de s'allier avec un certain nombre de milices fascisantes. Ce sont donc les chrétiens-sociaux, avec l'aide notamment des *Heimwehren*, qui ont été à l'origine de la guerre civile menée dans tout le pays. Cette guerre civile s'est déterminée par l'interdiction du parti social-démocrate et par l'emprisonnement de ses membres. Notons que le parti communiste avait déjà été interdit le 26 mai 1933 et le parti national-socialiste le 19 juin de la même année. Suite à ces quelques jours de guerre civile en février 1934, l'Autriche menée par le gouvernement de Dollfuss est passée d'une « semi-dictature » à une véritable dictature[3475].

1292. L'un des principaux arguments de Voegelin contre la démocratie parlementaire de 1920 repose sur la thèse de l'absence de *demos* en Autriche ; et comme la démocratie présuppose l'existence d'un peuple, la première République ne peut pas à ses yeux être considérée comme ayant instauré une véritable démocratie. Voegelin écrit qu'après la première guerre mondiale, l'Autriche « avait une population, mais elle n'avait pas de peuple dans le sens politique du terme »[3476]. « Quelle nation se trouvait représentée dans l'Assemblée nationale [s'interroge Voegelin] ? Certainement pas la nation autrichienne – l'Autriche se trouve dans la position particulière d'être un Etat nationalement unifié sans pour autant être un Etat-nation »[3477]. Pour Voegelin, par le terme de *nation* ou de *peuple*, il faut entendre un groupe social qui aspire à une existence politique commune et indépendante. Pour qu'il y ait un peuple politique (et non uniquement une population), il faut que soient réunis au moins deux conditions : (1) la volonté de hiérarchiser les intérêts des différents partis et de faire primer les intérêts supérieurs de la nation, (2) et la volonté d'assurer une existence politique commune capable de résister aux agresseurs[3478]. Or, la population autrichienne n'est jamais devenue une nation politique unifiée par cette double-volonté. Elle est restée au contraire dans un mode impérial d'existence : d'un empire qui était menacé de façon permanente par des conflits entre les nationalités, la première République est devenue une démocratie formelle constamment menacée par des conflits entre les partis politiques. L'Autriche, écrit Voegelin, « ne devint jamais une entité constitutionnelle et, tout comme il lui manquait un peuple national, dont la volonté politique aurait pu être orientée vers la fondation de cet Etat, elle ne disposait pas non plus d'une organisation nationale et de dirigeants politiques déterminés à créer l'Etat »[3479].

[3475] *Ibid*, p. 222.

[3476] Eric Voegelin, « Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918 » (1937), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 100. Egalement publié en appendice dans *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 368.

[3477] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 150.

[3478] Eric Voegelin, « Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918 » (1937), *art. cit.*, p. 100.

[3479] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 154.

1293. Certes, la première République prétendait être une véritable démocratie. La Constitution de 1920 affirmait en son article 1er que « l'Autriche est une république démocratique. Son pouvoir émane du peuple ». Mais pour Voegelin, cette constitution n'est démocratique qu'en apparence. Le peuple autrichien, étant donné sa non-existence, n'a jamais eu la volonté de devenir un Etat. Le véritable fondateur du nouvel Etat prétendument démocratique était en fait « un pouvoir gouvernemental central […] ni autorisé, ni disposé à apparaître ouvertement en tant que fondateur ; au lieu de cela, il devait prétendre être le représentant de la volonté du peuple. Avec la fondation de la République a commencé une période de direction non-démocratique de l'Etat sous couvert de démocratie »[3480]. Les partis politiques en ont profité pour usurper le pouvoir qui normalement aurait dû revenir au peuple s'il avait existé. « Comme un peuple ou une nation politique autrichienne n'existait pas, le parlement s'est rapidement transformé en une assemblée de partis » si bien que, calquées sur le clivage partisan, les divisions au sein de la population autrichienne se sont rigidifiées[3481]. La Constitution de 1920 équivaut donc à un mensonge pour Voegelin. En outre, étant donné l'absence de peuple politique autrichien, les partis politiques, en particulier antidémocratiques, ont abusé des normes juridiques mises à leur disposition par la Constitution formelle en vue de détruire de l'intérieur la démocratie. Trois symptômes expriment à ses yeux ultimement l'échec de la première République : en premier lieu, les axiomes parlementaires démocratiques n'ont aucune fondation dans la réalité politique (étant donné l'absence de peuple autrichien), en second lieu, la réalité politique est structurée uniquement par des luttes partisanes, en troisième lieu, la substance de l'Etat est réduite à un système de normes[3482].

1294. Compte tenu de cette absence de *demos* autrichien, Voegelin estime qu'aucune objection ne peut être formulée à l'encontre de l'Etat autoritaire. Ce dernier a même eu raison de ne pas faire dériver, comme le faisait artificiellement la Constitution de 1920, son autorité du peuple étant donné son inexistence, et de préférer faire dériver son autorité d'un *fondement anonyme*[3483]. Moins de deux semaines après la proclamation de la Constitution autoritaire le 1er mai 1934, Voegelin écrivait dans le *Wiener Zeitung* que « le peuple reçoit une constitution ; la source reste anonyme. Il ne fait pas de doute – au regard de l'auteur de la constitution – qu'il s'agit d'un gouvernement autoritaire »[3484]. Sous la première République, le gouvernement autrichien, ne disposant plus de la source monarchique de légitimité, était incapable d'apporter une solution convenable aux problèmes politiques que rencontrait le pays. En revanche, Voegelin estime que « c'est la preuve d'une sagesse admirable et d'une évaluation réaliste de la situation que l'exécutif [le gouvernement

---

[3480] *Ibid*, p. 147.

[3481] Eric Voegelin, « Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918 » (1937), *art. cit.*, p. 101.

[3482] Eric Voegelin, « Drafting a Constitution for Austria » (1934), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 27. ; Eric Voegelin, « Verfassungsgebung für Österreich », *in Wiener Zeitung*, 27 avril 1934, p. 1.

[3483] Voir le préambule de la Constitution de 1934 : « Au nom de Dieu, le Tout-Puissant, de qui émane tout droit, le peuple autrichien reçoit pour son Etat fédéral chrétien allemand la Constitution suivante, basée sur le principe corporatif », *in* http://www.verfassungen.at/at34-38/oesterreich34.htm [Consulté le 2 juillet 2019].

[3484] Eric Voegelin, « The Authoritarian State Core » (1934), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 32. Pour la version originale, voir : Eric Voegelin, « Der Autoritäre Staatskern », in *Wiener Zeitung*, 13 mai 1934, 1-2.

de Dollfuss] ait renoncé au droit de s'établir comme source de la légitimité de la constitution, se retirant anonymement derrière l'invocation d'un auteur divin de toute loi, et d'utiliser, dans les limites du possible, la forme de l'ancienne constitution afin de saisir les fragments de légitimité qui correspondent au moule démocratique »[3485].

1295. Selon Voegelin, la première République a échoué à créer une communauté nationale, tout particulièrement à cause des partis politiques qui « ont poussé l'Etat au bord du gouffre », si bien qu'une « intervention absolutiste est à nouveau devenue nécessaire en vue de sauver l'Etat »[3486]. Voegelin s'est alors prononcé favorablement à la suppression des partis politiques et à leur remplacement par le Front patriotique (*Vaterländische Front*) fondé par Dollfuss en 1933, lequel résultait notamment de la fusion du parti chrétien-social et de la Garde nationale (*Heimwehr*)[3487]. Le Front patriotique, initialement conçu pour faire rempart aux marxistes et aux socialistes, se présentait comme une « organisation au-dessus des partis visant à rassembler toutes les forces politiques « fidèles au gouvernement » »[3488]. Son souhait ultime était de « revenir au monde d'hier, mieux au Moyen Age, époque bénie où, selon Dollfuss, « le peuple était structuré et organisé en corporation, […] époque, où le travailleur ne se révoltait pas contre son maitre » »[3489]. Bref, sa mission était de donner une existence politique au peuple autrichien ; il était en conséquence considéré comme la seule expression de la volonté du peuple.

1296. Quelques jours avant que la Constitution autoritaire ne soit proclamée, Voegelin encourageait dans le *Wiener Zeitung* le « nouvel Etat autoritaire » à faire de l'institution du Front patriotique « l'agent exclusif du développement politique de la nation »[3490]. Une dizaine de jours après la proclamation de la Constitution autoritaire, Voegelin expliquait que le Front patriotique n'était pas l'émanation d'un mouvement de masse démocratique ; il était une création du nouveau régime autoritaire dont le noyau, composé de « 150 000 individus fiables », était chargé de contrôler la vie publique et de « rapprocher la classe gouvernante de la masse de la population qui est politiquement moins uniformément activée »[3491]. En servant ainsi de « pont entre l'Etat et le peuple », le Front patriotique exprime aux yeux de Voegelin la primauté du pouvoir absolu au sein du nouvel Etat autoritaire, qui n'est autre qu'un « héritage de l'empire austro-hongrois »[3492]. Grâce au Front patriotique, Voegelin estime que la population autrichienne est sur la bonne voie pour devenir un peuple politique. « Ce serait une exagération de dire que maintenant le peuple autrichien

---

[3485] *Ibid*, p. 33.
[3486] Eric Voegelin, « Drafting a Constitution for Austria » (1934), *art. cit.*, p. 27.
[3487] Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, p. 365-366.
[3488] Paul Pasteur, *Histoire de l'Autriche. De l'empire multinational à la nation autrichienne (XVIIIe-XXe siècles)*, *op. cit.*, p. 224.
[3489] *Ibid*, p. 225.
[3490] Eric Voegelin, « Drafting a Constitution for Austria » (1934), *art. cit.*, p. 27.
[3491] Eric Voegelin, « The Authoritarian State Core » (1934), *art. cit.*, p. 36.
[3492] *Idem*.

existe d'une manière satisfaisante – mais cela est certainement en cours de réalisation »[3493]. Avec la dissolution des partis politiques, « une conscience des nécessités politiques » a enfin pu se développer[3494]. Bref, « un changement a pris place » qui œuvre « pour la consolidation de l'unité politique »[3495]. Comme le note Alexander Somek, « même si Voegelin avait entièrement raison concernant le problème de l'absence de *demos* autrichien, ironiquement, il avait simplement tort d'identifier comme étant la solution l'Etat autoritaire »[3496].

1297. Dans un article de 1930 portant sur « La réforme constitutionnelle autrichienne de 1929 », Voegelin affirmait déjà que « le seul problème constitutionnel autrichien est la pragmatisation de la forme juridique au service de la machine du parti au pouvoir. […] La vie constitutionnelle autrichienne ne consiste en rien de plus qu'une lutte entre les partis, si bien que les Autrichiens, à moins qu'ils appartiennent à la classe des politiciens de carrière, n'ont rien à voir avec le sujet »[3497]. Bref, le peuple autrichien est dépossédé de son pouvoir par les partis politiques. Or, ces derniers ne cherchent pas à garantir l'intérêt supérieur de la nation (qui est inexistante), mais uniquement à assurer leurs propres intérêts partisans. C'est ce que Voegelin constate aussi bien au moment de la rédaction de la Constitution de 1920 par les sociaux-démocrates qu'au moment de la réforme constitutionnelle de 1929 voulue par les chrétiens-sociaux[3498]. Ce qui manque dans les deux cas c'est l'existence d'un Etat-nation : « quand nous disons que les Autrichiens ne sont pas une nation et que l'Autriche, donc, n'est pas un Etat-nation », cela signifie au sens large que ce qui fait défaut à la vie politique autrichienne, c'est la croyance des Autrichiens en un « idéal politique » et dans « le statut privilégié de la nation autrichienne au sein d'un plan divin mondial »[3499]. Bref, faute d'une nation spirituellement unifiée, l'Autriche ne deviendra jamais un Etat-nation et continuera à être dominée par les luttes partisanes.

1298. Ce qui est peut-être le plus intéressant, dans cet article de 1930, c'est la façon dont Voegelin le termine : « les réformes constitutionnelles ne peuvent rien changer de cette situation malheureuse : bien qu'elles puissent très bien établir la dictature de l'un des deux partis, elles sont incapables de créer une volonté de devenir un Etat. À l'heure actuelle, le mouvement de la *Heimwehr*

[3493] Eric Voegelin, « Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918 » (1937), *art. cit.*, p. 110.

[3494] *Idem.*

[3495] *Idem.*

[3496] Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, p. 381.

[3497] Eric Voegelin, « Die Österreichische Verfassungsreform von 1929 », *in Zeitschrift für Politik, Abhandlungen*, Volume 19, 1930, p. 585-615. ; Eric Voegelin, « The Austrian Constitutional Reform of 1929 » (1930), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 166-167.

[3498] Notons qu'étant donné l'exigence d'une majorité des 2/3 pour réviser la Constitution, les chrétiens-sociaux ont dû négocier avec les sociaux-démocrates pour que la révision constitutionnelle aboutisse. Voir sur ce point : Erika Weinzierl, « Historical Commentary on the Period », *art. cit.*, p. 18-19.

[3499] Eric Voegelin, « The Austrian Constitutional Reform of 1929 » (1930), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 149-150.

est le seul signe permettant de penser que ce problème fondamental de la politique autrichienne puisse être un jour résolu. De ce mouvement, ou d'autres mouvements qui le remplacent et ont le même objectif de créer une conscience d'Etat, nous pouvons nous attendre à une réforme progressive de la vie publique. À côté de ces mouvements, les réformes du texte de la constitution ne peuvent avoir qu'une importance secondaire. Une autre solution qui reléguerait les moments secondaires du processus de constitutionnalisation à leur place proprement subordonnée serait une annexion à l'Allemagne. Cette mesure donnerait à la nation allemande un sens politique pour l'Autriche aussi »[3500]. L'engagement politique de Voegelin est ici exprimé sans ambigüité. La première solution pour que l'Autriche devienne un Etat-nation implique de compter sur l'éducation du peuple par les milices fascistes pour qu'elles façonnent la conscience d'Etat chez les Autrichiens. « La conscience d'Etat, [écrivait Voegelin au sujet de la *Heimwehr*] peut détecter ses ennemis avec un instinct fiable : l'internationalisme, le judaïsme intellectuel, les partis politiques »[3501]. Voegelin déplorait par ailleurs chez les chefs de la *Heimwehr* leur « manque de charisme qu'exige [pourtant] la direction politique à grande échelle »[3502]. La seconde solution consiste à fondre la population autrichienne au sein de la nation allemande par le biais de l'*Anschluss*. Adolf Merkl a lui aussi remarqué la tournure politique et le caractère très personnel que Voegelin donne à cet article. Dans son rapport du 6 mars 1931 concernant l'extension de sa *venia legendi* à la théorie générale de l'Etat (*allgemeine Staatslehre*), il estimait que Voegelin s'était livré dans cet article à « une critique impitoyable de tous les partis », qu'il avait « utilisé la terminologie de la *Heimwehr* », qu'il semblait porter « un jugement politique apodictique », qu'il exprimait des « attaques personnelles superflues » et avait commis « quelques inexactitudes juridiques »[3503]. Toutefois, en dépit de ces critiques, Merkl a quand même soutenu l'extension de son habilitation universitaire à la théorie de l'Etat.

1299. En somme, la trajectoire politique de Voegelin à cette époque a clairement été celle d'un chrétien-social autrichien qui, comme beaucoup d'autres, a très rapidement remis en cause la démocratie parlementaire tout en étant concomitamment séduit par le nouveau régime autoritaire. Même si Voegelin a voté lors des élections d'octobre 1920 pour le parti social-démocrate, il s'était fortement rapproché des sociaux-chrétiens dès son retour à Vienne, après son séjour universitaire à l'étranger, c'est-à-dire en 1927 (l'année de l'incendie du Palais de justice), et davantage encore après 1933 comme le souligne Erika Weinzierl[3504]. Sa proximité idéologique avec les chrétiens-sociaux et les *Heimwehren* sous la première République est en réalité tout à fait cohérente avec son évaluation positive du Front patriotique et, plus généralement, avec le soutien qu'il a apporté au

[3500] *Ibid*, p. 178-179.
[3501] *Ibid*, p. 169.
[3502] *Idem*.
[3503] Adolf Merkl, « Report on the application of Dr. *rer. pol.* Erich Voegelin, Privatdozent for Sociology, for the extension of his *venia legendi* to political science [*allgemeine Staatslehre*]. Adolf Merkl. Marc 6, 1931 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 690.
[3504] Erika Weinzierl, « Historical Commentary on the Period », *art. cit.*, p. 27.

régime autoritaire autrichien, dont l'objectif était de fonder l'Etat en tenant compte des recommandations du pape Pie XI dans son encyclique *Quadragesimo Anno*, publiée le 15 mai 1931.

1300. À partir de 1933, la plupart des professeurs qui ont conservé leurs postes à l'Université de Vienne étaient des conservateurs catholiques. L'Université de Vienne n'était alors plus caractérisée par le « pluralisme de l'enseignement » qu'elle connaissait encore au début de la première République, lorsqu'à côté des cours d'économie politique du catholique et très conservateur Othmar Spann, étaient également dispensés des cours par des marxistes tels que Karl Gruenberg et Max Adler et par un social-démocrate comme Kelsen. Parmi les professeurs de droit, et plus généralement de sciences sociales qui ont conservé leurs postes à l'Université de Vienne durant la période autoritaire précédent l'*Anschluss*, figurent notamment Othmar Spann, Alfred Verdross, Johannes Messner, Adolf Merkl et Eric Voegelin. Tous étaient des penseurs catholiques qui se sont prononcés en faveur d'une forme autoritaire de pouvoir, certains séduits par le national-socialisme (Spann et Verdross), et d'autres par le régime autoritaire de Dollfuss (Messner, Merkl et Voegelin). Etant donné que le nouveau régime autoritaire autrichien prétendait réaliser une « mission chrétienne » et se présentait comme « l'avant-garde de l'Eglise en Europe », il n'est pas étonnant que tous ces professeurs catholiques se soient aussi bien adaptés à lui[3505]. D'ailleurs, les historiens proches des sociaux-démocrates (le camp des vaincus) ont souvent tendance à qualifier ce régime d'« austro-fasciste » ou de « clérico-fasciste », alors que leurs adversaires (le camp des vainqueurs représenté par les chrétiens-sociaux) se montrent bien plus prudents et préfèrent parler de régime « autoritaire » ou de « néo-absolutisme » sur le modèle de la monarchie du XIXe siècle, comme le fait par exemple Voegelin.

2°) La solution autoritaire de 1934 : Voegelin et le « constitutionnalisme autoritaire »

1301. Alexander Somek a étudié la manière dont ont réagi les professeurs autrichiens de l'Université de Vienne lorsque l'autoritarisme politique s'est imposé en Autriche. Il a notamment montré qu'un mode émergeant de discours en droit constitutionnel est venu légitimer la forme autoritaire de gouvernement. Somek qualifie ce nouveau mode de discours de « constitutionalisme autoritaire » et précise qu'il s'agit d'un idéaltype et non d'une position ou d'un mouvement qui aurait laissé une trace bien déterminée dans l'histoire constitutionnelle autrichienne. Selon cet idéaltype, la plupart des caractéristiques de la démocratie constitutionnelle semblent conservées, à une exception notable : la démocratie parlementaire elle-même. Cela signifie que le constitutionnalisme autoritaire est tout à fait disposé à conserver, tout du moins en apparence, certains aspects de la Constitution démocratique de 1920 (comme par exemple l'Etat de droit, la

[3505] Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, p. 368.

protection des droits fondamentaux et un semblant de séparation des pouvoirs) ; mais que par ailleurs, il exclut le principe des élections libres et l'idée d'un contrôle exercé par les assemblées populaires[3506]. Ce qui caractérise tout particulièrement le « constitutionnalisme autoritaire », c'est l'idée que l'intégration sociale ne peut pas être obtenue dans le cadre de la démocratie parlementaire, mais uniquement au moyen d'un gouvernement autoritaire. Pour que le projet d'intégration sociale ou de reconstruction sociale puisse aboutir, les constitutionnalistes autoritaires acceptent donc que la représentation et la responsabilité démocratiques disparaissent, au moins pour un temps, au profit d'un régime autoritaire, catholique et corporatiste[3507]. La finalité de l'intégration ou de la restauration sociale justifie alors le passage à l'autoritarisme pour y parvenir. Bref, la forme autoritaire de gouvernement leur apparaît être la réponse la mieux adaptée au désordre qu'ils perçoivent au sein de la démocratie parlementaire moderne.

1302. Comme le montre Somek, le « catholicisme politique » a joué un rôle déterminant dans l'émergence du « constitutionnalisme autoritaire » en Autriche. En se reposant notamment sur les travaux de l'historien autrichien Ernst Hanisch et sur ceux de Carl Schmitt, Somek montre que la capacité d'adaptation aux changements de circonstances politiques fait partie depuis longtemps des habitudes des catholiques politiques autrichiens[3508]. Il s'agissait en l'occurrence de la ligne politique que préconisait le pape Léon XIII : l'Eglise doit rester neutre dans la compétition entre les régimes politiques, ou pour le dire autrement, les catholiques doivent essayer de s'adapter à n'importe quel régime politique à condition que celui-ci ne menace pas ou ne sape pas l'autorité de l'Eglise catholique[3509]. Et comme le régime autoritaire de Dollfuss s'était fixé une « mission chrétienne », avait confié l'enseignement à l'Eglise et garantissait son indépendance, c'est sans grande surprise que parmi les constitutionnalistes autrichiens ayant soutenu ce régime, figurent surtout des auteurs d'obédience catholique. En outre, n'importe quel régime, même un régime autoritaire, était pour eux préférable au socialisme et au communisme. C'est ce qui ressort très clairement de l'encyclique du 15 mai 1931 du pape Pie XI : « Catholique et socialiste sont des termes contradictoires. Que si le socialisme, comme toutes les erreurs, contient une part de vérité (ce que d'ailleurs les Souverains Pontifes n'ont jamais nié), il n'en reste pas moins qu'il repose sur une théorie de la société qui lui est propre et qui est inconciliable avec le christianisme authentique. Socialisme religieux, socialisme chrétien, sont des contradictions : personne ne peut être en même temps bon catholique et vrai socialiste »[3510]. Le « catholicisme politique », qui dominait largement le monde universitaire autrichien depuis le début des années 1930, a donc très certainement facilité l'adaptation du discours des constitutionnalistes autrichiens au nouveau régime autoritaire de Dollfuss.

3506 *Ibid*, p. 362.
3507 *Idem*.
3508 *Ibid*, p. 368.
3509 *Idem*.
3510 Pape Pie XI, « Quadragesimo Anno. Sur l'instauration de l'ordre social », Lettre encyclique, 15 mai 1931, §130.

1303. Un certain nombre de professeurs de l'Université de Vienne peut être rattaché à cet idéaltype du « constitutionnalisme autoritaire » élaboré par Alexander Somek. C'est le cas notamment de Othmar Spann, Alfred Verdross, Johannes Messner, Adolf Merkl et Eric Voegelin[3511]. Évidemment, il existe des nuances entre les conceptions politiques de ces différents auteurs. Spann et Verdross se sont par exemple tournés vers le régime national-socialiste, alors que Messner, Merkl et Voegelin ont pris position en faveur du régime autoritaire de Dollfuss. Toutefois, il apparaît que tous ces auteurs ont estimé préférable, en vue de réaliser un projet d'intégration sociale fondé sur les enseignements du christianisme, d'abandonner la démocratie parlementaire et de confier le pouvoir à un gouvernement autoritaire. Par ailleurs, ils se rejoignent tous dans le rejet du positivisme juridique kelsénien (même Merkl et Verdross), et dans la tendance à promouvoir une conception jusnaturaliste renouant avec les doctrines de la chrétienté médiévale.

1304. Nous avons vu précédemment l'influence de Othmar Spann (1878-1950) sur Voegelin, mais il apparaît que celui-ci fut aussi l'un des « mentors idéologiques »[3512] du gouvernement autoritaire en Autriche. Comme l'explique Erika Weinzierl, au moins quatre générations d'étudiants ont suivi ses cours, entre 1919 et 1938, dans lesquels il véhiculait une conception radicalement antiparlementaire et antidémocratique. Dans son cours intitulé « Histoire et critique du socialisme » (1921-1922), il rejetait aussi en profondeur le socialisme. Il était par ailleurs en faveur d'un « vrai » Etat organique et corporatiste[3513]. Seule la forme corporatiste était à ses yeux en mesure d'assurer le gouvernement des meilleurs et non simplement celui du plus grand nombre d'individus. Spann exigeait également quelque chose de spirituel de l'Etat que la démocratie était à ses yeux incapable d'apporter en raison de son principe d'égalité entre les individus (le divin n'est pas accessible à tous). Son influence sur les étudiants nationalistes et catholiques, ainsi que sur les groupes de milice fut considérable[3514]. En outre, certains de ses anciens étudiants, devenus par la suite enseignants dans les Universités de Vienne et de Graz, tels que Jakob Baxa, Wilhelm Andreas et Ferdinand Westphalen, ont largement contribué à diffuser ses positions conservatrices et antidémocratiques. Spann a enseigné entre 1934 et 1938 à l'Université de Vienne alors même qu'il désapprouvait, bien que de manière plutôt discrète, l'Etat corporatiste chrétien proclamé par le chancelier fédéral Dollfuss en 1934. Ce dernier ne correspondait pas à ses yeux au « vrai » Etat qu'il défendait. C'est pourquoi il a essayé durant cette période de faire accepter ses idées par les nationaux-socialistes de Vienne et de Berlin. Toutefois, comme nous l'avons précédemment montré, ses idées ont fini par être rejetées par les nationaux-socialistes car elles étaient jugées trop intellectualistes et théocratiques, si bien que le jour de l'*Anschluss* il fut arrêté alors qu'au même moment il célébrait au champagne l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne nazie[3515]. Même si Spann ne fut pas

[3511] Cette liste, bien sûr, ne prétend pas à l'exhaustivité.
[3512] Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, p. 362.
[3513] Othmar Spann, *Der wahre Staat* (1921), *op. cit.,* 315p.
[3514] Erika Weinzierl, « Historical Commentary on the Period », *art. cit.*, p. 15.
[3515] *Idem*.

directement partisan du régime autoritaire de Dollfuss, il apparaît avoir grandement contribué à façonner l'idéaltype du « constitutionnalisme autoritaire » en Autriche durant l'entre-deux-guerres.

1305. Alfred Verdross (1890-1980), professeur de droit international et de philosophie du droit à la faculté de droit de l'Université de Vienne depuis 1924, a conservé son poste durant le régime autoritaire de 1934-1938, avant d'être temporairement suspendu par les autorités nationales-socialistes au lendemain de l'*Anschluss*. Dès 1939, il fut autorisé à enseigner à nouveau le droit international à l'Université de Vienne, mais plus ses cours de philosophie du droit, jugés trop enracinés dans la pensée chrétienne. Sous la période autoritaire précédent l'*Anschluss*, il a participé aux activités du comité de coordination autrichien pour les études internationales dont Voegelin était le secrétaire général[3516]. Tout comme Voegelin, Verdross était aussi très influencé par les théories de Spann[3517]. Sous la première République, il a travaillé au sein du service juridique du ministère des affaires étrangères autrichien (1920-1924) et à la Cour constitutionnelle autrichienne (1926-1929). Après la seconde guerre mondiale, on peut notamment signaler qu'il a siégé en tant que juge à la Cour européenne des droits de l'homme (1958-1976). D'abord attiré par la théorie du droit de Kelsen, il s'en est assez vite détourné et a développé une conception jusnaturaliste mobilisant les doctrines chrétiennes de l'époque médiévale (Francisco de Vitoria et Francisco Suarez, ou encore Augustin et Thomas d'Aquin). Son but était globalement le même que celui de Voegelin : dépasser le positivisme juridique, c'est-à-dire rejeter l'hypothèse kelsénienne de la *Grundnorm*, et plus généralement débarrasser la théorie du droit de ses présupposés néokantiens[3518].

1306. Comme le notent Franz Leander Fillafer et Johannes Feichtinger, « à l'instar de la majorité des universitaires autrichiens de l'époque, Alfred Verdross est parvenu à associer en douceur ses convictions catholiques à un sentiment d'identité pangermanique. Verdross a trouvé qu'il était facile d'aligner ses positions sur le catholicisme politique dominant des années 1930, qui a abouti à la dictature austro-fasciste antinazie et anti-bolchevik de 1933-1938 »[3519]. Là aussi, le catholicisme politique de Verdross s'est très naturellement adapté au régime autoritaire autrichien, même s'il se sentait plus proche du nationalisme pangermanique des nationaux-socialistes. Dans une lettre envoyée au chancelier autrichien Schuschnigg le 6 mars 1938, soit six jours avant l'*Anschluss*, Verdross appelait à une entente en Autriche entre les politiciens catholiques du gouvernement autoritaire et les nationaux-socialistes modérés, seul moyen selon lui d'éviter « la

[3516] Eric Voegelin, « Austria and the Studies Conference » (1937), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 97. Pour la version originale, voir : Eric Voegelin, « Österreich und die Studienkonferenz » *in Neue Freie Presse*, 19 juin 1937, p. 3-4.

[3517] Anthony Carty, « Alfred Verdross and Othmar Spann : German Romantic Nationalism, National Socialism and International Law », *art. cit.*, p. 78-97.

[3518] Antonio Truyol y Serra, « Verdross et la théorie du droit », *in European Journal of International Law*, Volume 6, n°1, 1995, p. 55-69.

[3519] Franz Leander Fillafer et Johannes Feichtinger, « Natural Law and the Vienna School : Hans Kelsen, Alfred Verdross, and Eric Voegelin », *in Hans Kelsen and the Natural Law Tradition*, ed. par Peter Langford, Ian Bryan et John McGarry, Brill, Leiden/Boston, 2019, p. 428-429.

domination complète du national-socialisme par des éléments anti-chrétiens, comme ce fut le cas en Allemagne »[3520]. En 1944, Voegelin parlait de Verdross en ces termes : « Principalement catholique et démocrate, mais ayant fortement flirté avant 1938 avec les nationaux-socialistes. Il se sauva tout juste de sa position. Son bilan semble douteux et je ne lui ferais jamais confiance, sur la base de mon expérience, en situation de crise. Mais si une situation [pérenne] est clairement établie, de sorte que les nationaux-socialistes soient écartés en tant que force politique, il serait tout à fait digne de confiance et concourrait avec enthousiasme à un nouveau régime démocratique auquel il n'a jamais cessé de croire »[3521]. Voegelin semble donc penser que Verdross, en dépit de sa proximité avec les nationaux-socialistes, est toujours resté un démocrate, ce qui soulève déjà la question du sens « démocratique » qu'il prête *a posteriori* à son propre engagement en faveur du régime autoritaire autrichien.

1307. Johannes Messner (1891-1984), juriste et théologien, fut un ami et un proche collaborateur de Dollfuss. Il a notamment exercé une influence considérable au moment de la rédaction de la Constitution autoritaire de 1934, tout particulièrement en ce qui concerne les aspects relatifs au corporatisme. Un an avant Voegelin, en 1935, il devint professeur associé d'éthique et de sciences sociales à l'Université de Vienne. Il perdit par ailleurs, toujours la même année que Voegelin, son poste de professeur suite à l'*Anschluss*[3522]. Sans entrer dans une analyse détaillée des textes de Messner relatifs au régime autoritaire autrichien, on peut se contenter de mentionner qu'il considérait ce nouvel Etat autoritaire comme étant le véritable Etat chrétien, capable de résister à la menace antichrétienne que représentait le national-socialisme. En 1935, il a publié un livre à la gloire du chancelier Dollfuss qui avait été assassiné l'année précédente par les nationaux-socialistes. Dans l'épigraphe de ce livre, on pouvait lire : « aux hommes d'Etat chrétiens à travers l'histoire qui ont poursuivi la politique de Jésus Christ. Et à ceux à venir qui feront de même »[3523].

1308. Notons que Voegelin a lui aussi écrit un éloge funèbre intitulé « Danse Macabre » [*Todesreigen*] qu'il a publié dans le *Wiener Zeitung* le 1er novembre 1934. Dans un style dont Thomas

---

[3520] Anthony Carty, « Alfred Verdross and Othmar Spann : German Romantic Nationalism, National Socialism and International Law », *art. cit.*, p. 89.

[3521] Eric Voegelin, « Lettre à Taylor Starck du 19 juin 1944 », *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 409.

[3522] Dans une lettre envoyée à Waldemar Gurian le 26 novembre 1938, Voegelin explique ne pas savoir exactement pourquoi il a perdu son poste à l'Université de Vienne après l'*Anschluss*, dans la mesure où les autorités n'en ont pas donné la raison. « De manière détournée, j'ai appris que la cause immédiate était une série de lettres que des amis catholiques (Messner, Hollnsteiner, Hantsch, etc.) ont écrit en mon nom à [Kurt] Schuschnigg et [Hans] Pernter pour un poste de professeur qui était ouvert à Graz. Les lettres ont été trouvées au ministère [de l'éducation] et incluaient apparemment l'affirmation que non seulement je n'étais pas un nazi, mais bien plutôt l'opposé ; cela aurait été une raison suffisante de me licencier. Quelques petites choses au sujet de mes activités au Front patriotique [*Vaterländische Front*] doivent également avoir été connues, car juste au moment de partir, un agent de la gestapo est arrivé dans l'intention de confisquer mon passeport », *in* Eric Voegelin, « Lettre adressée à Waldemar Gurian le 26 novembre 1938 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 193-194.

[3523] Johannes Messner, *Dollfuss. An Austrian Patriot* (1935), avant-propos de Dr. Alice von Hildebrand, introduit par le Dr. John Zmirak, IHS Press, Gates of Vienna Books, Norfolk, 2004, 160p.

W. Heilke n'a pas pu nier le caractère « romantique »[3524], Voegelin écrivait au sujet du chancelier assassiné : « durant ses activités de travail, dédiées à la nation et à la patrie, le chancelier héroïque, le Dr. Dollfuss, a été abattu par des rebelles déshumanisés. Toute l'Europe baisse son épée en signe de deuil respectueux. Pourtant l'Autriche garde le cap vers le destin intempestif qui l'a sanctifié de son sang »[3525]. Cet article de Voegelin et le livre de Messner que nous venons d'évoquer s'inscrivent dans la tentative de nombreux responsables du Front patriotique de « transformer le dictateur en héros »[3526]. Cette tentative, repérée par Paul Pasteur, consistait en effet pour l'Etat corporatiste chrétien à ériger Dollfuss, qui était selon tous les démocrates européens « le fossoyeur de la démocratie », en « martyr de l'Autriche chrétienne et corporatiste »[3527]. Messner et Voegelin ont très clairement participé à l'instrumentalisation de la mort de Dollfuss « en vendant, contre toute vérité historique, Dollfuss comme le garant de la démocratie et la victime de la brutalité des nationaux-socialistes »[3528]. Même après la seconde guerre mondiale, explique Paul Pasteur, les catholiques ont continué à défendre l'idée que Dollfuss était un martyr, de sorte que « pour ces derniers, le fait que Dollfuss ait condamné la démocratie parlementaire, qu'il ait voulu liquider la social-démocratie et entrainer le pays dans la guerre civile demeure sans conséquences »[3529]. Cette lecture est celle reprise mot pour mot par Voegelin et l'ensemble des voegeliniens. Elle est donc encore largement d'actualité dans certains cercles de théoconservateurs. En un sens, c'est cette relecture de l'histoire autrichienne qui a permis à Voegelin de gommer aussi facilement la dimension conservatrice et antidémocratique de son engagement en faveur du régime autoritaire autrichien entre 1934 et 1938.

1309. Adolf Merkl (1890-1970) a été l'un des membres les plus importants de l'école viennoise de théorie du droit constituée autour de Kelsen ainsi que l'un des contributeurs les plus importants à l'élaboration collective de la *Théorie pure du droit*. Professeur de droit administratif et de droit constitutionnel à l'Université de Vienne jusqu'en 1938, il est devenu en 1934-1935 le doyen de la faculté de droit et de sciences politiques. Voegelin fut son assistant entre 1930 et 1935, après avoir été celui de Kelsen, et brièvement celui du professeur de droit constitutionnel, Ludwig Adamovich (1890-1955)[3530]. Mentionnons au passage qu'Adamovich a participé à l'écriture de la Constitution autoritaire de 1934 et a servi en tant que ministre de la justice au sein du dernier gouvernement Schuschnigg avant d'être démis de ses fonctions par les nationaux-socialistes en 1938. En novembre 1934, Voegelin remplaçait Merkl lorsqu'il s'agissait de dispenser des cours sur l'« Etat corporatiste », les « *Reichsvolk und Staatsnation* » ou encore « la nouvelle littérature

[3524] Thomas W. Heilke, « Editor's Introduction », *art. cit.*, p. 3.
[3525] Eric Voegelin, « Danse Macabre » (1934), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 37. Pour la version originale, voir : Eric Voegelin, Todesreigen 1934 : Eine Rückschau zum Gedenktage der Toten », *in Wiener Zeitung*, 1er novembre 1934, 3p.
[3526] Paul Pasteur, *Histoire de l'Autriche. De l'empire multinational à la nation autrichienne (XVIIIe-XXe siècles)*, *op. cit.*, p. 225.
[3527] *Idem*.
[3528] *Idem*.
[3529] *Ibid*, p. 226.
[3530] Voir par exemple son *Curriculum vitae* joint dans une lettre : Eric Voegelin, « Lettre adressée à Gottfried Haberler le 10 mai 1938 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 157.

politique »[3531]. Notons par ailleurs que Merkl et Voegelin ont cosigné un rapport, publié en français en 1935, intitulé « Le régime administratif : avantages et inconvénients »[3532].

1310. Merkl a été « assez franc » au sujet des limites constitutionnelles qui selon lui s'imposaient au gouvernement de Dollfuss dans son utilisation de la loi d'habilitation de 1917[3533]. Son raisonnement est « élégant » nous dit Somek. Dans un article de 1933 intitulé « La crise de la Constitution à la lumière de la Constitution » [*Die Verfassungskrise im Lichte der Verfassung*], Merkl estime que les pouvoirs d'urgence dont dispose le gouvernement en vertu de cette loi ne peuvent pas excéder les pouvoirs réglementaires du Président de la république en vertu de l'article 18 alinéa 3 de la Constitution de 1920-1929. Par conséquent, il n'est pas possible sur son fondement d'altérer ou d'amender la constitution par voie réglementaire[3534]. En d'autres termes, la validité d'un acte juridique ne peut pas être déterminée en dehors du processus de création normative assuré par la hiérarchie des normes, c'est-à-dire que sa validité ne peut être dérivée ni de la morale ou du droit naturel, ni de faits empiriques ou sociaux, mais uniquement des normes qui lui sont hiérarchiquement supérieures.

[3531] Eric Voegelin, « Lettre à Eduard Baumgarten du 13 novembre 1934 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 127.

[3532] Dans ce rapport, Voegelin et Merkl entreprennent notamment de défendre le modèle français de « régime administratif » face à ceux qui le critiquent et lui opposent le modèle anglo-saxon de la « Rule of Law ». Contre l'avis par exemple de Dicey qui considère ces deux modèles comme étant antithétiques, au sens où le régime administratif français n'est pas capable d'assurer les mêmes garanties d'indépendance, d'efficacité dans le contrôle des abus de l'administration et d'impartialité que la *Rule of Law*, Voegelin et Merkl soutiennent que cette opposition est caricaturale et qu'elle ne correspond pas à la réalité. Les exigences de protection de l'individu contre les empiètements de l'administration sont à leurs yeux aussi bien remplies, sinon mieux, dans le modèle français que dans le modèle anglo-saxon. Contre les attaques formulées par Dicey à l'encontre du Conseil d'Etat français, Voegelin et Merkl affirment qu'il s'agit d'une juridiction indépendante, aucun doute ne peut être émis à leurs yeux à ce sujet. Certes, la façon dont le Conseil d'Etat délimite sa propre compétence au fil de sa jurisprudence peut poser des problèmes, avec le risque par exemple d'atteindre des délais déraisonnables de jugement et d'aboutir à des dénis de justice. Mais ces inconvénients, qui résultent de la stricte séparation entre les ordres judiciaire et administratif, peuvent être corrigés au moyen d'une législation appropriée, comme c'est le cas selon eux en France depuis la loi du 20 avril 1932 *ouvrant un recours devant le tribunal des conflits contre les décisions définitives rendues par les tribunaux judiciaires et les tribunaux administratifs lorsqu'elles présentent contrariété aboutissant à un déni de justice*. Le Conseil d'Etat présente en outre le mérite d'être exceptionnellement facile d'accès pour le justiciable avec des procédures peu onéreuses. Enfin, Merkl et Voegelin considèrent que le Conseil d'Etat, même s'il est aussi le « conseiller du gouvernement » et qu'il peut être chargé de préparer la législation, cette fonction de conseil ne porte pas préjudice aux justiciables lorsqu'il exerce sa fonction juridictionnelle. Au contraire, le Conseil d'Etat, grâce à sa fonction de conseil, a une connaissance des problèmes et des besoins spécifiques de l'administration bien plus approfondie que celle des tribunaux ordinaires, ce qui améliore grandement la qualité de ses jugements. Bref, contre les critiques formulées par les partisans de la *Rule of Law*, Merkl et Voegelin affirment que l'impartialité du Conseil d'Etat ne peut plus être mise en cause et que son expertise en vue de protéger les droits des individus n'a rien à envier à celle des tribunaux ordinaires. Ils reprennent ainsi avec approbation l'argument d'Edouard Laferrière selon qui la jurisprudence des juridictions administratives a tendance bien souvent à se montrer plus favorable aux justiciables que les décisions prises par les juridictions judiciaires en vertu du code civil. Voir : Eric Voegelin et Adolf Merkl, « Le régime administratif : avantages et inconvénients. Rapport général de M. Adolf Merkl, Professeur à l'Université, et M. Erich Voegelin, Privatdozent à l'Université de Vienne », *in Actorum Academiae Universalis Jurisprudentia Comparativae [Mémoires de l'Académie Internationale de Droit comparé]*, ed. Elemer Balogh, Paris, Sirey, 1935, volume 2, partie 3, p. 126-149. ; Eric Voegelin et Adolf Merkl, « The Administrative Regime. Advantages and Disadvantages. A General Report by M. Adolf Merkl, Professor at the University of Vienna, and Mr. Eric Voegelin, Private Docent at the University of Vienna » (1935), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 54-78.

[3533] Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, p. 371.

[3534] *Idem*, note 52.

1311. C'est donc toujours en positiviste et en disciple de Kelsen que Merkl rejette dans cet article les arguments de ceux qui, à l'époque, cherchaient à maintenir l'apparence d'une continuité juridique entre la Constitution démocratique de 1920 et la Constitution autoritaire de 1934. Merkl refuse en fait de légitimer le nouveau régime autoritaire comme le font ceux qui tentent de prouver qu'aucune rupture juridico-normative ne s'est produite. C'était en effet l'argument du gouvernement autoritaire, lequel soutenait que la nouvelle Constitution de 1934 était dérivée de la Constitution de 1920, qu'elle s'inscrivait dans une continuité juridique avec elle. Mais pour Merkl, le nouveau régime autoritaire est le résultat d'une révolution juridique, d'une rupture avec l'ordre juridico-constitutionnel qui prévalait depuis 1920 en Autriche. Avec le régime autoritaire de 1934, on est passé d'un ordre juridique à un autre. Comme nous l'avons précédemment montré, Voegelin ne disait pas autre chose lorsqu'en se fondant sur les concepts de Schmitt, il expliquait que la légitimité de la Constitution de 1934 ne doit pas être cherchée du côté de la légalité, c'est-à-dire en établissant une pseudo-continuité juridique avec la Constitution de 1920. Une telle tentative est vouée à l'échec car elle s'inscrit dans la tradition positiviste de la *Théorie pure du droit* de Kelsen qui est incapable de rendre compte du passage d'un ordre juridique à un autre, et qui succombe au fétichisme de la norme (voir *supra*).

1312. Merkl n'a pas insisté davantage sur la discontinuité juridique qu'il percevait entre ces deux régimes successifs, se rendant probablement compte qu'il était inopportun d'attaquer explicitement la nature révolutionnaire du nouveau régime autoritaire[3535]. En un sens, à partir du moment où l'ordre juridique du nouveau régime autoritaire est contraignant et globalement efficace, il est, en vertu de la *Théorie pure du droit*, valide. Dès lors, après avoir critiqué en positiviste l'inconstitutionnalité de la naissance du régime autoritaire de Dollfuss et de la Constitution de 1934, c'est à nouveau en positiviste qu'il aurait pu reconnaître la validité du nouvel ordre juridique autoritaire une fois que celui-ci est devenu contraignant et globalement efficace sur l'ensemble du territoire autrichien. Toutefois, ce n'est plus en positiviste que Merkl a, par la suite, décidé de défendre la nouvelle Constitution autoritaire, chrétienne et corporatiste, mais en théoricien du droit naturel et en opposant à la démocratie parlementaire subvertie par les luttes partisanes. Somek explique que son soutien au régime autoritaire doit beaucoup à son « positivisme papal »[3536]. Il est vrai que Merkl « jette la *Grundnorm* positiviste par-dessus bord et se tourne vers ce qu'il pense être le droit naturel chrétien »[3537]. Merkl, fervent catholique, suivait en effet la ligne de l'encyclique *Quadragesimo Anno* du pape Pie XI et celle du chancelier chrétien-social Ignaz Seipel. Il affirmait, contre la démocratie parlementaire et multipartite, la nécessité d'un « système de représentation

[3535] *Ibid*, p. 372.
[3536] *Ibid*, p. 372-373.
[3537] Adolf Merkl, *Die ständisch-autoritäre Verfassung Österreichs. Ein kritisch-systematischer Grundriss*, Springer, Vienne, 1935, p. 10-12, *in* Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, note 58, p. 372.

corporatiste afin de permettre une représentation plus authentique de la volonté du peuple en éradiquant à la racine les conflits de classe »[3538]. Merkl faisait en outre explicitement dériver la validité juridique du nouveau régime autoritaire de normes religieuses : « l'approbation religieuse de la sphère séculière des normes », écrivait-il, peut être interprétée comme « le cas historique le plus grandiose de la réception d'un ordre normatif par un autre »[3539]. La Constitution de 1934 est à ses yeux « une expérimentation sans précédent de transposition des enseignements du pape à l'organisation de la politique », ce qui rend l'Autriche « exceptionnelle » à travers le monde[3540]. Comme on le voit, l'« approbation religieuse » du nouveau régime autoritaire qu'on trouve chez Merkl résulte explicitement de son catholicisme politique qui, comme nous l'avons précédemment montré, a la spécificité d'être indifférent vis-à-vis des formes démocratique ou autocratique de gouvernement, à condition que la substance religieuse se trouve préservée[3541].

1313. Concernant Eric Voegelin (1901-1985), son livre *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem* (1936) témoigne, comme l'observe très pertinemment Alexander Somek, de « la conversion d'un chercheur proche au départ de la social-démocratie en une sorte de conservateur »[3542]. Voegelin commence dans son introduction par expliquer que l'Etat autoritaire renoue avec l'idée médiévale d'Etat européen – ce qui est clairement une façon pour lui de légitimer et de banaliser son existence en l'inscrivant dans une histoire chrétienne et européenne très ancienne. Voegelin définit le modèle de l'Etat européen comme « une construction politique issue de la sphère d'influence [*Mächtefeld*] du Moyen Age à travers l'établissement d'une organisation centralisée du gouvernement et de l'administration sur un territoire étendu, et de la transformation spirituelle [*seelisch*] de la population de ce territoire en un peuple politique, une nation »[3543]. Et il considère que, « depuis 1933, l'Autriche n'a pas seulement remplacé son droit constitutionnel démocratique et parlementaire par un droit autoritaire mais est aussi passée d'un style « administratif » à un style « politique », soit le passage du « Reich » à « l'Etat » »[3544].

1314. Pour justifier la légitimité de nouvel Etat autoritaire, Voegelin se tourne vers la théorie constitutionnelle française qui, développée en même temps que l'émergence de l'Etat français au

---

3538 Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, p. 373.

3539 Adolf Merkl, « Die Staatsbürgerpflichten nach katholischer Staatsauffassung » (1937), *in Gesammelte Schriften*, ed. D. Mayer-Maly, Volume I/2, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, p. 285, *in* Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, note 59, p. 372.

3540 Adolf Merkl, « Die Staatsbürgerpflichten nach katholischer Staatsauffassung » (1937), *art. cit.*, p. 297, *in* Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, note 75, p. 374.

3541 Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, p. 372.

3542 *Ibid*, p. 376.

3543 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.,* p. 49.

3544 *Ibid*, p. 52.

XVIe siècle, doit être considérée comme « la théorie de l'Etat [*Staatslehre*] par excellence »[3545]. C'est ainsi que Voegelin se réfère à Maurice Hauriou qui, contre les dérives de la démocratie parlementaire de la IIIe République, proposait lui aussi de restaurer la notion médiévale d'Etat européen. Juste avant de témoigner de l'importance que la *Théorie de la constitution* (1928) de Schmitt a eue sur sa réflexion concernant l'Etat autoritaire, Voegelin reconnait sa dette à l'égard de l'institutionnalisme de Maurice Hauriou[3546]. Lorsqu'on met en parallèle *L'Etat autoritaire* (1936) et *La nouvelle science du politique* (1952), on s'aperçoit que sa pensée politique est exceptionnellement constante. Par exemple, comme en 1936, Voegelin mobilise Hauriou pour élaborer sa conception de la « représentation existentielle » qui, comme Kelsen l'avait magistralement montré dans sa *Réplique à la Nouvelle science du politique*, véhicule elle aussi une appréhension autoritaire de la politique (voir *supra*). De ces deux livres, il ressort en effet que sa conception politique implique une direction autoritaire du pouvoir exercée par un homme ou un groupe d'hommes doté de qualités exceptionnelles (transcendantes) qui serait capable de fournir au peuple une existence politique unifiée en le représentant existentiellement, de sorte que les actes de cet Etat seraient l'expression de la volonté du peuple d'exister en tant que peuple et de contrôler son propre destin. Nous verrons ultérieurement comment Voegelin, après la seconde guerre mondiale, lorsqu'il est devenu professeur de sciences politiques aux Etats-Unis, a modifié l'apparence de sa conception autoritaire de la politique en une théologie politique, dans le but très probable d'en masquer le conservatisme (voir *infra*).

1315. Voegelin élabore ostensiblement une conception élitiste de la politique. Sans un chef ou une élite spirituelle qui exerce l'autorité, l'unité politique de la nation ne pourra jamais être atteinte et le désordre politique engendré par la démocratie parlementaire et les luttes partisanes ne disparaitra pas. On comprend alors que, pour lui, l'autorité politique implique nécessairement une réalisation autoritaire en vue à la fois de fonder l'Etat et de préserver son existence dans le temps[3547]. À de nombreuses reprises, on retrouve exactement les mêmes formulations dans l'*Etat autoritaire* et la *Nouvelle science du politique*, tout particulièrement dans les passages relatifs à Hauriou. Voegelin écrit par exemple de façon strictement identique dans ces deux textes que « l'autorité d'un pouvoir représentatif précède sur le plan existentiel la réglementation de ce pouvoir par le droit positif. […] L'origine du droit ne saurait être trouvée dans des règlementations juridiques, mais doit être recherchée dans la décision qui substitue un pouvoir organisé à une situation conflictuelle »[3548]. Sa conception politique a donc été, tout au long de sa carrière, intrinsèquement autoritaire et élitiste, s'inscrivant dans une filiation de pensée avec des auteurs tels que Carl Schmitt, Othmar Spann et Stefan George.

[3545] *Ibid*, p. 53.
[3546] *Idem*.
[3547] Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, p. 378.
[3548] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 99. ; Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 91.

1316. En se reposant sur les propositions de réforme du système parlementaire anglais formulées par Henry Grey[3549], Voegelin affirmait dans les années 1930 que l'autorité politique doit être détenue par l'élite qui dirige le pays. Selon Grey, « tous les grands hommes de l'Etat doivent devenir des membres non par l'élection, mais par la nomination » et les chambres ne doivent plus posséder qu'une fonction de conseil[3550]. Dans la présentation de l'autorité politique faite par cet écrivain du XIXe siècle, Voegelin voit une grande proximité avec la nouvelle structure du pouvoir en Autriche. Le détour par cet auteur anglais apparaît clairement être à nouveau un moyen pour Voegelin de légitimer et de banaliser le nouveau régime autoritaire autrichien. Pour qu'un régime soit autoritaire, il faut que les membres du parlement et du gouvernement proviennent d'une même élite dirigeante, ce qui a le mérite de supprimer tout risque de conflit entre les deux institutions, ou plus précisément, tout risque que le parlement n'entre en résistance contre le gouvernement. Dans cette optique, l'Etat autoritaire apparaît pour Voegelin comme étant la « seule alternative qui existe à la désintégration de la société »[3551].

1317. Concentrons-nous à présent sur la manière dont Voegelin s'est attelé, dans l'*Etat autoritaire*, à légitimer « la pratique des décrets économiques en temps de guerre de mars 1933 à la promulgation de la Constitution de 1934 »[3552]. Voegelin écrit que « lorsque le Conseil national a cessé ses fonctions en mars 1933, le gouvernement fédéral a assuré la responsabilité législative [à sa place] sous la forme de règles juridiques [*Rechtssatz-form*] rarement appliqués avant cette période »[3553] : les décrets gouvernementaux fondés sur la loi du 24 juillet 1917 *autorisant le gouvernement à prendre les dispositions économiques nécessaires à l'occasion des circonstances extraordinaires causées par l'état de guerre*. C'est ainsi qu'a émergé un nouvel organe législatif à la place du Conseil national. Compte tenu de la formulation choisie, il semblerait que Voegelin ait souscrit au mythe de « l'auto-élimination »[3554] du Parlement mis au jour par Alexander Somek. Après la démission du président du Conseil national et des deux vice-présidents suite à une session mouvementée au sujet d'un vote, le gouvernement de Dollfuss a profité de l'occasion « pour proclamer que le Parlement s'était dissous et avait tracé la voie au régime autoritaire, c'est-à-dire à un gouvernement sans Parlement »[3555]. En réalité, le Conseil national, loin de s'être dissous lui-même, a été empêché de se réunir à nouveau par le gouvernement de Dollfuss. « Alors que les députés se réunissaient onze

---

3549 Henry Grey, « *Parliamentary Government Considered with Reference to a Reform of Parliament. An Essay*, John Murray, Albermarle Street, Londres, 1864, 360p.

3550 Eric Voegelin, « Neue Kammersystem im Spiegel der Geschichte », *in Wiener* Zeitung, 5 mai 1934, 1p. ; Eric Voegelin, « A New Cameral System in the Mirror of History » (1934), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 30. Voir aussi : Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 287 et s.

3551 Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, p. 380.

3552 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 223.

3553 *Ibid*, p. 223.

3554 Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *art. cit.*, p. 363.

3555 *Ibid*, p. 364.

jours après cette session mémorable, la police menaça de disperser le « rassemblement illégal » par la force. Après un bref discours des seconds vice-présidents [du Conseil national] dans lequel était affirmé que cette démission était nulle et non avenue, les membres du Parlement ont été dispersés »[3556]. L'autre chambre, le Conseil fédéral, ne pouvant exercer son pouvoir législatif sans le Conseil national, s'était réunie et avait réclamé une nouvelle réunion du Conseil national. Il s'agissait même d'une revendication commune aux sociaux-démocrates et aux nationaux-socialistes qui siégeaient au Conseil fédéral[3557]. Bien sûr, ajoute Alexander Somek, le Président de la République fédérale d'Autriche, Wilhelm Miklas, aurait pu rappeler le Conseil national en se fondant sur une loi d'urgence, « mais son pouvoir de le faire dépendait d'une proposition du gouvernement qui, à juste titre, refusait de se soumettre. Le président Miklas déplorait cette impasse »[3558]. Etant donné que le gouvernement de Dollfuss voulait maintenir une apparence de légalité formelle et de continuité juridique avec la Constitution de 1920, il a réuni une dernière fois le Parlement le 30 avril 1934 pour que celui-ci déclare légal le nouveau régime autoritaire. Comme le remarque Somek, étant donné que « les sociaux-démocrates avaient perdu tous leurs sièges entre-temps, seule une partie du Parlement était réunie » en vue de conférer au gouvernement le pouvoir de réviser complètement la Constitution et de dissoudre les deux chambres du Parlement[3559]. Aux yeux de Voegelin, de tels efforts pour établir une continuité juridique entre la Constitution de 1920 et celle de 1934 reposent sur « une prémisse interprétative métaphysico-positiviste »[3560] (voir *supra*).

1318. À ses yeux, il ne fait aucun doute que le gouvernement est devenu en mars 1933 le véritable législateur, et que ses décrets économiques sont quant à eux devenus la « forme législative classique »[3561]. Il observe toutefois que des questions se sont posées au sujet de leur conformité à la Constitution. *La première question* qui s'est posée concerne « la possibilité, fondée sur la Constitution parlementaire en vigueur à cette période, d'utiliser une loi pour confier la législation à un organe exécutif qui [la] réalisera au moyen d'actes émettant des dispositions légales »[3562]. Sur cette question, « la théorie constitutionnelle dominante » à cette époque répondait que « les responsabilités assignées à un organe par la Constitution ne peuvent pas être déléguées par cet organe à un autre, à moins que la Constitution ne permette spécifiquement cette délégation »[3563]. La question était donc de savoir si la Constitution de 1920-1929 permettait ou non une telle délégation. Selon Voegelin, même si l'article 24 de la Constitution de 1920 (amendé en 1929) dispose que « la fonction législative fédérale est exercée par le Conseil national (*Nationalrat*) conjointement avec le Conseil des provinces et des professions », deux autres articles à valeur

3556 *Idem*.
3557 *Ibid*, note 13, p. 363.
3558 *Ibid*, note 17, p. 364.
3559 *Ibid*, p. 368.
3560 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 237.
3561 *Ibid*, p. 224.
3562 *Idem*.
3563 *Idem*.

constitutionnelle rendent possible la délégation de la fonction législative au gouvernement, comme cela a été pratiqué à partir de mars 1933 en Autriche.

1319. Il s'agit de l'article 18 alinéa 2 de la Constitution de 1920-1929 selon lequel « toute autorité administrative peut faire des règlements sur la base des lois dans les limites de ses attributions ». D'après Voegelin, cet article aurait pu justifier un transfert substantiel de la fonction législative au gouvernement. L'autre article est celui sur lequel le gouvernement de Dollfuss s'est appuyé pour réaliser son coup d'Etat et adopter une nouvelle Constitution. Il s'agit de l'article 7 alinéa 2 de la loi de transition constitutionnelle du 1er octobre 1920 (*Verfassungs-übergangs-Gesetz*) qui vient reprendre la loi du 24 juillet 1917 « habilit[ant] le gouvernement à prendre les dispositions nécessaires dans le domaine économique à l'occasion de circonstances exceptionnelles causées par l'état de guerre, les pouvoirs conférés au gouvernement sont dévolus au gouvernement fédéral ainsi qu'aux différents ministres fédéraux ». Pour Voegelin, cet article autorise « formellement » le transfert au gouvernement de la législation ordinaire et de la législation constitutionnelle, même si certains soutiennent qu'il ne permet pas de réviser totalement la Constitution[3564]. En effet, l'article 44 alinéa 2 de la Constitution de 1920-1929 exige qu'un projet visant à réviser l'ensemble de la Constitution soit soumis au vote des deux chambres et « au référendum de la nation tout entière » avant d'être promulgué. Mais à cela, Voegelin répond que la loi d'habilitation du 24 juillet 1917, contenue dans la loi de transition constitutionnelle du 1er octobre 1920, peut être considérée comme accordant « formellement et en principe » la possibilité de réviser complètement la Constitution, comme ce fut effectivement le cas en 1934[3565]. Même si Voegelin refuse de réduire la légitimité du nouveau régime autoritaire à sa légalité formelle, c'est-à-dire à l'existence d'une continuité juridico-constitutionnelle, c'est de façon très évidente ici qu'il cherche à prouver, dans le langage de la théorie constitutionnelle positiviste de son époque, que l'utilisation faite par le gouvernement de Dollfuss de ces décrets économiques pour réviser la Constitution était bien conforme avec le droit constitutionnel en vigueur.

1320. La *seconde question* soulevée par la pratique des décrets économiques concerne le contenu de la législation déléguée. L'article 1 de la loi d'habilitation du 24 juillet 1917 le déterminait de la manière suivante : « le gouvernement est autorisé, par ordonnance, pendant la période de circonstances extraordinaires causées par temps de guerre, à prendre les dispositions nécessaires pour promouvoir et rétablir la vie économique, prévenir les dommages économiques et fournir à la population nourriture et autres produits de base »[3566]. Pour Voegelin, cet article ne fixe aucune

---

3564 *Idem*.

3565 *Ibid*, p. 224-225.

3566 Gesetz vom 24. Juli 1917, mit welchem die Regierung ermächtigt wird, aus Anlaß der durch den Kriegszustand versursachten außerordentlichen Verhältnisse die notwendigen Verfügungen auf wirtschaftlichem Gebiete zu treffen (Kriegswirtschaftliches Ermächtigungsgesetz), §1, *in* http://www.verfassungen.at/at-18/kriegsermaechtigung17.htm [Consulté en ligne le 1er juillet 2019].

limite matérielle précise venant restreindre l'usage que le gouvernement autoritaire en a fait. « Il serait en fait difficile de trouver un sujet qui ne soit pas plus ou moins étroitement connecté causalement avec ces faits »[3567]. En outre, étant donné qu'il est prévu à l'article 17 alinéa 2 de la loi de transition constitutionnelle de 1920 qu'une « loi fédérale détermine le moment à partir duquel les circonstances extraordinaires susmentionnées doivent être considérées comme étant finies »[3568], et que cette loi n'a jamais été adoptée, il ne fait aucun doute pour Voegelin que la loi d'habilitation de 1917 était encore en vigueur lorsque le gouvernement de Dollfuss s'en est servi pour légiférer à la place du Parlement et réviser la Constitution[3569]. À l'époque, certains soutenaient que la Cour constitutionnelle aurait abrogé, si elle avait été en mesure de le faire, la plupart des règlements adoptés par le gouvernement autoritaire. Elle aurait tenu compte de l'intention du législateur de 1917 et aurait fixé des limites matérielles à son utilisation par le gouvernement autoritaire, mais Voegelin leur rétorque que « le sens des normes peut changer »[3570]. Se référer à l'intention du législateur de 1917 pour remettre en cause la validité des règlements adoptés par le gouvernement de Dollfuss lui semble dès lors complètement vain. De manière évidente, Voegelin cherche à défendre la légalité de la pratique règlementaire du gouvernement autoritaire.

1321. Une *troisième question* était de savoir si cette loi d'habilitation du 24 juillet 1917 permettait au gouvernement d'adopter des règlements *contra legem* (contraires à la loi en vigueur) ou uniquement des règlements *praeter legem* (dans le silence de la loi en vigueur). Etant donné que la loi ne disait rien sur cet aspect, la réponse a été recherchée du côté de la coutume constitutionnelle. Certains constitutionnalistes soutenaient que seuls des règlements *praeter legem* pouvaient être émis sur le fondement de cette loi d'habilitation de 1917 car une autre loi d'habilitation, cette fois-ci en matière de police, limitait son utilisation aux règlements ne violant pas les lois existantes[3571]. À ceux-là, Voegelin répond qu'« il n'y a pas de coutume constitutionnelle consistante » et que, selon lui, cette question n'est pas aussi importante qu'elle n'y paraît. Cette question reflète même le caractère inadéquat de la théorie positiviste du droit qui dominait à son époque[3572]. En réalité, écrit Voegelin, il est difficile d'imaginer qu'un règlement ne modifie aucune loi, « en effet, si un règlement n'entrainait aucun changement au niveau des actes de concrétisation ultimes, il n'y aurait aucune raison de l'émettre »[3573]. D'ailleurs, même les règlements *praeter legem* peuvent aboutir à altérer la législation en vigueur : « c'est précisément parce que le règlement *praeter legem* régit de nouvelles « affaires », qu'il doit le faire *contra legem* »[3574]. Pour Voegelin, tout ceci montre que « les concepts de règlements *praeter legem* et *contra legem*, tels qu'ils sont mobilisés dans la théorie dominante, n'ont pas

[3567] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 225.
[3568] Verfassungsgesetz vom 1. Oktober 1920 (St. G.B1. Nr. 451/1920, BGBA. Nr. 2/1920) betreffend den Übergang zur bundesstaatlichen Verfassung (Verfassungsübergangsgesetz), §17 alinéa 2, *in* http://www.verfassungen.at/at18-34/uegesetz20.htm [Consulté le 1er juillet 2019].
[3569] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 225.
[3570] *Ibid*, p. 226.
[3571] *Ibid*, p. 226-227.
[3572] *Ibid*, p. 227.
[3573] *Ibid*, p. 228.
[3574] *Idem*.

de grande valeur juridique et suscitent simplement des controverses découlant des contradictions inhérentes aux concepts »[3575]. Sans surprise, c'est la théorie positiviste du droit qui est réputée responsable de ces confusions conceptuelles. La réponse apportée à cette troisième question revient, à nouveau, à affirmer la légalité des règlements *contra legem* émis par le gouvernement autoritaire.

1322. Voegelin ajoute que la plupart des théoriciens du droit pour qui les règlements émis par le gouvernement de Dollfuss sont soit illégaux, soit inconstitutionnels, soit les deux, arrivent à ce résultat car ils se mettent dans la peau d'un juge à la Cour constitutionnelle ; laquelle est chargée de contrôler les règlements en vertu de l'article 139 de la Constitution de 1920-1929[3576]. Mais pour Voegelin, procéder ainsi revient à commettre une erreur méthodologique, typique des théoriciens positivistes et formalistes, consistant à ne pas tenir compte des changements qui se sont produits dans la réalité historico-politique. Le décret pris sur le fondement de la loi d'habilitation de 1917 par le gouvernement de Dollfuss le 23 mai 1933 « a rendu impossible pour la Cour constitutionnelle de fonctionner en tant que juridiction exerçant un contrôle de constitutionnalité vis-à-vis de ces règlements »[3577]. Ce décret, précise Voegelin, « n'a pas formellement annulé l'autorité de la Cour constitutionnelle à contrôler les règlements, mais a simplement, à travers une disposition technique, rendu impossible pour la Cour de réaliser sa fonction »[3578]. Dès lors, la situation politique ne justifie plus que l'on se place dans la peau d'un juge à la Cour constitutionnelle pour déterminer si les règlements adoptés par le gouvernement sont valides ou non. Si une telle manière de faire fonctionnait encore en « situation normale », c'est-à-dire lorsque la Cour constitutionnelle pouvait effectuer normalement son contrôle de constitutionnalité, le théoricien du droit ne devrait plus chercher à anticiper les jugements d'une Cour constitutionnelle lorsque la situation politique a changé, et est même devenue « exceptionnelle », comme c'est le cas en Autriche depuis le décret du 23 mai 1933[3579]. Par conséquent, les règlements adoptés par le gouvernement de Dollfuss ne doivent pas être considérés comme illégaux ou inconstitutionnels car la Constitution a changé lorsque ce décret a été émis le 23 mai 1933. « À compter de ce jour, la République d'Autriche s'est dotée d'une Constitution autoritaire. Ces règlements ne pouvaient plus être illégaux ou inconstitutionnels »[3580]. Le théoricien du droit ferait donc mieux de s'identifier au gouvernement fédéral et à sa compréhension du droit pour se prononcer sur la validité juridique des normes sous le nouveau régime autoritaire. Ainsi, il serait en mesure d'accepter les modifications législatives et constitutionnelles réalisées par voie réglementaire[3581]. « Les règlements étaient légaux et constitutionnels, et il n'y avait aucune « erreur » dans leur interprétation. La compréhension du

[3575] *Ibid*, p. 229.
[3576] *Ibid*, p. 231.
[3577] *Ibid*, p. 232.
[3578] *Idem*.
[3579] *Ibid*, p. 232-233.
[3580] *Ibid*, p. 233.
[3581] *Ibid*, p. 234.

droit par le gouvernement fédéral était le droit constitutionnel applicable ; la science devait simplement enregistrer ce fait historique »[3582].

1323. Tout ceci montre bien que c'est de manière explicite et sans aucune ambiguïté que Voegelin a soutenu la légitimité et la légalité du régime autoritaire autrichien. « Le gouvernement fédéral, [écrit-il], est devenu le législateur suprême et l'auteur de la Constitution de l'Autriche, et il tient cette position légitimement car il s'est imposé en tant que tel et était suffisamment soutenu par ses moyens pratiques de pouvoir et le *consentement coutumier* de la population. Selon cette conception, il n'y a plus aucun problème de légalité. Les règlements ont servi comme moyens pour créer des dispositions de droit ordinaire et de droit constitutionnel »[3583]. On peut donc être surpris de lire dans la littérature secondaire, comme par exemple chez l'un des plus importants spécialistes français de Voegelin, Thierry Gontier, que cet ouvrage sur l'Etat autoritaire autrichien « comporte une apologie *implicite* du régime autoritaire instauré par Engelbert Dollfuss » et que ce serait uniquement pour lutter « contre l'instrumentalisation des institutions parlementaires par les partis radicaux antidémocratiques », qu'il aurait apporté son soutien à ce régime[3584]. Thierry Gontier reprend en fait la lecture véhiculée par les voegeliniens dans leurs introductions aux œuvres complètes de Voegelin et, plus généralement, dans leurs très nombreuses publications au sujet de cet auteur. Cette lecture consiste à occulter ou à masquer complètement la dimension autoritaire et conservatrice de la conception politique de Voegelin, telle qu'elle s'exprime dans *L'Etat autoritaire* en 1936, mais aussi dans ses autres écrits politiques antérieurs et postérieurs à la publication de ce livre. Notre attention portera désormais sur la légende entourant les écrits de Voegelin au sujet du régime autoritaire autrichien qui, provenant essentiellement de ses *Réflexions autobiographiques*, se retrouve dans les introductions des éditeurs aux ouvrages des *Collected Works* relatifs à cette période, ainsi que dans l'interprétation proposée par Thierry Gontier.

[3582] *Ibid*, p. 234-235.
[3583] *Ibid*, p. 235.
[3584] Thierry Gontier, « Totalitarisme, religions politiques et modernité chez Eric Voegelin », *in Naissances du totalitarisme*, sous la direction de Philippe de Lara, Cerf, Paris, 2011, p. 157-158. Nous soulignons en italique.

B. La légende entourant les écrits de Voegelin sur le régime autoritaire autrichien

1324. Paul Pasteur s'étonne que « nombre d'historiens ne marquent pas la césure en 1934 et fassent courir la Première République jusqu'à l'*Anschluss* en mars 1938 » alors même que les institutions ont largement été modifiées : la démocratie parlementaire a disparu, les partis politiques ont été bannis, une nouvelle constitution a été proclamée et un nouveau régime a été institué, le *Ständestaat*[3585]. C'est, qu'après la guerre, les Autrichiens se sont présentés comme les « premières victimes du nazisme », et avec le débat de la guerre froide, les occidentaux ont fait mine d'y croire pour faire basculer l'Autriche dans leur camp. Aussi, il fallait « oublier » certains épisodes troublants. Cette tendance interprétative recoupe celle en vigueur au sujet du soutien que Voegelin a apporté à ce régime autoritaire. D'après les voegeliniens, la défense formulée dans les années 1930 de l'autoritarisme politique ne permet pas de classer Voegelin dans la catégorie des auteurs conservateurs et antidémocrates. Au contraire, ses écrits sur l'Etat autoritaire autrichien doivent selon eux être interprétés comme l'expression d'une conception réaliste, pragmatique et substantielle de la démocratie qui vient corriger les imperfections procédurales de la première République et neutraliser les menaces communiste et national-socialiste. La tendance que Pasteur a repérée chez certains historiens, consistant à minimiser la rupture que représente l'autoritarisme autrichien de 1934 avec la démocratie parlementaire de 1920, semble bien aller dans le même sens que l'interprétation du soutien de Voegelin au régime autoritaire autrichien. À son niveau personnel, Voegelin rejoue en un sens une sorte de comédie nationale (surtout à droite).

1325. L'interprétation des voegeliniens au sujet de ces textes sur l'autoritarisme autrichien se repose en fait systématiquement sur ce que Voegelin en a dit trente ans plus tard, au début des années 1970, dans ses *Réflexions autobiographiques*. Voilà ce qu'on peut y lire : « la situation se tendit à Vienne compte tenu des événements de la guerre civile en 1934. À cette occasion, la désintégration désastreuse de la société d'Europe centrale par les idéologues devint évidente. On avait affaire à un gouvernement autrichien qui résistait avec fermeté à toute avance du national-socialisme mais dont l'efficacité était contrecarrée par l'opposition car, en raison de son idéologie marxiste, le parti social-démocrate ne voulait pas admettre qu'un petit pays comme la République autrichienne dût s'accommoder des pressions politiques de l'époque. Que l'Autriche ait pu accomplir un virage en direction de Mussolini pour se protéger contre un mal bien pire incarné par Hitler, c'est ce que les marxistes fervents, qui se contentaient de hurler au « fascisme », ne parvenaient manifestement pas à comprendre »[3586]. Dans ce passage, Voegelin présente le gouvernement autoritaire autrichien uniquement comme un rempart contre le national-socialisme, et les sociaux-démocrates comme des idéologues qui, en manque de sagesse pratique, taxent à tort ce régime d'« austro-fasciste » ou de « clérico-fasciste ». En somme, Voegelin n'aurait fait que

[3585] Paul Pasteur, *Histoire de l'Autriche. De l'empire multinational à la nation autrichienne (XVIIIe-XXe siècles)*, *op. cit.*, p. 220.
[3586] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 71.

chercher un moyen pour que l'Autriche ne fasse pas la même erreur que l'Allemagne, en laissant très démocratiquement ses ennemis accéder au pouvoir. Reprenant à la lettre cette interprétation, Thierry Gontier en déduit que « lorsque le jeu des institutions démocratiques légales sert aux partis extrémistes, qui instrumentalisent la légalité démocratique pour la retourner contre la démocratie, sauver la démocratie peut vouloir dire en défendre un certain contenu contre sa légalité formelle »[3587].

1326. Voegelin poursuit dans son autobiographie en décrivant *a posteriori* ce qu'il a tenté de faire dans son livre sur l'Etat autoritaire autrichien : « suite à ces années de tension après 1933, je publiai *Der Autoritäre Staat* en 1936. C'était ma première tentative d'importance pour pénétrer le rôle des idéologies dans la situation contemporaine, qu'elles soient de gauche ou de droite, et pour comprendre qu'un Etat autoritaire qui garderait le contrôle des idéologues radicaux serait la meilleure défense possible de la démocratie »[3588]. À en croire son autobiographie, Voegelin était seulement animé par l'idée de défendre la démocratie face à la menace totalitaire. Ce serait la seule et unique raison qui l'aurait poussé à prendre parti en faveur du régime autoritaire autrichien. Certes, Voegelin a condamné dans *L'Etat autoritaire* (1936) les conséquences politiques désastreuses du formalisme juridique de Kelsen et a reproché à la démocratie procédurale d'être dangereuse en permettant aux factions extrémistes d'arriver au pouvoir par la grande porte de la légalité. C'est ainsi qu'il parlait du caractère suicidaire de la démocratie formaliste qui, dans une certaine mesure, pouvait provoquer son auto-anéantissement : « jouer avec les arguments de la liberté de penser dans le milieu technologique actuel est une affaire d'importance pour l'opposition ; mais pour le législateur c'est un suicide »[3589]. Toutefois, réduire l'engagement de Voegelin en faveur du régime autoritaire à cet unique aspect semble, à bien des égards, extrêmement réducteur. En réalité, son engagement en faveur du régime autoritaire est tout à fait cohérent avec sa *Weltanschauung* intrinsèquement élitiste, à forte dimension religieuse et foncièrement conservatrice.

1327. Toutefois, si l'on ne tient compte que de ses *Réflexions autobiographiques*, la dimension conservatrice de son livre sur l'Etat autoritaire autrichien disparaît complètement : « mon attitude théorique dans ce domaine à l'époque ne différait guère de celle que formula par la suite la Cour suprême de justice en la personne du juge Robert H. Jackson, lors de l'affaire Terminiello en 1949 (c'est-à-dire après qu'il se fut familiarisé avec les idéologies européennes radicales en tant que membre du tribunal de Nuremberg) : la démocratie n'est « pas un pacte suicidaire » »[3590]. Cette affaire concernait un prêtre, Terminiello, qui avait été condamné par l'Etat de l'Illinois pour des propos fasciste et antisémite qu'il avait tenus dans une enceinte fermée alors qu'au même moment,

[3587] Thierry Gontier, « Le fétichisme de la norme : Voegelin critique de Kelsen », *art. cit.*, p. 130.

[3588] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 72.

[3589] Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 105.

[3590] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 72.

une foule hostile dénonçait la teneur de son discours. Après que la Cour de l'Illinois a condamné Terminiello pour avoir émis des « paroles provocatrices » (*fighting words*), la Cour suprême avait décidé, par cinq voix contre quatre, de renverser son jugement, estimant que les propos de Terminiello étaient protégés par le premier amendement en l'absence de « danger manifeste et immédiat » (*clear and present danger*) de violence et de désordre[3591]. Le juge Jackson faisait partie des quatre « opinions dissidentes » (*dissenters*). Dans son opinion dissidente, il estimait qu'il existait « un risque que, si la Cour ne modère par sa logique doctrinaire avec un peu de sagesse pratique, elle transforme la Déclaration des droits constitutionnels en un pacte suicidaire »[3592]. Par cette comparaison avec le juge démocrate Jackson, Voegelin tente de laver de tout soupçon son engagement en faveur de l'autoritarisme politique ; et il y est de toute évidence parvenu lorsqu'on constate la fréquence avec laquelle cette comparaison a été reprise dans la littérature secondaire pour illustrer son pseudo pragmatisme démocratique des années 1930.

1328. À l'époque où Ellis Sandoz a mené ces entretiens, il n'avait pas la possibilité de vérifier les propos tenus par Voegelin au sujet de ce livre. Personne aux Etats-Unis ne pouvait lire *Der autoritäre Staat* car, publié à Vienne en 1936, ce livre avait été interdit par les nationaux-socialistes en 1938, et les exemplaires restants avaient été intégralement détruits par une bombe lors de la capture de Vienne par les troupes russes en 1945[3593]. L'interprétation que Voegelin en propose dans son autobiographie, et plus généralement de son positionnement politique durant les années 1930, s'avère pourtant hautement discutable et ne devrait pas être acceptée naïvement. Contrairement à ce qu'il a prétendu dans les années 1970, sa défense du régime autoritaire ne repose pas en réalité sur un fondement démocratique. C'était moins pour sauver la démocratie formelle et parlementaire – qu'il estimait effectivement condamnée – qu'en raison de ses convictions politiques profondément conservatrices, qu'il a soutenu aussi fermement ce régime. Son conservatisme politique a en fait été minimisé, sinon dissimulé, d'abord dans son autobiographie, puis, au moment de la publication des *Collected Works*, dans les préfaces introduisant les textes de cette période.

1329. Thomas W. Heilke et John von Heyking, dans leur introduction au volume 8 des *Collected Works* de Voegelin comprenant les articles qu'il a publiés entre 1929 et 1933, s'abstiennent de commenter les orientations politiques de Voegelin[3594]. Thomas W. Heilke, dans son introduction au volume 9 des *Collected Works* de Voegelin regroupant ses écrits publiés entre 1934 et 1939, ne présente pas tous les articles compris dans cet ouvrage. De façon habile, il passe sous silence ceux dans lesquels la conception politique autoritaire de Voegelin ne fait aucun doute et où son soutien

[3591] Sylvie Courtine-Denamy, « annotation du traducteur », *in* Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, note 4, p. 72.
[3592] Terminiello, 337 U.S. at. 36 (Jackson, J. Dissenting).
[3593] De l'avis de Voegelin, ce serait pour cette raison que son livre n'a pas retenu davantage l'attention avant 1938 et après 1945, *in* Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 86.
[3594] Thomas W. Heilke et John von Heyking, « Editors' Introduction », *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 21.

au régime autoritaire autrichien est explicitement formulé. Aucune analyse n'est proposée des articles que nous avons précédemment étudiés, tels que « Verfassungsgebung für Österreich » (27 avril 1934) ou encore « Der autoritäre Staatskern » (13 mai 1934). *A contrario*, une très grande attention est portée à ses *Réflexions autobiographiques* en vue de rendre compte de son positionnement soi-disant démocratique à cette époque. Les passages cités de son autobiographie visent ostensiblement à montrer que Voegelin a toujours combattu les idéologues de gauche et de droite, qu'il détestait la « malhonnêteté intellectuelle », qu'il avait des relations compliquées avec ses étudiants marxistes et nationaux-socialistes et que sa défense de l'Etat autoritaire avait pour seul objectif de « garder sous contrôle les démonologies »[3595]. Gilbert Weiss, dans l'introduction au volume 4 des *Collected Works* de Voegelin, *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian Constitution* (1936), occulte lui aussi totalement la dimension conservatrice de ce texte, et recourt également pour ce faire aux *Réflexions autobiographiques*[3596]. Weiss reprend par ailleurs l'idée exprimée dans l'introduction à la réédition allemande de *Der autoritäre Staat* par Günther Winkler, selon qui Voegelin visait avant tout à exprimer sa critique de la *Théorie pure du droit*[3597] – sous-entendant par-là que l'intention ultime de cet ouvrage était davantage de s'opposer théoriquement à la conception juridique de Kelsen que d'exprimer ses propres vues politiques. Son soutien au régime autoritaire n'aurait alors été qu'un prétexte pour développer sa réfutation de la *Théorie pure du droit*. Enfin, Weiss interprète la critique voegelinienne de Kelsen et sa défense de l'Etat autoritaire comme l'expression d'une résistance aux « secondes réalités »[3598], c'est-à-dire aux idéologies, suivant l'appellation que leur a donné ultérieurement Voegelin.

1330. Avant même ses *Réflexions autobiographiques*, cette légende a été confortée dans les années 1960 par Voegelin lui-même. L'idée selon laquelle sa prise de position en faveur de l'autoritarisme autrichien visait uniquement à lutter contre l'instrumentalisation des institutions parlementaires par les partis antidémocratiques, soit l'idée que le sauvetage de la démocratie rend nécessaire le passage à l'autoritarisme, a été réitérée dans son cours intitulé « Hitler et les Allemands » dispensé à Munich en 1964. Si les régimes totalitaires sont également des régimes autoritaires et anti-démocratiques ; les régimes autoritaires ne sont pas forcément totalitaires. « Dans certaines circonstances, il est […] possible de ne pas avoir grand-chose à objecter à une organisation autoritaire […] ; il peut être préférable qu'un homme énergique gouverne de manière autoritaire. Il n'y a rien à redire à cela […]. Il n'en est pas de même si le maitre qui gouverne de manière autoritaire est en même temps un idéologue et qu'il tue massivement les gens qui résistent à ses projets extravagants. C'est tout à fait autre chose. Il convient donc de distinguer la forme autoritaire de certains contenus […]. Dans certaines circonstances une forme autoritaire d'organisation peut se révéler meilleure qu'une forme démocratique si, par exemple, il y a une majorité de blocage composée de communistes et de nazis.

[3595] Thomas W. Heilke, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 9-11.
[3596] Gilbert Weiss, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 4, *op. cit.*, p. 2.
[3597] *Ibid*, p. 3-4.
[3598] *Ibid*, p. 9.

Sous la République de Weimar […], il n'y avait rien d'autre à faire que prendre des ordonnances en application des pleins pouvoirs, c'est-à-dire qu'il ne restait que la voie d'une législation autoritaire »[3599]. Ce que Voegelin veut dire par là c'est qu'il ne faut pas confondre l'autoritarisme qui est une *forme politique*, « un dispositif de pouvoir », avec le totalitarisme qui est un *contenu politique*, c'est-à-dire « une vision du monde partagée par la société et ses gouvernants »[3600]. Cette distinction paraît acceptable en elle-même, mais on ne partage pas l'usage qu'en fait Voegelin selon lequel son soutien au régime autoritaire aurait un fondement strictement démocratique et pragmatique et ne devrait aucunement être interprété comme une preuve de son conservatisme politique.

1331. Comme la quasi-totalité des voegeliniens, Thierry Gontier en conclut que le passage à l'autoritarisme « a permis [en Autriche], pour un temps tout du moins, d'éliminer du jeu politique les communistes et les nazis »[3601], et a donc en quelque sorte empêché que la démocratie substantielle ne se gangrène. Suivant cette interprétation, le soutien que Voegelin a apporté à ce régime exprimerait un certain réalisme par la prise en compte des conditions concrètes qui rendent une démocratie vivante et par-là même vulnérable ; réalisme que Kelsen n'aurait pas forcément eu car celui-ci se refusait de sauver la démocratie par des moyens non-démocratiques. Il est vrai que Voegelin confronte le régime démocratique à ses vices internes[3602].

1332. Toutefois, si on peut interpréter historiquement sa défense du régime autoritaire autrichien comme l'expression d'un certain pragmatisme consistant à empêcher l'arrivée au pouvoir des nazis en Autriche, il est plus difficile de le percevoir comme un engagement véritable en faveur de la démocratie. Ses écrits durant les années 1930 révèlent en réalité une proximité difficilement contestable avec la pensée catholique et conservatrice de son époque. Loin d'être un démocrate, Voegelin a en fait développé une conception autocratique et élitiste de la politique qui, venant explicitement légitimer le régime autoritaire autrichien et la Constitution de 1934, porte la marque de Stefan George, d'Othmar Spann et de Carl Schmitt.

1333. Si l'engagement en faveur de la démocratie ne fait aucun doute dans les écrits de Kelsen, il est en revanche plus difficile d'en dire autant de Voegelin qui, comme nous l'avons montré précédemment, discrédite dès qu'il le peut les procédures démocratiques. Pour lui, les élections au

---

[3599] Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), *op. cit.*, p. 237-238.

[3600] Thierry Gontier, « Totalitarisme, religions politiques et modernité chez Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 161.

[3601] Thierry Gontier, « Le fétichisme de la norme : Voegelin critique de Kelsen », *art. cit.*, p. 130.

[3602] On pourrait alors être tenté de rapprocher sa position de la décision de la Cour suprême d'Israël qui, en 1962, avait confirmé la validité de l'interdiction d'un mouvement politique arabe dénommé « La Terre » dont l'objectif était de supprimer l'Etat d'Israël. Pour justifier l'interdiction d'un tel groupement politique, le juge s'est en effet fondé « sur les enseignements de l'histoire ; celle-ci aurait montré que les mouvements fascistes et totalitaires avaient profité de la liberté d'expression, de la presse et d'association que leur offraient ces régimes pour les détruire », *in* Olivier Beaud, *Les derniers jours de Weimar, Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, Descartes & Cie, Paris, 1997, p. 13.

suffrage universel ne constituent absolument pas un critère indispensable du système de représentation politique. Certes, une fois exilé aux Etats-Unis, il s'est montré plus favorable à la forme du pouvoir démocratique, mais pour une raison assez éloignée de la théorie habituelle de la démocratie libérale : c'est parce qu'il attribuait à la démocratie américaine un fondement historico-métaphysique inexistant dans les démocraties européennes. En effet, comme l'explique Thierry Gontier, « Voegelin a toujours revendiqué son attachement à la démocratie américaine et à la culture du *common sense* qui la sous-tend. Cet attachement n'est sans doute guère original chez les « exilés ». Les raisons qu'en donne Voegelin ne sont pas moins significatives de l'orientation de sa pensée. Au contraire de l'Europe des Lumières, les Etats-Unis représentent pour Voegelin le modèle d'une démocratie ouverte sur une expérience de transcendance »[3603].

1334. Son trait de caractère autoritaire et son attitude critique vis-à-vis de la théorie de la démocratie trouvent en fait leur origine dans ses conceptions irrationalistes. En effet, Voegelin n'est jamais parvenu à se détacher complètement du courant de pensée irrationaliste inspiré de la philosophie de la vie auquel il a appartenu dans les années 1920 et 1930[3604]. Son détachement à l'égard de la démocratie est dû au fait qu'il ne s'intéresse pas au moyen par lequel une société est gouvernée. Pour lui, c'est une question accessoire, technique, qui n'a pas de réel intérêt. « Il n'y a pas de raison pour préférer dans l'absolu le suffrage universel direct au suffrage universel indirect, la représentation parlementaire au plébiscite [...]. Un gouvernement est « représentatif » au sens propre du terme lorsqu'il représente l'ordre de l'âme humaine »[3605]. Cela signifie que pour Voegelin le problème n'est pas d'ordre juridique ou institutionnel, il est d'ordre existentiel, c'est-à-dire que ce qui compte avant tout c'est le fondement d'ordre transcendant de la société.

1335. Avec un soupçon de provocation, Eckart Arnold considérait même que la conception politique de Voegelin se rapproche, s'il fallait en faire une comparaison avec un système politique actuel, de celle de la république islamique d'Iran : « *Voegelin als Theoretiker eines Mullah-staates* »[3606]. En effet, pour Voegelin le fondement de la politique se situe au niveau de la transcendance. En d'autres termes, même au niveau politique, la souveraineté de Dieu s'exerce. Une telle conception est en effet très proche de celle de la République islamique d'Iran pour qui le pouvoir politique émane directement de Dieu, et par conséquent doit est exercé par l'autorité religieuse. En ce sens, le système politique idéal de Voegelin serait une théocratie. Kelsen et Voegelin ont tous les deux la même expérience du totalitarisme, et plus particulièrement du nazisme, tous les deux ont été forcés de s'exiler aux Etats-Unis après l'*Anschluss*. Toutefois, s'ils se sont opposés au totalitarisme, ce n'était pas de la même manière ni pour les mêmes raisons. Si Voegelin perçoit le phénomène

[3603] Thierry Gontier, « Totalitarisme, religions politiques et modernité chez Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 181.
[3604] Eckhart Arnold, « Nachwort : Voegelins Neue Wissenschaft im Lichte von Kelsens Kritik », *art. cit.*, p. 113.
[3605] Thierry Gontier, « Totalitarisme, religions politiques et modernité chez Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 164.
[3606] Eckhart Arnold, « Nachwort : Voegelins Neue Wissenschaft im Lichte von Kelsens Kritik », *art. cit.*, p. 125.

totalitaire comme une conséquence négative de la démocratie parlementaire et plus généralement de la modernité séculière, Kelsen au contraire rejette en bloc cette interprétation. Encore une fois, la séparation entre ces deux auteurs se situe sur le plan religieux, entre d'un côté une conception théologique et autocratique, et de l'autre une conception rationaliste et démocratique.

1336. En somme, même si l'autoritarisme politique représentait bien pour Voegelin, dans les années 1930, une alternative à la démocratie parlementaire menacée de l'intérieur par les idéologies totalitaires, il nous semble erroné de réduire sa conception politique à cet aspect. Lorsqu'on se penche de près sur ses écrits politiques, Voegelin apparait en réalité être un auteur conservateur qui, toute sa vie, a développé une conception politique élitiste et antidémocratique. Nous verrons ultérieurement dans ce chapitre que, dans la *Nouvelle science du politique*, Voegelin a donné une allure plus théologique à sa conception politique, ce qui a eu pour effet de rendre moins visible son caractère autoritaire et conservateur.

III. Le socialisme démocratique de Kelsen et le conservatisme religieux de Voegelin

1337. Le positionnement politique de Kelsen en faveur de la démocratie paraît au premier abord plus facile à établir (et moins sujet à contestation) que la position conservatrice adoptée par Voegelin. Cela est essentiellement dû au fait que Kelsen n'a jamais caché son attachement à la démocratie et plus spécifiquement à la social-démocratie autrichienne, alors que Voegelin a quant à lui toujours refusé l'étiquette de « conservateur » que ses lecteurs (et admirateurs) pensaient pourtant pouvoir légitimement lui accoler. L'autre difficulté à qualifier un auteur de « conservateur », précisément lorsque celui-ci ne le reconnait pas lui-même, est le caractère équivoque qui entoure ce terme, couplé à la connotation péjorative qu'il véhiculait, tout particulièrement au lendemain de la seconde guerre mondiale[3607]. Si bien qu'il est extrêmement compliqué de s'entendre sur une définition univoque du conservatisme, et que rares sont ceux qui acceptent d'être réunis sous ce label.

1338. Sans s'atteler à la tâche (impossible ?) de définir une notion aussi nébuleuse que le conservatisme, on peut rappeler ce qui fait désormais partie des lieux communs de l'histoire des idées : les rapports intimes qu'entretiennent le romantisme philosophique et le conservatisme politique. Robert Nisbet écrivait dans son livre dédié à la pensée conservatrice : « Je ne suis pas en train de suggérer ici que tous les romantiques en littérature et philosophie étaient des conservateurs en politique […] ou que tous les conservateurs, en particulier en Angleterre, étaient romantiques dans leur appréciation artistique. Mais il y a tout de même *une affinité sur le contenu*, en France et en Allemagne surtout, entre l'accent romantique sur le prérationnel et le subconscient, et l'accent conservateur sur la sagesse politique qui se trouve dans les habitudes de l'esprit et du cœur chez les hommes »[3608]. Cette « affinité de contenu » apparaît très distinctement dans l'œuvre de Voegelin. Comme nous allons le voir, les thèmes romantiques précédemment repérés dans son travail correspondent en effet bien souvent à ceux de la pensée politique conservatrice.

1339. Certes, ni Kelsen ni Voegelin ne se sont engagés dans un parti politique quel qu'il soit, l'un comme l'autre estimant qu'adhérer à un parti était en quelque sorte incompatible avec leur métier de chercheur en sciences sociales. Métall souligne à ce titre que Kelsen s'est toujours tenu éloigné des partis politiques, qu'il ne s'est jamais engagé au sein du parti social-démocrate, qu'en tant qu'enseignant-chercheur, il estimait ne pas pouvoir appartenir à un parti et conserver en même

[3607] « La crise du conservatisme à la sortie de la guerre mondiale », pour reprendre les termes employés par Christian Roques, *in* « Romantisme et conservatisme. Revendication et rejet d'une tradition dans la pensée politique de Thomas Mann et Hans Freyer », *in Les romantismes politiques en Europe*, Gérard Raulet (dir.), Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 2009, p. 591.

[3608] Robert Nisbet, *Conservatism : Dream and Reality*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, 1986, p. 86. Nous soulignons en italiques.

temps l'indépendance qu'exige tout travail scientifique[3609]. Voegelin se présente quant à lui comme ayant combattu sans relâche les idéologies véhiculées par les partis politiques et tend, la plupart du temps, à adopter la posture du *spoudaios* intéressé essentiellement par la *bios theoretikos*, donnant ainsi l'impression de surplomber, parfois avec un peu de dédain, le théâtre politique du siècle. En fait, pour reprendre les mots de Hans-Jörg Sigwart qui résument très bien la situation, « Voegelin se considérait lui-même d'abord et avant tout comme un savant »[3610]. Dans son autobiographie, il s'amuse aussi du fait d'avoir été rattaché à beaucoup de partis politiques différents (communisme, fascisme, national-socialisme, libéralisme, etc.), et semble presque en faire un argument supplémentaire en faveur de sa non-affiliation à une quelconque idéologie politique[3611]. Kelsen ne procède d'ailleurs pas autrement. Lorsqu'on lui reprochait que sa théorie pure du droit exprimait ses propres préférences politiques, voilà ce qu'il pouvait répondre : « Pour les fascistes elle est une forme de libéralisme démocratique, pour les démocrates libéraux ou socialistes elle ouvre la voie au fascisme. Les communistes la considèrent comme l'expression de l'étatisme capitaliste, tandis que le nationalisme capitaliste la tient pour un bolchevisme grossier ou un anarchisme camouflé. Pour certains son esprit est apparenté à la scolastique catholique, tandis que d'autres y voient les aspects caractéristiques d'une conception protestante du droit et de l'Etat. D'autres, enfin, la rejettent pour son athéisme. Bref, il n'y a pas une tendance politique dont n'a pas été suspecte la théorie pure du droit. Cela prouve sa pureté mieux qu'elle ne saurait le faire elle-même »[3612].

1340. Néanmoins, leurs orientations politiques respectives, en direction de la social-démocratie pour Kelsen et du conservatisme politique pour Voegelin, se laissent très nettement percevoir tout au long de leurs carrières.

1341. L'opposition que nous avons essayé de mettre en évidence entre leurs présupposés philosophiques (Lumières/Romantisme), leurs théories du droit (juspositivisme/jusnaturalisme) et leurs théories politiques (conception démocratique de l'Etat/conception autoritaire de l'Etat), se retrouve aussi, sans grande surprise, dans leurs positionnements politiques respectifs. D'un côté, Kelsen a défendu la social-démocratie à une époque où elle était attaquée de toute part sous la République de Weimar et la Première République autrichienne. Il n'a jamais cessé de la défendre par la suite, tout particulièrement lorsqu'il estimait qu'elle était menacée, notamment par le bolchevisme. De l'autre, Voegelin a très tôt pris ses distances avec la conception formaliste du droit et de la démocratie de son ancien maitre autrichien et est même devenu l'un de ses plus virulents

[3609] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen – Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 33.

[3610] Hans-Jörg Sigwart, « Crise de la modernité et démocratie moderne : l'interprétation du régime civil occidental par Eric Voegelin », *in Politique, Religion et Histoire chez Eric Voegelin*, *op. cit.*, p. 91.

[3611] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 77-78.

[3612] Hans Kelsen, « Les buts de la théorie pure du droit » (1936), trad. de l'allemand par Nicoletta Bersier Ladavac, introduction de Carlos Miguel Herrera, Thémis, Centre d'Etudes de Philosophie, de Sociologie et de Théorie du droit, Genève, 2003, p. 22. [Traduction légèrement modifiée par nos soins]

adversaires à l'aube de la seconde guerre mondiale. Il a aussi ostensiblement soutenu dans plusieurs textes d'avant-guerre un autoritarisme politique fort qui, lorsqu'il rejoignit les Etats-Unis, a pris la forme plus consensuelle d'une théologie politique récusant la modernité dans son ensemble.

1342. Nous présenterons d'abord la proximité intellectuelle précoce et constante de Kelsen avec la social-démocratie qui se traduisit, entre autres, par une critique étayée de la théorie politique et juridique des communistes, sans pour autant le mettre à l'abri des suspicions de marxisme aux Etats-Unis en pleine période de maccarthysme (A). Nous montrerons ensuite que Voegelin s'inscrit dans une forme de conservatisme religieux qui, bien que nié et dissimulé par lui et la plupart de ses disciples actuels, n'est pas douteux eu égard à la réception étendue de son travail par les conservateurs américains et à sa dénonciation radicale de la modernité séculière (B). Enfin, nous traiterons de leur réception sur le sol américain dont la particularité est d'être profondément déséquilibrée. On pourrait même dire que le déséquilibre s'est inversé en comparaison avec la période européenne d'avant-guerre puisque Kelsen a plutôt été négligé par le monde académique américain, alors que Voegelin fut au contraire hautement distingué (C).

A. L'orientation social-démocrate de Kelsen et son rejet du marxisme

1343. L'orientation politique de Kelsen sera étudiée principalement sous deux aspects. En premier lieu, nous montrerons la proximité intellectuelle précoce et constante de Kelsen avec la tradition social-démocrate. Non seulement ses liens institutionnels en Autriche attestent d'une telle proximité, mais son œuvre théorique porte aussi clairement en elle les traces de l'inspiration social-démocrate de son auteur (1). Nous étudierons ensuite sa critique des théories juridique et politique du marxisme. Loin de justifier les suspicions de marxisme dont il a fait l'objet aux Etats-Unis, nous porterons notre attention sur les textes les plus corrosifs écrits durant sa période américaine (2).

1°) Un positionnement précoce et constant en faveur de la social-démocratie

1344. Kelsen n'a jamais dissimulé ses sympathies pour le parti social-démocrate autrichien, même s'il a par ailleurs toujours refusé de s'engager en son sein afin de conserver autant que possible son indépendance scientifique. « Plus fort que cette sympathie, [écrit Kelsen], était mon besoin d'être indépendant politiquement dans ma profession. Ce que je n'accordais pas à l'Etat : le droit de limiter la liberté de recherche et la liberté d'expression, je ne pouvais pas non plus l'accorder à un parti politique »[3613]. Sur ce point, Carlos Miguel Herrera note une différence d'attitude entre les deux juristes positivistes et « socialistes modérés » qu'étaient Hans Kelsen et Alf Ross : le premier poussait son « non-engagement (formel) » jusque dans ses retranchements, le second adhérait au parti social-démocrate danois et essayait de le justifier sur le terrain théorique et scientifique dans *On Law and Justice* (1953)[3614].

1345. A défaut d'un engagement partisan comme celui de Ross, Métall souligne, dans la biographie faite en 1969 de son ami de longue date, la proximité intellectuelle de Kelsen avec le parti social-démocrate autrichien. On y apprend que si Kelsen était en accord avec le volet « démocratique » du programme social-démocrate autrichien, dont le fondement était certes marxiste mais n'avait en réalité plus grand chose à voir avec lui ; son individualisme le conduisit au départ à refuser son volet « économique », à savoir le programme de nationalisation de l'économie. Mais par la suite, sous l'influence de la déstabilisation économique provoquée par la première guerre mondiale, Kelsen devint de plus en plus enclin à reconnaitre les faiblesses du système économique libéral, incapable d'offrir une quelconque sécurité économique aux non-possédants, et a commencé à penser que seule la planification économique permettrait de leur assurer une telle sécurité. Kelsen se trouvait alors confronté à la difficulté, nous dit son biographe, de concilier la nationalisation de

[3613] Rudolf Aladàr Métall citant Kelsen, *in Hans Kelsen – Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 33.

[3614] Carlos Miguel Herrera, « Politique de l'empirisme ? Démocratie, technologie et socialisme chez Alf Ross », *in Droit et société*, volume 1, n°50, 2002, p. 75 et s.

la production avec la liberté politique de l'individu, tout en sachant que la grande masse du peuple accorde plus d'importance à la sécurité économique qu'à la liberté intellectuelle : « Kelsen ne se sentait pas très justifié de prendre fait et cause pour le maintien d'un système économique [libéral], dans lequel lui-même et ses semblables se sentaient bien, et de se déclarer contre un autre système économique [socialiste] dont il devait supposer qu'il était dans l'intérêt de la grande masse »[3615]. Dès lors, même s'il faisait partie de ceux qui bénéficiaient du système de libre-échange, la planification économique lui semblait être, au lendemain de la première guerre mondiale, la seule perspective souhaitable pour la masse du peuple, à condition toutefois qu'elle se fasse dans le respect des procédures démocratiques. C'est ainsi que Kelsen, voyant « dans le socialisme un principe d'organisation sociale », se fera plusieurs fois, tout comme Ross d'ailleurs, le « défenseur d'une planification démocratique »[3616], par opposition à la planification soviétique qui à leurs yeux n'avait rien de démocratique.

1346. Ses liens avec les « cercles intellectuels socio-démocrates » étaient par ailleurs si étroits que Kelsen put interrompre plus tôt que prévu son service militaire (à la fin du mois d'octobre 1918) et reprendre son activité académique. C'était en l'occurrence le leader social-démocrate Karl Renner, représentant l'aide droite du parti, à l'époque Chancelier fédéral du gouvernement provisoire et chargé de la préparation de la Constitution de la nouvelle république autrichienne, qui l'appela à ses côtés en tant que conseiller juridique[3617]. Kelsen prit alors une part active, en tant que juriste et technicien du droit, dans la rédaction de la Constitution démocratique de 1920, puis devint membre à vie de la Haute cour constitutionnelle d'Autriche (dont il se targuait d'être le principal inspirateur) en remplacement de son mentor Edmund Bernatzik qui venait de mourir, avant d'en être révoqué pour des raisons politiques suite à la révision constitutionnelle de 1929[3618]. Ayant combattu le principe d'indissolubilité du mariage, Kelsen s'était en effet mis à dos beaucoup de membres de la droite catholique autrichienne, principalement des membres du parti social-chrétien autrichien. La violence de leurs attaques le poussa même à quitter l'Autriche et à rejoindre Cologne en 1930[3619]. Notons par ailleurs que, peu de temps après avoir été relevé de ses fonctions, les socialistes, dont Karl Seitz (maire de Vienne et président du parti social-démocrate), ont milité en faveur de sa réintégration à la Cour ; mais Kelsen refusa cette proposition, à la fois pour ne pas entacher l'indépendance qu'il vouait à ses fonctions de juge-rapporteur et à son travail de chercheur, et aussi pour ne pas donner l'impression de cautionner le nouveau fonctionnement de la Cour

[3615] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen – Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 33.

[3616] Carlos Miguel Herrera, « Politique de l'empirisme ? Démocratie, technologie et socialisme chez Alf Ross », *art. cit.*, p. 78.

[3617] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen – Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 34.

[3618] Sur la dimension historico-politique de la création de la Cour constitutionnelle autrichienne et du rôle qu'a joué Kelsen dans celle-ci, voir Sara Lagi, « Hans Kelsen and the Austrian Constitutional Court (1918-1929) », *in Revista Co-herencia*, Volume 9, n°16, 2012, p. 273-295.

[3619] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen – Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 49-55. Voir aussi : Nicoletta Bersier-Ladavac, « Hans Kelsen (1881-1973) Biographical Note and Bibliography », *in European Journal of International Law*, Volume 9, 1998, p. 392.

depuis la révision constitutionnelle de 1929. Cet épisode témoigne, comme l'observe Carlos Miguel Herrera, de « la continuité des liens de Kelsen avec les sociaux-démocrates autrichiens »[3620].

1347. Outre les liens institutionnels avec la social-démocratie autrichienne que nous venons d'esquisser dans les grandes lignes, des connexions avec son travail théorique apparaissent aussi très nettement. Même si, comme nous l'avons vu, Kelsen s'est toujours refusé d'affilier son œuvre théorique à une idéologie partisane spécifique, il paraît néanmoins difficile de la considérer comme « apolitique ». Que ce soit dans sa théorie politique ou dans sa théorie du droit, des rapprochements avec la pensée sociale-démocrate peuvent être établis, ce qui montre bien que « les liens du juriste […] avec les socialistes autrichiens dépassent la simple collaboration dans la rédaction de la constitution démocratique de la Première République »[3621], et que ses « affinités […] avec la social-démocratie ne s'épuisent pas dans une simple sympathie personnelle, mais, au contraire, que son influence est centrale dans le développement propre du dispositif conceptuel kelsénien »[3622].

1348. Dès le début des années 1920, Kelsen s'est occupé de théorie politique en plus de ses travaux en théorie du droit et de ses activités à la Cour, et a porté plus précisément son attention sur les questions théoriques que soulève la démocratie. Que ce soit par exemple dans *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1er édition en 1920, 2e édition en 1929)[3623], dans *Allgemeine Staatslehre* (1925, dernier chapitre)[3624], ou lors de son intervention « Demokratie » au congrès de sociologie tenu à Vienne en 1926[3625], ou encore, quelques années plus tard, dans un article délibérément polémique intitulé « Verteidigung der Demokratie » (1932)[3626] ; Kelsen affirme avec un « singulier courage » son engagement en faveur de la démocratie, et mérite sans aucun doute, dans un contexte qui rappelons-le était devenu de plus en plus hostile, le qualificatif de « défenseur de la démocratie »[3627]. Philippe Raynaud lit quant à lui *Vom Wesen und Wert der Demokratie* « comme le plaidoyer d'un

---

3620 Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 287.

3621 *Ibid*, p. 289.

3622 *Ibid*, p. 323.

3623 Hans Kelsen, « Vom Wesen und Wert der Demokratie », *in Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Volume 47, 1920, p. 50-85 ; reproduit isolément la même année : Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1920, 38p. ; seconde édition amplifiée en 1929 : Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1929, 119p. ; traduction française en 1931 dans la Bibliothèque constitutionnelle et parlementaire dirigée par les professeurs Joseph Bathélémy et Boris Mirkine-Guetzévitch : Hans Kelsen, *La démocratie. Sa nature – Sa valeur*, trad. par Charles Eisenmann, 2e édition, Préface de Philippe Raynaud, Dalloz, 2004, 121p.

3624 Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), *op. cit.*, p. 320-371.

3625 Hans Kelsen, « Demokratie » (1926), *in Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, p. 115-148.

3626 Hans Kelsen, « Verteidigung der Demokratie », *in Blätter der Staatspartei* 2, 1932, p. 90-98. ; reproduit dans : Hans Kelsen, « Verteidigung der Demokratie », *in Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, p. 229-237.

3627 Renaud Baumert, « La théorie démocratique de Hans Kelsen », *in Revue française de science politique*, volume 57, n°6, décembre 2007, p. 827-828.

socialiste démocrate en faveur d'un retour aux mœurs civilisés de l'avant-guerre, comme une critique des prétentions des bolcheviks et des fascistes à dépasser la démocratie »[3628].

1349. Dans ces différents textes, nous avons une confirmation des rapports qu'entretient sa théorie de la démocratie avec la pensée sociale-démocrate autrichienne, plus exactement avec l'aile droite du parti social-démocrate (aux côtés de Renner et Kautsky), par opposition à l'aile gauche du parti composée des austro-marxistes, comme par exemple Otto Bauer et Max Adler dont il n'a pas hésité à critiquer les théories de l'Etat et de la démocratie[3629]. Le point essentiel autour duquel se retrouve l'aile droite du parti social-démocrate est la croyance en la perméabilité de la démocratie et du socialisme. Une plus grande égalité économique, que pourrait réaliser la socialisation des moyens de production, ne peut se faire qu'*avec* l'Etat et non *contre* lui. C'est par des réformes socialistes que l'on pourra petit à petit se rapprocher de l'idéal de paix sociale, et non par des actions révolutionnaires violentes en rupture avec les procédures démocratiques, comme le préconisait l'aile gauche du parti. Certes, la lutte des classes est pour les sociaux-démocrates une « donnée essentielle de la politique contemporaine », mais à la différence des marxistes, ils rejettent le moyen révolutionnaire pour y mettre un terme et « entend[ent] dépasser *pacifiquement* les luttes sociales, grâce aux mécanismes démocratiques », permettant « à la fois l'expression et l'intégration des différents intérêts sociaux »[3630].

1350. C'est ainsi par exemple que dans « Verteidigung der Demokratie » (1932), Kelsen établit la distinction entre les communistes et les sociaux-démocrates en fonction de la compatibilité supposée ou non du socialisme avec la démocratie[3631] : pour les communistes, le socialisme ne peut pas être réalisé par des moyens démocratiques (il faut passer par la dictature du prolétariat), pour les sociaux-démocrates, cela est non seulement possible mais aussi souhaitable. Si pour Kelsen la démocratie est essentiellement une « forme de gouvernement », et qu'en conséquence elle peut être remplie aussi bien d'un contenu socialiste que d'un contenu capitaliste, le socialisme lui semble à titre personnel plus à même de réaliser l'égalité économique que le libéralisme économique. En outre, Kelsen écrivait déjà, on ne peut plus explicitement, dans la première édition de *Vom Wesen Und Wert der Demokratie* (1920) que « sans aucun doute, l'idéal de la plus grande égalité économique possible est un idéal démocratique. Et c'est pourquoi la social-démocratie est une démocratie parfaite »[3632].

3628 Philippe Raynaud, *Le juge et le philosophe. Essai sur le nouvel âge du droit*, *op. cit.*, p. 232.

3629 Sur la critique kelsénienne de Bauer et Adler, voir : Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 295 et s.

3630 Renaud Baumert, « Kelsen, lecteur critique de Rousseau : de la volonté générale à la volonté collective », *art. cit.*, p. 11.

3631 Hans Kelsen, « Verteidigung der Demokratie » (1932), *in Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, p. 232-233.

3632 Hans Kelsen, « Vom Wesen und Wert der Demokratie » (1920), *in* Hans Kelsen, *Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, p. 30.

1351. L'obédience sociale-démocrate de Kelsen s'exprime donc sans détour dans le soutien qu'il apporte à une réforme sociale progressive permettant la socialisation des moyens de production en vue d'une meilleure égalité économique, à condition toutefois que celle-ci se fasse dans le respect des institutions démocratiques. Ce soutien, bien qu'un peu plus discret, ne s'est ensuite jamais démenti, même outre-Atlantique dans le contexte tendu de l'Amérique maccarthyste, que ce soit dans *The Political Theory of Bolshevism* (1948) où Kelsen prend comme référence les réformes sociales du parti travailliste anglais depuis 1945[3633], que dans *Foundations of Democracy* (1955) où il réaffirme la compatibilité du socialisme avec la démocratie[3634].

1352. Il faut également rappeler l'importance jouée par le « compromis » dans sa théorie de la démocratie, que l'on peut tout à fait interpréter comme une répercussion directe de son appartenance à la tradition social-démocrate. Le rapport au compromis qu'entretient la théorie de la démocratie kelsénienne s'avère en effet être tout à fait caractéristique de la pensée sociale-démocrate. Alain Bergougnioux et Bernard Manin écrivaient à ce propos que « la social-démocratie est le parti du compromis entre les classes […]. La social-démocratie prend en compte les intérêts et tente de les gérer, c'est-à-dire non pas tant de les réabsorber que de conduire à des arrangements entre les diverses parties »[3635].

1353. Comme nous l'avons vu précédemment, Kelsen fait du compromis « la clef de voûte » de sa théorie de la démocratie (voir *supra*). La démocratie formelle qu'il défend ne signifie pas pour lui « tyrannie de la majorité », comme certains marxistes l'affirmaient pour discréditer le système parlementaire des pays occidentaux, ni « tyrannie de la minorité », comme c'était selon lui le cas avec la dictature du parti communiste ; elle transcrit plutôt l'idée de compromis au sein du Parlement entre la majorité et la minorité. Comme le commente Carlos Miguel Herrera, « le parlementarisme, avec sa dynamique de compromis et d'échange, permet l'intégration des forces sociales »[3636]. En d'autres termes, si la réalité politique est bien celle de la lutte des classes, la démocratie parlementaire, en tant que « forme politique permettant la paix sociale », ne peut pas correspondre à la victoire d'une classe et à la défaite écrasante de l'autre. Elle doit en revanche rendre possible « l'équilibre des opposés » et la « compréhension mutuelle autour d'une ligne

---

3633 Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), The Lawbook Exchange, New Jersey, 2011, p. 40.

3634 « C'est la question de savoir si le socialisme est en principe compatible avec la démocratie ; et cela, du moins pour le moment, ne peut pas être nié », *in* Hans Kelsen, *Foundations of Democracy* (1955), *in* Hans Kelsen, *Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, p. 360.

3635 Alain Bergougnioux et Bernard Manin, *La social-démocratie ou le compromis*, PUF, Paris, 1979, *in* Carlos Miguel Herrera, « Politique de l'empirisme ? Démocratie, technologie et socialisme chez Alf Ross », *art. cit.*, p. 77-78.

3636 Carlos Miguel Herrera, « Kelsen als Demokrat und Freiheitsdenker », *in* N. Aliprantis, T. Olechowski (dir.), *Hans Kelsen : Die Aktualität eines großen Rechtswissenschaftlers und Soziologen des 20. Jahrhunderts*, Vienne, Manz, 2014, p. 101.

médiane ». Le « prix de la paix » se trouve donc, de l'avis de Kelsen, dans « le compromis »[3637]. Autrement dit, c'est grâce au compromis obtenu entre la majorité et la minorité, que la domination d'une classe par l'autre est évitée. Il est dès lors indispensable pour la démocratie de prévoir des mécanismes de protection de la minorité, afin que celle-ci ne soit pas opprimée par la majorité. Les procédures parlementaires et la Cour constitutionnelle occupent à ce niveau un rôle fondamental en garantissant la possibilité à la minorité de participer à la création de l'ordre social et de possiblement remplacer la majorité lors des prochaines élections. La politique du « compromis » des sociaux-démocrates aboutit donc, notablement chez Kelsen et Renner, à la défense du parlementarisme et de la juridiction constitutionnelle, à une époque où fascistes et communistes les fustigeaient de toutes parts (voir *supra*).

1354. Contre toute attente, des rapports entre sa théorie pure du droit et l'idéologie social-démocrate peuvent aussi être établis. En fait, bien que l'on soit habitué à une certaine lecture « dépolitisée » de la théorie kelsénienne du droit, principalement en raison des prétentions de son auteur à la neutralité axiologique qui se matérialisent dans la pureté de sa méthode censée libérer sa théorie de tout élément idéologique ; une connexion entre le positivisme juridique kelsénien et l'idéologie démocratique est tout à fait perceptible. Comme l'écrivait Philippe Raynaud, « une lecture politique de la *Théorie pure du droit* fait […] apparaître un Kelsen profondément démocrate, « radical » plus que libéral, éventuellement ouvert à un certain socialisme si celui-ci respecte les procédures démocratiques, mais qui reste fondamentalement individualiste »[3638]. En l'occurrence, ce sont les fondements philosophiques de son positivisme juridique (sous-tendus par sa psychologie binaire et son individualisme méthodologique) qui le conduisent ultimement à défendre la démocratie. C'est plus précisément encore dans le relativisme axiologique que se situe le « point de jonction » entre sa théorie politique et sa théorie du droit. Comme le note Renaud Baumert, c'est « parce qu'il repousse l'idée d'une hiérarchie des valeurs scientifiquement constatable, [qu'il] conçoit la démocratie comme un ensemble de techniques destinées à régler pacifiquement la concurrence des forces sociales »[3639].

1355. Kelsen fonde donc son positivisme sur une conception relativiste et anti-cognitiviste des valeurs, au sens où pour lui les valeurs n'ont pas d'existence propre, ne sont pas connaissables, et ne peuvent donc pas être hiérarchisées de façon objective. C'est en raison de ce présupposé philosophique relativiste, que le gouvernement démocratique lui apparaît comme étant le mieux indiqué, au sens où aucun groupe d'hommes ne peut prétendre s'accaparer le pouvoir en raison du caractère absolu de ses valeurs puisque, justement, ces dernières ne sont que relatives. *A contrario*, n'importe quel groupe d'hommes animé par n'importe quel ensemble de valeurs peut prétendre

[3637] Hans Kelsen, « Verteidigung der Demokratie » (1932), *in Verteidigung der Demokratie*, *op. cit.*, p. 233.

[3638] Philippe Raynaud, *Le juge et le philosophe*, *op. cit.*, p. 245.

[3639] Renaud Baumert, « La théorie démocratique de Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 828.

accéder au pouvoir en remportant les élections de façon démocratique. Tout type de valeur peut donc être hissé au rang de norme juridique – rappelons que pour lui le droit nazi reste, malgré son contenu abject, du droit. En revanche, si les valeurs avaient une existence objective et étaient en conséquence connaissables, alors il serait possible d'isoler les vraies valeurs des fausses. À partir d'un tel présupposé philosophique absolutiste, les normes juridiques devraient être fondées sur les vraies valeurs, c'est-à-dire que ceux qui détiennent la connaissance des vraies valeurs devraient exercer le pouvoir. De sorte que dans un tel scénario, le gouvernement autocratique apparaît tout à fait justifié.

1356. On retrouve en fait sans surprise sa psychologie binaire qui, d'une certaine manière, irrigue de la même façon sa théorie du droit et sa théorie politique, en recoupant la dualité idéologie/science : l'homme autocratique croit en des valeurs absolues et métaphysico-religieuses qui ne peuvent être pour Kelsen qu'irrationnelles et donc idéologiques ; l'homme démocratique croit en revanche dans le relativisme des valeurs, le positivisme et le rationalisme scientifique. C'est donc avant tout pour des raisons anthropologiques et philosophiques que sa théorie du droit et sa théorie politique s'inscrivent dans une telle forme de relativisme éthique, reflétant la profonde modestie et humilité de Kelsen dans notre capacité à connaitre. Pour reprendre les termes de Michel Troper qui présente la relation entre le relativisme et la démocratie sous l'angle de la morale individuelle : « si j'accepte la théorie du relativisme éthique, je suis contraint d'admettre que mes valeurs ne sont pas supérieures aux vôtres. Le relativisme éthique conduit ainsi à la tolérance, qui est [chez Kelsen] la condition pratique du fonctionnement de la démocratie »[3640]. Son relativisme des valeurs a donc comme conséquence paradoxale de promouvoir une valeur bien précise, la tolérance, et un régime politique bien particulier, la démocratie (voir *supra*).

1357. Le rapport que Kelsen établit entre le positivisme, le rationalisme scientifique et la démocratie d'un côté, tout comme son versant symétrique, avec la métaphysique, l'irrationalisme et l'autocratie de l'autre, se retrouve également, sous une apparence quelque peu différente et de façon peut-être plus implicite, chez les positivistes logiques du Cercle de Vienne[3641]. On retrouve en effet une opposition très proche à celle de Kelsen dans le Manifeste du Cercle de Vienne (1929) : d'une part, une pensée métaphysique et théologique dépassée, correspondant à des formes anciennes de la société, et d'autre part une pensée empiriste, dans « l'esprit des Lumières », favorable

[3640] Michel Troper, « Réflexions autour de la théorie kelsénienne de l'Etat », *art. cit.*, p. 399.

[3641] Même s'il ne s'agit pas pour nous de démontrer l'influence du Cercle de Vienne sur Kelsen – nous nous contentons simplement de souligner leur proximité sur cet aspect bien précis – il apparaît néanmoins avoir subi l'influence des conceptions épistémologiques de ce cercle, tout du moins en ce qui concerne son approche empiriste de la science du droit, influence qu'il a d'ailleurs eu des difficultés à concilier avec son héritage kantien. Voir : Alexandre Viala, « Le positivisme juridique : Kelsen et l'héritage kantien », *art. cit.*, p. 107-117.

au socialisme et qui correspond à la conception scientifique du monde prônée par eux[3642]. Même si Kelsen n'a jamais été un membre à part entière du Cercle de Vienne, il partage avec ses fondateurs de nombreux points communs, en commençant par le rejet de toute pensée métaphysico-religieuse[3643]. Il partage également avec eux la ferme intention de débarrasser la science de toutes ses impuretés méthodologiques (hypostases, substantialisations, etc.)[3644], ainsi qu'une même attirance pour le socialisme réformiste durant l'entre-deux-guerres[3645]. Enfin, ils ont aussi eu un destin commun puisque Kelsen tout comme la plupart des membres du Cercle ont dû mettre leurs convictions socialistes (sinon marxistes) entre parenthèses lorsque, suite à leurs exils, ils ont rejoint les Etats-Unis où une toute autre manière de faire de la philosophie les attendait[3646] (voir *supra*).

1358. Il est en effet possible de constater chez Kelsen une affirmation moins franche de son penchant pour le socialisme réformiste dans sa critique américaine du marxisme et, inversement, une plus grande virulence dans son propos en comparaison à ses écrits où il était encore sur le vieux continent.

[3642] Rudolf Carnap, Hans Hahn, Otto Neurath, « La conception scientifique du monde : le Cercle de Vienne », *in Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits. Carnap – Hahn – Neurath – Schlick – Waismann – Wittgenstein*, Antonia Soulez (dir.), *op. cit.*, p. 109-129.

[3643] « Les représentants de la conception scientifique du monde se veulent rivés au sol de la simple expérience humaine. Confiants, ils s'adonnent au travail qui consiste à éliminer les scories métaphysiques et théologiques accumulées depuis des millénaires », *in* Rudolf Carnap, Hans Hahn, Otto Neurath, « La conception scientifique du monde : le Cercle de Vienne », *in Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits. Carnap – Hahn – Neurath – Schlick – Waismann – Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 128.

[3644] Rudolf Carnap, Hans Hahn, Otto Neurath, « La conception scientifique du monde : le Cercle de Vienne », *in Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits. Carnap – Hahn – Neurath – Schlick – Waismann – Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 117.

[3645] « Le Cercle de Vienne présente, à son passif, l'inconvénient aux yeux de ses adversaires politiques, outre de nourrir des sympathies sociaux-démocrates qui le rendent suspect d'anti-germanisme pour ne pas dire d'anti-pangermanisme, celui de contribuer, au nom d'une philosophie anti-spéculative dirigée contre l'hégémonie idéaliste des *Geisteswissenschaften*, à la fondation idéologique du parti social-démocrate », *in* Antonia Soulez, « Introduction », *in Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits. Carnap – Hahn – Neurath – Schlick – Waismann – Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 35.

[3646] Anastasios Brenner, « Le positivisme logique : le cas du cercle de Vienne », *art. cit.*, p. 122-123.

2°) La critique « américaine » de la théorie politique et juridique communiste

1359. La critique du marxisme chez Kelsen ne s'est pas fait attendre. Elle commence au tout début des années 1920, quand il était professeur à l'Université de Vienne et juge à la Haute cour constitutionnelle d'Autriche, et reprend aux Etats-Unis, dès le début de la guerre froide, c'est-à-dire à partir de la fin des années 1940. Deux périodes peuvent ainsi être distinguées dans la critique kelsénienne du marxisme. Une période européenne, concomitante au succès de la Révolution bolchévique (1917-1939), durant laquelle Kelsen a notamment publié trois textes spécifiquement sur la question : *Sozialismus und Staat* en 1920 et réédité en 1923, *Marx oder Lassalle* en 1924 et *Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung* en 1931. La seconde période reprend outre-Atlantique, une fois la seconde guerre mondiale terminée et le début de la guerre froide amorcé, avec deux ouvrages : *The Political Theory of Bolshevism* en 1948 et *The Communist Theory of Law* en 1955.

1360. Même si une différence de « ton »[3647] peut effectivement être notée entre sa critique européenne et sa critique américaine du marxisme – ses attaques ayant gagné en virulence et radicalité aux Etats-Unis dans un contexte de « chasse aux sorcières » (entre 1947 et 1956)[3648] – il apparaît que Kelsen est demeuré plutôt constant dans ses analyses conceptuelles. A ce titre, Carlos Miguel Herrera observe que « la critique de la théorie politique marxiste pendant la période américaine n'apporte pas de grands changements par rapport aux fondements conceptuels. D'ailleurs, Kelsen renvoie souvent, dans les notes en bas de pages, à *Sozialismus und Staat* »[3649]. Ce sont cependant à ses écrits de la période américaine que nous allons essentiellement nous référer, non seulement parce qu'ils révèlent un Kelsen radicalement opposé au marxisme, mais aussi parce qu'on y trouve l'aboutissement d'une critique mûrie depuis plus de vingt ans qui établit désormais une filiation directe entre Hegel et le marxisme.

1361. Kelsen écrit *The Political Theory of Bolshevism. A Critical Analysis*, petit livre de moins de soixante pages, en 1948, au tout début de la guerre froide, en tant que chercheur émigré aux Etats-Unis depuis 1940 et rattaché à l'université de Berkeley depuis 1945. Il y décrit le bolchevisme comme un système qui allie *anarchisme* en théorie et *totalitarisme* en pratique et cherche à souligner par-là les contradictions inhérentes au bolchevisme. C'est le propos de la première partie de l'ouvrage. Il montre ensuite que l'Etat bolchévique supprime certains éléments de la démocratie

[3647] Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 142.

[3648] Kelsen a par exemple dû signer, pour conserver son emploi à l'Université de Berkeley, « the Loyalty Oath » (1949) dans lequel les signataires affirmaient leur allégeance à la Constitution américaine et leur rejet de l'idéologie communiste. Les non-signataires (31 professeurs) ont quant à eux perdu leurs emplois. Voir : Thomas Olechowski, « Hans Kelsen in Berkeley. Des Wandermüden letzte Ruhestätte », *in Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs*, 6, 2016, p. 66-67.

[3649] Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 154.

formelle, notamment en instituant le parti dictatorial, mais revendique tout de même l'appellation de démocratie en se fondant sur certains éléments économiques substantiels qui sont forcément de nature idéologique pour Kelsen : c'est le cas par exemple lorsque le parti dictatorial se présente comme l'auto-détermination politique du peuple libre. Bref, c'est l'opposition entre la démocratie *par* le peuple (démocratie formelle) – qui mérite réellement l'appellation de « démocratie » – et la démocratie *pour* le peuple (démocratie substantielle variable selon le système de valeurs en place) qui n'est rien d'autre pour lui qu'une démocratie de façade, tout particulièrement en ce qui concerne l'Union soviétique. C'est l'objet de la seconde partie du livre.

1362. Kelsen part d'un constat de départ identique à celui d'Alf Ross dans un article paru en 1950, directement en français, et intitulé « Qu'est-ce que la démocratie ? »[3650] : l'Union soviétique et le système politique occidental prétendent être tous deux des démocraties – et même une « nouvelle forme de démocratie »[3651] dans le cas de l'URSS.

1363. Pour avoir cette prétention, Kelsen observe que le régime soviétique a recours, pour se justifier, à une idéologie politique qui repose sur la philosophie de Marx et Engels et sur son interprétation par Lénine et Staline. La thèse principale de Marx et Engels est que l'ordre coercitif de l'Etat (correspondant à l'exploitation capitaliste) va disparaître suite à l'établissement du socialisme. Mais comme cette prédiction (la disparition de l'Etat) ne s'est pas produite en Union soviétique, Lénine et Staline ont modifié la doctrine originelle en repoussant la disparition de l'Etat au moment où le socialisme sera réalisé partout dans le monde.

1364. Dans ce livre, Kelsen inverse l'argument ou plutôt le slogan employé par beaucoup de marxistes à l'époque, selon lequel les démocraties occidentales (bourgeoises) ne sont que des démocraties « formelles » alors que l'Union soviétique représente une forme supérieure, réelle, substantielle de démocratie, dans la mesure où elle garantit les droits sociaux et la sécurité sociale : il n'y a pas de chômage en URSS disaient certains communistes français jusque dans les années 70-80. Mais pour Kelsen, l'Union soviétique cherche à dissimuler la réalité de son régime derrière une façade démocratique qui lui permet de masquer le caractère totalitaire de la dictature du parti communiste. C'est d'ailleurs contre cette falsification et pour défendre l'idée véritable de démocratie que ce livre fut écrit[3652].

[3650] Alf Ross, « Qu'est-ce que la démocratie ? », *in Revue du droit public et de la science politique*, Tome LXVI, 1950, p. 29 ; Alf Ross, « Qu'est-ce que la démocratie ? » (1950), *in Introduction à l'empirisme juridique, op. cit.*, p. 91.

[3651] Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 1.

[3652] D'une façon très semblable à celle de Kelsen, Alf Ross cherche lui aussi à dénoncer le caractère idéologique des prétentions démocratiques de l'URSS : « Cet abus du mot de démocratie pour indiquer des phénomènes économiques et culturels qui ne sont pas analogues, ni au point de vue de la structure ni à celui des idées, aux phénomènes de la démocratie politique, engendre enfin […] l'absurdité qu'on se sert même de l'expression de « démocratie » pour désigner un régime qui, selon l'usage courant de la langue et d'après une définition pertinente

a. Les aspects anarchique et totalitaire de la théorie politique bolchévique

1365. Exactement comme il le faisait déjà dans sa critique de la théorie politique marxiste durant sa période européenne, notamment dans son livre *Sozialismus und Staat* (1920), Kelsen part de sa définition de l'Etat en tant qu'« ordre social », c'est-à-dire en tant qu'ordre coercitif qui vise à réguler le comportement des individus en prévoyant des sanctions en cas de conduite contraire[3653]. C'est donc de façon tout à fait cohérente avec ses précédents écrits que Kelsen rappelle dans ce livre sa définition de l'Etat qui, en tant qu'« ordre juridique », doit être effectif sur un territoire déterminé. Il rappelle en outre qu'il faut se garder de définir l'Etat comme une « communauté personnifiée », car l'Etat n'agit qu'à travers ses individus qui ont le caractère d'organes. Comme nous l'avons déjà montré précédemment, Kelsen se méfie de la notion de « communauté » (*Gemeinschaft*) très présente dans l'idéologie nazie, et poursuit dans ce livre la volonté de ne pas réaliser une abstraction en personnifiant l'Etat comme beaucoup l'ont fait et le font encore[3654]. A l'instar des marxistes, Kelsen définit donc l'Etat comme un ordre coercitif et refuse d'en faire l'incarnation de la volonté générale, mais contrairement à eux, il n'en fait pas l'instrument de la classe économiquement dominante et ne prédit pas sa disparition.

1366. Pour Kelsen, le fait que l'Etat soit un « ordre coercitif » suppose inévitablement une restriction de la liberté qui peut être jugée selon deux critères : 1. « La façon dont les règles de l'ordre étatique sont créées et appliquées » ; 2. « L'étendue des règles de l'ordre qui régulent la vie humaine »[3655].

1367. Pour que la restriction de la liberté individuelle soit à son *minimum* et le degré de liberté individuelle à son *maximum*, il faut : 1. Principe d'autonomie (les règles crées et appliquées le sont par ceux dont le comportement est régulé par l'ordre) ; 2. Libéralisme politique (limitation nécessaire de la liberté individuelle afin de protéger certains intérêts vitaux de l'homme, tels que la vie et la propriété).

---

des notions, n'a rien à voir avec la démocratie, étant au contraire nettement autocratique et dictatorial. En U.R.S.S. on est accoutumé à considérer la dictature du prolétariat – définie par Lénine comme « la domination du prolétariat sur la bourgeoisie, restreinte par aucune loi et fondée sur la violence » – comme la forme idéale de démocratie. Comme nous venons de le dire, cet usage de la langue ne se laisse pas motiver objectivement, mais résulte du désir de s'approprier la valeur suggestive associée depuis longtemps aux idées démocratiques », *in* Alf Ross, « Qu'est-ce que la démocratie ? » (1950), *art. cit.*, p. 102. Sur les points de contact entre les théories politiques de Kelsen et Ross, voir : Carlos Miguel Herrera, « Politique de l'empirisme ? Démocratie, technologie et socialisme chez Alf Ross », *art. cit.*, p. 69-79.

[3653] Hans Kelsen, *Sozialismus und Staat* (1920), 3e édition, Hirschfled, Leipzig, 1923, p. 23, *in* Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 146.

[3654] Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, 011, p. 5.

[3655] *Ibid*, p. 6.

1368. Pour que la restriction de la liberté individuelle soit à son *maximum* et le degré de liberté individuelle à son *minimum*, il faut : 1. Principe d'hétéronomie (ceux sujets à l'ordre sont exclus de son processus de création et application) ; 2. Etatisme ou totalitarisme (le comportement des individus est régulé dans tous les aspects possibles de la vie humaine). Par exemple, la nationalisation de la production économique opérée en Union soviétique est tout à fait caractéristique, selon Kelsen, de son évolution vers le totalitarisme[3656].

1369. Le premier critère renvoie à la *forme* de l'Etat, le second à son *contenu*, et les deux ont comme particularité, explique-t-il, d'être mutuellement indépendants l'un de l'autre, au sens où un ordre étatique peut très bien correspondre au principe d'autonomie et en même temps avoir un caractère totalitaire, et *vice-versa*.

1370. Kelsen rappelle que pour lui la distinction autocratie/démocratie se réfère avant tout au premier critère, c'est-à-dire à la forme de l'Etat, et à la marge au second critère, le contenu de l'Etat. Et, « puisque le plus haut degré d'autonomie exige l'unanimité pour la création et l'application de l'ordre, il est équivalent à l'anarchie, donc, le principe des décisions majoritaires dans des organes collégiaux représente le maximum d'autonomie réalisable dans un ordre social »[3657]. C'est ici avec une très grande constance par rapport à ses écrits politiques antérieurs que Kelsen continue de défendre une définition essentiellement formelle de la démocratie dont Voegelin s'était rapidement désolidarisé, ainsi que la représentation parlementaire, si décriée à l'époque où il la défendait.

1371. Mais le concept de démocratie inclut aussi certaines limitations matérielles des pouvoirs législatif et exécutif de l'Etat. Il n'est pas suffisant pour être en démocratie que le peuple participe directement ou indirectement à la formation de la volonté de l'Etat, il faut en outre que la constitution garantisse aux citoyens la liberté de conscience, de parole, de la presse et d'association[3658]. Cette insistance sur les libertés publiques, considérées comme étant inextricablement liées à la démocratie et venant limiter les pouvoirs législatif et exécutif, est une donnée nouvelle de la théorie de la démocratie kelsénienne. Ce changement de perspective peut s'expliquer, suivant Carlos Miguel Herrera, par son expérience de l'autoritarisme politique durant l'entre-deux-guerres qui lui fit comprendre que « les libertés qui guident et protègent l'autonomie intellectuelle de l'individu sont pour ainsi dire la condition préalable à son autonomie politique »[3659].

3656 *Idem*.

3657 *Ibid*, p. 7.

3658 *Idem*.

3659 Carlos Miguel Herrera, « Kelsen als Demokrat und Freiheitsdenker », *art. cit.*, p. 105.

1372. Par ailleurs, comme nous l'avons vu précédemment, l'existence de plusieurs partis politiques est une condition vitale de la démocratie pour Kelsen qui, tout comme Raymond Aron une dizaine d'années plus tard dans ses cours à la Sorbonne (1957-1958), fait du pluralisme des partis une condition *sine qua non* à l'existence d'un régime démocratique[3660]. Le type moderne de l'autocratie est d'ailleurs un parti unique, un parti dictatorial, en remplacement des types anciens qu'étaient la tyrannie, le despotisme ou encore la monarchie absolue. Or, si l'on dénie l'existence des partis politiques, cela signifie en réalité que l'on promeut les intérêts d'un seul groupe au détriment des autres[3661]. La démocratie exige ainsi le principe de liberté à la fois *positivement* (participation directe ou indirecte de tous les citoyens dans le gouvernement) et *négativement* (garantie des libertés essentielles dont la liberté des partis politiques)[3662].

1373. La tâche d'une théorie politique ou d'une science de l'Etat est précisément d'examiner ou de décrire correctement la forme et le contenu de l'ordre étatique, c'est-à-dire d'un point de vue objectif, et non de porter des jugements de valeur d'un point de vue subjectif. Toutefois, les penseurs politiques sont loin d'être tous de cet avis : certains maintiennent que l'Etat est le plus grand *bien* ainsi qu'une nécessité absolue pour la civilisation, d'autres qu'il est le *mal* social par excellence et demandent en conséquence son abolition et son remplacement par une société libre, sans Etat, comme c'est le cas des anarchistes.

1374. A la différence des anarchistes, Hegel défendait un « étatisme radical », son interprétation de l'histoire résulte même d'une « déification de l'Etat » nous dit Kelsen dans la mesure où pour lui « le réel est rationnel »[3663]. On peut lire en effet dans les *Principes de la philosophie du droit* (1820) que « l'Etat, comme réalité en acte de la volonté substantielle, […], est le rationnel en soi et pour soi »[3664]. L'individu n'existe qu'à travers l'Etat, son « plus haut devoir est d'être membre de l'Etat »[3665], c'est-à-dire de lui obéir inconditionnellement. L'Etat correspond donc à la « réalisation de l'esprit absolu dans le domaine de la conscience », et devient par là-même, écrit Kelsen, le « Dieu sur terre »[3666]. Cette interprétation de Kelsen semble tout à fait pertinente eu égard à ce qu'on peut lire dans la dernière section sur « l'Etat » des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel[3667]. Notons par ailleurs que Popper et Russell partagent la même lecture que Kelsen. Comme

---

[3660] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme,* cours de l'année 1957-1958, Gallimard, idées, Paris, 1965, p. 76.

[3661] Carlos Miguel Herrera, « Kelsen als Demokrat und Freiheitsdenker », *art. cit.*, p. 101.

[3662] Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 7-8.

[3663] *Ibid*, p. 9.

[3664] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1820), Préface de Jean Hyppolite, Gallimard, Paris, 1940, §258, p. 190.

[3665] *Idem*.

[3666] Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 10.

[3667] « L'Etat est la volonté divine comme esprit présent ou actuel qui se développe dans la formation et l'organisation d'un monde », *in* Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1820), *op. cit.*, §270, p. 201.

lui, ils estiment que Hegel a cherché à diviniser l'Etat[3668], mais il faut tout de même signaler que cette lecture n'est pas partagée par tous. Eric Weil par exemple s'y oppose fermement dans son livre *Hegel et l'Etat*[3669].

1375. D'un point de vue rationnel (qui est celui de Kelsen), l'Etat existe seulement dans l'esprit des individus qui adaptent leur conduite à l'ordre social ou juridique qu'ils appellent « Etat ». Il ne doit donc pas être pris pour une entité réelle à l'instar des objets physiques (une plante, un chien, une lampe). On ne peut s'empêcher de penser ici à la célèbre formule de Burdeau à laquelle Kelsen aurait sûrement souscrit : « personne n'a jamais vu l'Etat »[3670].

1376. Si Hegel répond à la question de la valeur de l'Etat dans un sens positif, ce n'est plus le cas de Proudhon, Alexandrovitch, Bakounine, Kropotkine et Tolstoï, qui y répondent au contraire dans un sens négatif. Pour ces anarchistes, l'ordre coercitif de l'Etat est la source de tous les maux de la société, si bien que cette dernière ne pourra être libre qu'en l'absence de l'Etat. C'est donc une modification de la philosophie de l'histoire de Hegel. Mais, la plus importante de toutes les doctrines anarchistes (celle de Bakounine) a été développée sur une base philosophique qui n'est guère qu'une *légère modification* de la philosophie de l'histoire de Hegel au yeux Kelsen[3671]. Il est intéressant en effet d'observer que Kelsen établit ici la relation entre Hegel et Marx par l'intermédiaire de l'inspiration anarchiste de ce dernier.

1377. Voegelin aussi, dans *From Enlightenment to Revolution*, consacre un chapitre à Bakounine avant d'aborder la théorie de Marx. Mais alors que Voegelin fait de Bakounine le symbole de l'existence révolutionnaire et du nihilisme, Kelsen voit au contraire dans le bolchevisme un anarchisme en théorie et un totalitarisme en pratique. Déjà dans *Sozialismus und Staat*, Kelsen écrivait que « Marx était anarchiste dans sa théorie politique tout comme Bakounine était essentiellement marxiste dans sa théorie économique »[3672]. La seule différence entre Marx et les anarchistes est que pour ces derniers, l'Etat doit être aboli par l'action révolutionnaire, alors que le premier prédit sa disparition automatique et son dépérissement après la dictature du prolétariat. Bien sûr, la prédiction de Marx a été démentie puisque le *moyen* (la dictature) a fait oublier la *fin* (le dépérissement de l'Etat) en la différant indéfiniment. Certes, Voegelin fait aussi de Bakounine une étape dans la jeunesse des théories de Marx : « le développement qui mène de Bakounine à Lénine et à Staline

---

3668 Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Volume 2: Hegel and Marx* (1945), *op. cit.*, Chapter 12 "Hegel and the New Tribalism", p. 31 et s.; Bertrand Russell, « Philosophy and Politics », *in Unpopular Essays* (1950), *op. cit.*, p. 24.

3669 Eric Weil, *Hegel et l'Etat* (1950), Deuxième édition, Vrin, Paris, 1966, 116p.

3670 Georges Burdeau, *L'Etat*, *op. cit.*, p. 7.

3671 Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 10.

3672 Hans Kelsen, *Sozialismus und Staat* (1920), 3e édition, Hirschfled, Leipzig, 1923, p. 74, *in* Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 148.

est clair »[3673] écrit-il, mais ce n'est pas le dépérissement de l'Etat qui est le point commun entre eux, comme chez Kelsen, c'est plutôt le rôle que doivent jouer les masses dans la révolution espérée.

1378. Pour Marx et Engels, l'Etat est une machinerie coercitive dont la fonction est de maintenir la domination d'un groupe sur l'autre – le groupe des individus qui possèdent les moyens de production – sur un autre groupe formé par ceux qui n'y participent pas, la classe des exploités. Ce n'est que par l'établissement révolutionnaire du socialisme, c'est-à-dire l'abolition de la propriété privée et la socialisation des moyens de production, que le système capitaliste et avec lui l'Etat en tant qu'institution sociale, seront à même de disparaitre. Mais, entre l'Etat capitaliste et la société communiste sans Etat, il existe une étape intermédiaire, la dictature du prolétariat, dont le but est de détruire l'exploitation de la classe prolétaire par la classe bourgeoise[3674].

1379. La différence entre les théoriciens marxistes et les anarchistes réside donc essentiellement pour Kelsen dans le fait que les anarchistes demandent l'abolition de l'Etat par une action révolutionnaire, alors que les marxistes prédisent une disparition de l'Etat après la dictature du prolétariat au sens où l'Etat prolétaire a été établi par la révolution socialiste[3675]. Mise à part cette différence, le marxisme lui apparaît être un anarchisme, au moins du point de vue théorique, dans la mesure où il est pareillement dirigé contre l'Etat.

[3673] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op. cit.*, p. 213.
[3674] Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 11.
[3675] *Ibid*, p. 12.

b. L'influence néfaste de Hegel sur Marx : la dialectique matérialiste

1380. Kelsen insiste sur le fait que la théorie de l'Etat de Marx trouve son fondement intellectuel dans la philosophie de l'histoire de Hegel caractérisée par la méthode dialectique[3676]. Chez Hegel, la raison gouverne le monde. L'histoire du monde a une dimension religieuse puisqu'elle correspond à la réalisation de la « volonté de l'esprit du monde » pour reprendre les termes employés par Hegel. Pour Kelsen, il n'y a pas de réelle différence entre la « volonté de l'esprit du monde » et la « volonté de Dieu » lui-même[3677]. Dès lors, la raison qui dirige le monde est pour lui une application de la vérité religieuse, soit l'idée que le monde n'est pas abandonné au hasard mais contrôlé par la providence divine. En ce sens, la philosophie de l'histoire de Hegel constitue pour Kelsen une tentative délibérée de « connaître Dieu ». Elle correspond au « mythe de l'esprit du monde ». Il ne s'agit donc pas vraiment d'une philosophie, mais d'une « *théologie* de l'histoire » : Dieu n'est pas seulement transcendant, il est aussi immanent au monde. Le monde d'ailleurs n'existe qu'en tant que manifestation de sa volonté. Et comme sa volonté est bonne, et est une valeur absolue, la réalité ne peut être considérée autrement que comme parfaite[3678].

1381. Le problème méthodologique est encore et toujours le même pour Kelsen, resté à jamais marqué par sa lecture de Kant et des néokantiens : la pensée théologique ne peut pas se satisfaire du dualisme réalité/valeur, soit celui des affirmations au sujet de la réalité et des jugements de valeur, qu'admet en revanche volontiers la pensée scientifique et rationaliste. C'est donc exactement comme les théologiens et les jusnaturalistes, que Hegel considère la valeur comme étant inhérente à la réalité et commet l'erreur d'identifier le « *is* » et le « *ought* »[3679].

1382. De cette erreur, découlent chez Hegel des difficultés méthodologiques insurmontables. Si pour lui le réel est rationnel et le rationnel est réel, que Dieu est immanent dans le monde, que la valeur absolue est inhérente à la réalité, alors il n'est pas possible de juger une période de l'histoire comme étant « meilleure » ou « pire » qu'une autre. En outre, si toute chose par nature est nécessairement bonne (puisque divine), les jugements de valeur (bien, mal, mieux, pire, etc.) perdent toute leur signification. Pourtant, la tâche spécifique de la philosophie de l'histoire est de

---

3676 Watkins, dans la recension qu'il fit de cet ouvrage en 1950, estimait que « la caractéristique la plus intéressante de l'analyse du Professeur Kelsen est l'analyse qu'il fait de la logique hégélienne, et son rejet de la loi de la contradiction, en tant que facteur dans le développement de la pensée marxiste, et en tant que source de ses difficultés ultérieures. Cette méthode dialectique […] a permis aux marxistes d'obscurcir facilement le clivage entre les engagements démocratiques et les actualités dictatoriales du communisme russe », *in* F. M. Watkins, recension de « Patterns of Anti-Democratic Thought : An Analysis and a Criticism with Special Reference to the American Political Mind in Recent Times by Davis Spitz ; The Political Theory of Bolshevism : A Critical Analysis by Hans Kelsen », *in The Canadian Journal of Economics and Political Science*, Volume 16, n°1, février 1950, p. 120.

3677 Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 14.

3678 *Ibid*, p. 15.

3679 *Idem*.

distinguer, précisément au moyen de jugements de valeur, différentes phases dans l'histoire, tout comme la théologie a comme rôle de distinguer le bien du mal, si bien que sans une telle distinction, n'importe quelle philosophie de l'histoire ou théologie, en l'occurrence la théologie de l'histoire de Hegel, ne peut être pour Kelsen que totalement dénuée de sens[3680].

1383. Pour Hegel, « l'histoire du monde est la réalisation progressive de la raison », ce progrès est inévitable car la raison en tant que « souveraine du monde » dispose d'un « pouvoir infini ». En identifiant ainsi Dieu à la raison, Kelsen estime que Hegel crée une « histoire plus flexible que la théologie chrétienne officielle ». C'est même une théologie plutôt « optimiste », observe-t-il, car elle admet que la réalisation progressive du statut idéal de l'humanité est le « résultat nécessaire du processus historique »[3681].

1384. Le problème de la théodicée (ou de l'existence du mal) est de savoir comment Dieu, créateur absolu et omnipotent du bien dans le monde, peut ordonner ou permettre le mal dans la nature et dans la société. Autrement dit, c'est le problème d'une contradiction logique entre deux propositions : 1. « La volonté de Dieu est un bien absolu » ; 2. « La volonté de Dieu est omnipotente »[3682]. Ces deux propositions aboutissent à l'idée que le mal dans le monde doit l'être par la volonté de Dieu, ou que Dieu n'est pas tout puissant et n'a pas pu l'empêcher. Une des deux propositions doit donc être fausse si l'on suit la logique adoptée par Kelsen.

1385. Pour Hegel, en revanche, tout ce qui apparaît dans la réalité historique est le travail de Dieu. L'histoire du monde est la réalisation de l'esprit divin : « c'est la vraie théodicée, la justification de Dieu dans l'histoire » écrit Hegel[3683]. Ce dernier a donc dû élaborer, observe Kelsen, une nouvelle logique pour apporter une solution au problème de la théodicée : la logique synthétique de la *dialectique* est venue remplacer l'ancienne logique *analytique* (deux propositions contradictoires ne peuvent pas toutes les deux être vraies en même temps). Pour Hegel, la contradiction n'est pas un défaut de pensée, au contraire, chaque concept ou situation est une union de moments contradictoires, de choses finies en contradiction entre elles. La relation thèse/antithèse (ou contradiction) est inhérente dans la réalité et produit à un niveau supérieur la synthèse. C'est la contradiction qui met en mouvement les choses et les pensées. La contradiction correspond donc au « principe d'automouvement » : c'est une loi de pensée et en même temps une loi des événements. Elle peut l'être pour les deux parce qu'elle présuppose que « la valeur éthique et la

---

3680 *Idem*.

3681 *Ibid*, p. 16.

3682 *Idem*.

3683 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, trad. de la première édition allemande par J. Sibree, Londres, 1890, p. 477, *in* Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 16.

valeur logique sont inhérentes dans la réalité, ou que l'esprit est en marche dans les événements historiques, que le réel est le rationnel »[3684].

1386. De l'avis de Kelsen, cette hypothèse métaphysique constitue l'erreur fondamentale de la méthode dialectique hégélienne ; à savoir « l'identification de la relation des forces opposées dans la réalité externe avec la relation des propositions contradictoires dans la pensée, […] et c'est précisément cette erreur de dialectique que Marx reprend » [3685]. Pourtant, Marx interprète sa dialectique comme étant en opposition avec celle de Hegel. Dans le *Capital*, il explique que Hegel est un *idéaliste*, le monde extérieur correspond pour lui à la forme phénoménale de l'idée, alors que lui se définit comme un *matérialiste*, au sens où « l'idée n'est rien d'autre que le monde matériel reflété par l'esprit humain et traduit en formes de pensées »[3686].

1387. Malgré tout, Kelsen considère que les deux entendent la même chose par « dialectique » : une évolution au moyen de la contradiction inhérente à la réalité sociale. La supposition d'un caractère contradictoire de l'évolution, et spécifiquement de la société capitaliste, est un élément primordial du matérialisme historique ou dialectique de Marx. Comme Hegel, il interprète les conflits entre les groupes d'intérêts opposés comme des contradictions logiques. En fait, les deux considèrent la valeur comme étant inhérente à la réalité, mais à la différence de Hegel, Marx n'identifie pas « pensée » et « être ». Pour Marx, la méthode dialectique de pensée ne fait que « refléter » le processus dialectique dans la réalité, elle ne les identifie pas. Mais en se privant de cette identification, Marx abandonne la seule possibilité de se justifier : le recours à des contradictions logiques comme Hegel[3687].

1388. La méthode dialectique est qualifiée de « futile »[3688] par Kelsen dans la mesure où Hegel en déduit que l'Etat est *bon* alors que pour Marx il est un *mal*. « De telles interprétations contradictoires sont possibles parce que cette philosophie [la dialectique], ignorant le dualisme insurmontable de la réalité et de la valeur, de l'« être » et du « devoir-être », présente ce qui est simplement un postulat politique fondé sur un jugement de valeur subjectif, comme le résultat nécessaire de l'évolution déterminée par les lois objectives, et conduisant nécessairement d'un

---

3684 Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 17-18.

3685 *Ibid*, p. 18.

3686 Karl Marx, *Capital*, New-York, 1906, p. 25, *in* Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 18. Citation célèbre de Marx sur la dialectique hégélienne : « J'ai critiqué le côté mystique de la dialectique hégélienne […]. Chez lui elle [la dialectique] marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui donner la physionomie tout à fait raisonnable », *in* Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, Garnier-Flammarion, trad. de J. Roy, Paris, 1969, p. 583-584.

3687 Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 19.

3688 *Idem*.

niveau plus bas à un niveau plus haut de culture »[3689]. Certes, cette méthode dialectique peut paraitre séduisante dans la mesure où elle est capable de s'adapter à chaque croyance politique, de sorte que toute période historique peut être interprétée comme représentant la thèse, l'antithèse ou la synthèse, suivant la subjectivité propre de l'interprète dialecticien. C'est d'ailleurs ce qui explique l'« extraordinaire attractivité » pour cette méthode dialectique, qui est comparable, de l'avis de Kelsen, « au succès qu'a connu la doctrine du droit naturel au XVIIIe siècle »[3690]. Les deux partagent la même prétention : la méthode dialectique prétend pouvoir déduire l'action politique correcte de l'histoire, et la doctrine du droit naturel, les principes de justice de la nature. Il est important de souligner que l'argument décisif de Kelsen pour rejeter la méthode dialectique et montrer sa futilité revient à nouveau à la dualité fait/valeur. C'est avant tout la confusion établie entre ces deux ordres qui est responsable des systèmes de Hegel et de Marx, en permettant de justifier n'importe quelle croyance politique. Et cette confusion fait/valeur aboutit *in fine* à confondre l'explication de la réalité avec la propagande politique.

1389. Par exemple, pour Staline, la méthode dialectique suppose non pas une loi de développement *cyclique* qui ne ferait que répéter une même boucle, mais une loi de développement *transitive* passant d'un état inférieur à un état supérieur au rythme des contradictions inhérentes à la nature, c'est-à-dire les luttes sociales. Il en déduit les conséquences pratiques suivantes : les révolutions faites par les classes opprimées sont des phénomènes naturels et inévitables. Il rejette donc la réforme et légitime la révolution[3691].

1390. Kelsen souligne à cet égard les contradictions dans la doctrine bolchévique de l'Etat entre le réformisme et la doctrine révolutionnaire[3692]. Si le communisme est un résultat inévitable et nécessaire de la loi de l'évolution, le postulat de la révolution ne peut être qu'une erreur. Face à l'inévitable, la posture attentiste plutôt que révolutionnaire semble en effet tout à fait suffisante. C'est là pour Kelsen « une contradiction évidente qui est la conséquence du syncrétisme de la science et de la politique et qui est inhérente à la méthode dialectique »[3693]. Kelsen dénonce donc la prétention qu'a le matérialisme dialectique à se faire passer pour une science (le socialisme dit « scientifique »), qui serait capable de prédire les événements futurs déterminés par les lois strictes de l'histoire. Loin d'être justifiée, cette prétention scientifique n'est en fait rien d'autre qu'une idéologie politique dont l'unique objectif est l'accession et la conservation du pouvoir, c'est-à-dire

---

[3689] *Idem*.

[3690] *Idem*.

[3691] Joseph Staline, *Dialectical and Historical Materialism*, Little Lenin Library, vol. 25, New-York, 1940, p. 8-14, *in* Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 20-21.

[3692] Soit la distinction classique entre l'attitude réformatrice ou attentiste et l'attitude révolutionnaire.

[3693] Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 21.

de justifier ou rejeter les phénomènes sociaux sur le fondement de jugements de valeur subjectifs ou émotionnels, et non de les expliquer d'une façon objective et rationnelle.

1391. Kelsen souligne une autre contradiction inhérente à la doctrine marxiste entre d'un côté sa définition de l'Etat et de l'autre l'application de cette définition à la dictature du prolétariat. Dans sa définition, l'Etat est une machinerie coercitive pour l'exploitation d'une classe par l'autre, il doit donc être détruit puis remplacé par une société sans Etat. Alors, on pourrait peut-être parler de progrès. Mais la dictature du prolétariat établie après la destruction de l'Etat bourgeois reste toujours un « vrai » Etat. En fait, l'Etat bourgeois et l'Etat prolétaire se trouvent être tous deux des ordres de contrainte centralisés, c'est-à-dire des machineries coercitives, soit exactement la définition de l'Etat que les marxistes emploient pour ridiculiser comme formaliste l'Etat bourgeois. Bref, lorsque la théorie marxiste décrit l'Etat prolétaire, deux affirmations contradictoires sont maintenues : c'est un Etat ; ce n'est pas un Etat – autre dommage collatéral causé probablement par la méthode dialectique. Il n'en reste pas moins embarrassant d'admettre que la dictature du prolétariat (l'Union soviétique) est un Etat mais qu'elle ne devrait pas en être un. Lénine parlait parfois de « semi-Etat » pour contourner, cahin-caha, cette difficulté méthodologique héritée de Hegel[3694].

1392. Pour Engels, la dictature du prolétariat devait être un état transitoire de courte durée, comme une sorte d'acte qui implique automatiquement sa propre abolition. En d'autres termes, Engels prédit une dépossession volontaire du pouvoir. Une fois que les différences de classes auront disparu, l'Etat n'aura plus de raison d'être et pourra disparaitre. C'est le « grand miracle » présent dans la croyance de Marx et Engels[3695]. Dans son commentaire sur le projet de constitution de l'URSS de 1936, Staline présente la situation de la manière suivante : avec la dictature du prolétariat, la première phase du communisme – le socialisme – a été achevée[3696]. Mais, pour Engels, l'achèvement du socialisme correspond au moment où l'Etat prolétaire disparait. Lorsque le prolétariat s'est transformé d'une classe ouvrière en une société socialiste, l'Etat doit pour lui automatiquement dépérir. Toutefois, l'Union soviétique sous Staline, bien qu'elle ait cessé d'être la dictature du prolétariat, n'a pas cessé pour autant d'être un Etat. Il n'y a pour Kelsen pas le moindre signe de dépérissement de la machinerie coercitive étatique. La nationalisation des moyens de production, écrit-il, n'est certainement pas le « dernier acte d'indépendance » de l'Etat « en tant qu'Etat »[3697].

[3694] *Ibid*, p. 22-23.

[3695] *Ibid*, p. 23-24.

[3696] Joseph Staline, *Leninism, Selected Writings*, New-York, 1942, p. 381-386, *in* Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 24-25.

[3697] Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 25.

1393. Certes, Staline considère que la société soviétique est libre de l'exploitation, qu'il s'agit d'une société sans classe au sens où il n'existe plus d'antagonismes de classe, mais la société soviétique est loin d'avoir atteint la plus haute phase du communisme. « Puisque l'économie socialiste serait plus prospère dans une société sans classe, il est difficile, [écrit Kelsen], de comprendre pourquoi il est nécessaire de maintenir la machinerie coercitive de l'Etat après « la complète victoire du système socialiste dans toutes les sphères de l'économie nationale » [pour reprendre les termes de Staline] »[3698]. Donc, le maintien de la machinerie coercitive de l'Etat n'apparaît pas justifié, du point de vue même de la doctrine marxiste, aux yeux de Kelsen. Pourtant, l'Etat soviétique ne manifeste pas l'intention de disparaître. La machinerie coercitive resterait nécessaire pour se défendre contre les perturbations internes et les attaques externes. En fait, comme il l'écrivait déjà dans *Sozialismus und Staat*[3699], Kelsen considère que la doctrine du dépérissement de l'Etat au moment où le socialisme serait établi n'est qu'une « supposition utopique » selon laquelle, dans une société socialiste, il n'y aurait plus de raison pour violer l'ordre social, puisque cet ordre garantirait à tous le plus haut degré de bonheur. Mais en réalité, si l'Etat est encore nécessaire après le socialisme, c'est que la phase ultime du communisme où un Etat serait superflu et dépérirait n'existe tout simplement pas[3700].

1394. En 1939, Staline évacue la question de la disparition de l'Etat en affirmant qu'il faut tenir compte de l'« encerclement capitaliste » (c'est-à-dire la situation internationale) et de l'espionnage. Engels n'aurait pas tenu compte de cette situation internationale. Ce serait son erreur. Il corrige ainsi Marx, Engels et Lénine en tenant compte de la situation internationale pour justifier le maintien de l'Etat prolétaire. Si bien qu'aussi longtemps que l'Etat socialiste sera entouré d'Etats capitalistes, il restera un vrai Etat. Il faut une révolution socialiste mondiale pour détruire l'Etat. Mais aussi longtemps qu'il existera une pluralité d'Etats-nations rivaux, la guerre ne pourra pas être exclue. Même la guerre entre des Etats socialistes est possible si le socialisme n'est pas organisé de la même manière dans chacun d'eux. Il faudrait donc un Etat socialiste mondial pour espérer sa disparition volontaire. Ainsi, le but ultime semble être transféré si loin dans le futur par Staline qu'il devient difficile d'examiner sérieusement la question de savoir si une société sans Etat est réellement possible[3701].

[3698] *Ibid*, p. 26.

[3699] Hans Kelsen, *Sozialismus und Staat* (1920), 3e édition, Hirschfled, Leipzig, 1923, p. 125.

[3700] Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 26-27.

[3701] *Ibid*, p. 27-35.

c. La « démocratie de façade » de la théorie politique bolchévique

1395. Engels écrit en 1891 que l'Etat prolétaire ne peut être qu'une république démocratique et fait le parallèle entre la dictature du prolétariat et la Révolution française[3702]. Bien évidemment, sa compréhension du concept de démocratie n'avait absolument rien à voir avec celle établie dans les Etats capitalistes : « Marx et Engels, dans leur doctrine de la dictature du prolétariat, prirent pour acquis que le prolétariat, au moment de la révolution, formerait la majorité du peuple et serait uni par une conscience de classe assez forte pour rendre indiscutable le leadership d'un seul parti socialiste »[3703]. Ils considéraient alors que la dictature du prolétariat était « plus démocratique » que l'Etat capitaliste, et se référaient allègrement à la commune de Paris de 1871 et à ses aspects démocratiques : suffrage universel, élections et révocabilité des représentants[3704].

1396. Si la méthode révolutionnaire ne peut pas être considérée comme une méthode démocratique, Kelsen estime en revanche que la nationalisation des moyens de production et toutes les autres mesures nécessaires pour abolir l'exploitation, les différences et les antagonismes de classes, peuvent très bien être accomplies par des actes législatifs et administratifs d'une manière tout à fait pacifique et constitutionnelle. En rejetant ainsi la révolution, il continue à s'inscrire pleinement dans la doctrine sociale-démocrate qui cherchait durant l'entre-deux-guerres à en finir de manière pacifique avec les luttes sociales par le biais des mécanismes démocratiques. Dans cet ouvrage, Kelsen donne l'exemple de ce qui s'était récemment produit en Angleterre sous le gouvernement travailliste. Comme l'observe Carlos Miguel Herrera, Kelsen échappe donc à « la mécanique facile et fréquente durant la guerre froide » consistant à défendre le modèle américain face au modèle soviétique, puisqu'au contraire, il se tourne vers l'entreprise du peuple anglais et se réfère au gouvernement du *Labour* depuis 1945[3705].

1397. Kelsen cherche donc à montrer qu'un mouvement révolutionnaire, même en vue de réaliser le socialisme, ne peut conduire qu'à une vraie dictature, c'est-à-dire à la dictature d'une minorité sur la majorité, en l'occurrence la dictature d'un parti socialiste. En d'autres termes, le socialisme révolutionnaire lui apparait par définition incompatible avec la démocratie[3706]. Par exemple, ce n'est pas la majorité du peuple russe qui a établi le socialisme en Russie en 1917, mais bien une minorité. Pour Lénine et Staline, la dictature du prolétariat ne pouvait être établie que par une « révolution violente » puisqu'il fallait mettre fin à la domination bourgeoise. Ainsi, lorsque

---

[3702] Friedrich Engels, *Neue Zeit*, XX-I, 1901-1902, p. 11, *in* Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 39.

[3703] Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 39.

[3704] *Ibid*, p. 39-40.

[3705] Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 143.

[3706] Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 42.

Lénine déclare que la démocratie est la forme du gouvernement de l'Etat prolétaire, cela apparaît à Kelsen profondément ambigu et contradictoire avec la réalité du régime soviétique. D'autres furent plus sincères que lui, comme Boukharine qui ne cherchait pas à présenter le gouvernement établi par la révolution bolchévique comme démocratique. Au contraire, il contrastait la constitution soviétique avec la forme datée de la république parlementaire bourgeoise souvent appelée « démocratie »[3707]. Donc, en rejetant la république parlementaire bourgeoise, Boukharine rejetait par là-même l'idée générale de démocratie au sens où Kelsen l'entendait, mais avait en un sens le mérite d'être à ses yeux moins ambigu et contradictoire que Lénine.

1398. C'est là que réside la différence entre l'aile gauche du parti socialiste russe (les bolcheviks) et l'aile droite du parti (les mencheviks) qui prétendait être en faveur de la démocratie. Selon Trotsky, l'élection au suffrage universel direct, c'est-à-dire le critère démocratique formel, est privé de contenu sérieux en période révolutionnaire. Il dit ne pas idolâtrer la démocratie formelle et ne la considère pas comme un élément essentiel du socialisme marxiste. La logique révolutionnaire signifie que la révolution d'une minorité contre une majorité est exigée par la logique dialectique qui repose sur la contradiction ; alors qu'en termes logiques non-dialectiques, une minorité ne peut pas arriver au pouvoir d'une manière démocratique. Donc, la méthode dialectique qui suppose la révolution de classe est en conflit irréconciliable avec la démocratie (formelle)[3708].

1399. En contradiction avec ces auteurs (Trotsky, Radek et Boukharine), Lénine maintenait la doctrine de Marx selon laquelle la transformation du prolétariat en classe dirigeante est identique à l'établissement de la démocratie au XVIIIe siècle. Il a alors dû remodeler le concept de démocratie pour ne pas être en contradiction avec les faits. Cette démocratie, pour lui, correspond à l'Etat prolétaire (au sens où il s'agit encore d'un Etat), mais la société sans classe, la dernière phase du communisme, ne doit pas être une démocratie puisque de toute manière, il ne s'agira plus d'un Etat. Lénine prend donc pour acquis que l'Etat prolétaire est une « démocratie complète », alors que cela n'a rien d'évident pour Kelsen, bien au contraire[3709].

1400. Si la dictature du prolétariat est interprétée comme une démocratie, l'Etat capitaliste ne peut pas être considéré ainsi. Lénine le comprend et affirme que l'Etat capitaliste ne peut pas être considéré comme une démocratie car, compte tenu du cadre d'exploitation capitaliste, il s'agit d'une démocratie seulement pour les riches[3710]. Mais pour Kelsen, cette affirmation est encore une fois

[3707] *Ibid*, p. 42-44.
[3708] *Ibid*, p. 45.
[3709] *Ibid*, p. 46.
[3710] *Ibid*, p. 46-47.

incorrecte. C'est une erreur d'interprétation, « une confusion interdite des concepts » de forme et de contenu de l'Etat. Faire référence à l'exploitation capitaliste pour dénier le caractère démocratique aux Etats capitalistes revient à tenir compte du contenu économique de l'ordre étatique, alors que la démocratie est avant tout une forme spécifique de gouvernement. Et comme le principe fondamental de la démocratie est pour Kelsen la liberté (positive et négative), au sens où le libéralisme politique est lui aussi un élément essentiel de la démocratie, alors le système économique du capitalisme peut à première vue sembler mieux adapté au système politique démocratique que le système économique du socialisme, dans la mesure où le principe fondamental du capitalisme est la liberté dans la vie économique, le libéralisme économique. Mais pour être exact, précise Kelsen, la forme politique de démocratie est compatible aussi bien avec le système économique capitaliste qu'avec le système économique socialiste, c'est-à-dire peu importe le contenu. Symétriquement, c'est vrai aussi pour la forme politique de l'autocratie, qui est tout autant compatible avec le socialisme qu'avec le capitalisme. L'erreur des bolchéviques est donc de confondre forme et contenu pour caractériser la démocratie[3711].

1401. Dans *Foundations of Democracy* (1955), Kelsen dénonçait également, tout comme Ross dans « Qu'est-ce que la démocratie ? » (1950)[3712], la perversion par les communistes du concept formel de la démocratie – le gouvernement *par* le peuple –, en un concept substantiel – le gouvernement *pour* le peuple, qui conduit ultimement à admettre, comme le fait par exemple Jacob Talmon, l'existence d'un type totalitaire de démocratie[3713]. Mais, pour Kelsen, « si la démocratie peut être une dictature, alors le concept de démocratie a perdu son sens spécifique, et il n'y a plus de différence possible entre démocratie et autocratie »[3714]. Selon lui, cet état de confusion est obtenu par Talmon et les communistes lorsqu'est perdue de vue l'idée qu'un gouvernement n'est démocratique que s'il est exercé soit directement par le peuple soit indirectement par des représentants. Bref, la démocratie est indissociable d'une forme spécifique de gouvernement, et la perversion substantialiste de cette notion par les communistes ne peut qu'être idéologique. Déjà dans *La démocratie. Sa nature – Sa valeur* (1929), Kelsen opposait la « démocratie formelle », qui à ses yeux mérite vraiment cette appellation, à la « démocratie sociale » défendue par les bolchéviques et certains théoriciens austro-marxistes tel que Max Adler. Cette dernière, faisant primer l'idée d'égalité sur celle de liberté, était considérée par lui comme une « trituration terminologique » du concept de démocratie qui, ultimement, conduit à nier « purement et simplement toute différence entre démocratie et dictature »[3715].

[3711] *Ibid*, p. 47-48.

[3712] Alf Ross, « Qu'est-ce que la démocratie ? » (1950), *art. cit.*, p. 91.

[3713] Jacob L. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy* (1952), *op. cit.*, 366p.

[3714] Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *in Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie*, *art. cit.*, note 14, p. 257.

[3715] Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929), *op. cit.*, p. 104-105.

1402. Si pour Lénine, la dictature du prolétariat est une vraie démocratie et qu'une révolution est nécessaire pour l'établir, l'expansion de la démocratie est donc à ses yeux le fruit de la dictature du prolétariat. Il s'agit d'une démocratie pour le pauvre, restreignant la liberté des oppresseurs. Evidemment, une telle interprétation est incompatible avec la conception formelle de la démocratie que Kelsen continue inlassablement de soutenir. La dictature du prolétariat ne peut pas être une vraie démocratie tout simplement parce qu'elle utilise la violence d'une classe sur une autre dans le but de la supprimer. Pour Lénine, la démocratie la plus complète est celle de l'Etat prolétaire (car la démocratie est seulement possible dans un Etat), mais en même temps, il affirme que la pleine démocratie est possible uniquement quand cet Etat aura disparu. Ici se niche à nouveau une contradiction importante : l'Etat prolétaire ne peut pas être une démocratie si cette dernière correspond aussi à la société sans classe. Si la démocratie est une forme d'Etat, il faudrait aussi qu'elle disparaisse en même temps que l'Etat disparait. Selon Kelsen, ces contradictions s'expliquent tout simplement par le fait qu'une dictature ne peut pas être une démocratie, et elles soulèvent le risque de faire perdre de façon dangereuse le sens précis (formel) du terme de « démocratie »[3716].

1403. Le premier Etat établi par la révolution socialiste n'est en fait rien de plus qu'un cas typique de dictature par un parti politique, ce qui amène Kelsen à placer la Russie bolchévique sur le même plan que l'Allemagne nazie et l'Italie fasciste. La dictature du prolétariat était avant tout la dictature du parti bolchévique, c'est-à-dire la dictature d'une minorité. Ce « parti communiste emploie la violence contre tout membre individuel de la classe ouvrière qui ne suit pas la ligne du parti communiste », ce qui justifie parfaitement pour Kelsen l'emploi de l'expression « parti dictatorial »[3717].

1404. La Constitution de 1936 présente en apparence des éléments de démocratie : 1. Tous les citoyens sont actifs. 2. Tous les citoyens ont des droits égaux, les distinctions sont faites en fonction des capacités personnelles et du travail de chacun. 3. Les organes législatif et exécutif de l'Etat soviétique sont élus par le peuple selon un système électoral tout à fait démocratique. La Constitution soviétique remplit donc en apparence les exigences d'une « démocratie radicale », mis à part un point précis, et non des moindres pour Kelsen : il n'y a pas de liberté de formation et d'activité des partis politiques. Même s'il est vrai que la Constitution écrite n'interdit pas les autres partis, dans la réalité politique de la Russie soviétique, le parti communiste détient un contrôle absolu et exclusif de la nomination des candidats. Comme un seul candidat est soumis aux suffrages dans chaque circonscription électorale, le peuple a seulement le choix de donner son approbation ou de ne pas la donner par un vote blanc. La vie politique dans la Russie soviétique est donc sous la dictature complète du parti communiste. Kelsen qualifie pour cette raison la constitution

[3716] Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), *op. cit.*, p. 50-51.
[3717] *Ibid*, p. 52-53.

soviétique de 1936 de « splendide démocratie de façade derrière laquelle un groupe relativement petit d'hommes exerce un contrôle sans restriction sur une des plus grandes nations du monde »[3718].

1405. Comme cela vaut aussi, nous le verrons par la suite, au sujet de la critique kelsénienne de la théorie communiste du droit, les idées anti-démocratiques ou pseudo-démocratiques des communistes ne sont discutées par Kelsen que du point de vue de leur validité logique ou scientifique. Cet aspect a été souligné par Watkins dans sa recension de *The Political Theory of Bolshevism*, regrettant « le peu de références aux conditions historiques qui ont rendu possible ces idées »[3719]. Le manque de contextualisation historique dont souffre le livre de Kelsen lui apparaît problématique dans la mesure où il ne permet pas de répondre aux « besoins émotionnels » et aux « tensions » d'un nombre considérable de personnes séduites par le communisme et qui ne peuvent pas être convaincues par une réfutation d'ordre strictement scientifique ou logique. Il apparait donc moins important pour Watkins, dans l'intensité du début de la guerre froide, d'apprendre aux étudiants en science politique les erreurs logiques et scientifiques des théories anti-démocratiques, que de porter à leur connaissance les conditions historiques qui ont rendu ces erreurs si largement acceptables[3720]. Il est vrai que Kelsen a tendance à situer l'essentiel de ses critiques d'un point de vue épistémologique : par la dénonciation de la dialectique, du syncrétisme des méthodes, de la négation des dualismes entre l'être et le devoir-être ou entre les faits et les valeurs, etc., qui aboutissent à des contradictions logiques intolérables pour un esprit scientifique et rationnel, mais tout à fait acceptables et normales, Kelsen le reconnaît, pour un esprit dialecticien (c'est-à-dire métaphysique et irrationnel). Dès lors, même dans ses écrits sur la théorie politique et juridique des communistes, l'ombre de sa science normative (et des principes épistémologiques qui la sous-tendent) plane toujours inexorablement.

[3718] *Ibid*, p. 54-56.

[3719] F. M. Watkins, recension de « Patterns of Anti-Democratic Thought : An Analysis and a Criticism with Special Reference to the American Political Mind in Recent Times by Davis Spitz ; The Political Theory of Bolshevism : A Critical Analysis by Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 121.

[3720] *Idem*.

d. L'indissociabilité de sa critique de la théorie communiste du droit et de sa défense de la *Théorie pure du droit*

1406. Retraité de l'Université de Berkeley depuis trois ans, Kelsen publie en 1955 un second volet en langue anglaise à sa critique des théoriciens communistes qui, cette fois-ci, a trait spécifiquement à leurs théories juridiques : *The Communist Theory of Law*. Même si Kelsen confesse ne pas avoir été capable de les lire directement en russe, comme c'était d'ailleurs déjà le cas dans *The Political Theory of Bolshevism*, il a tout de même pu étudier un grand nombre d'entre eux grâce à la traduction de leurs livres en allemand, français et anglais[3721]. Ont donc pu être passées au crible les théories du droit et de l'Etat de Marx, Engels et Lénine, puis la théorie du droit de Stuchka, celle de Pashukanis, de Vychinski, de Golunski et Strogovich, avant de terminer par une critique de la théorie soviétique du droit international.

1407. Ce livre est au moins trois fois plus volumineux que le précédent, mais, comme nous allons le voir, l'appareil critique de Kelsen n'a pas pour autant vraiment changé. On retrouve en effet les mêmes procédés d'analyse et de réfutation. Ce sont les mêmes contradictions logiques que Kelsen repère chez chacun d'entre eux et qui résultent à ses yeux des mêmes erreurs dialectiques sous-jacentes[3722]. D'ailleurs, comme le remarque John Plamenatz, le livre de Kelsen souffre de nombreuses répétitions, écueil qui ne serait pas simplement de son fait, nous dit l'auteur de la recension, mais surtout des juristes soviétiques eux-mêmes qui ne sont pas des plus originaux, même dans leurs erreurs et leurs absurdités[3723]. Si les juristes soviétiques ont en effet une part de responsabilité dans l'aspect répétitif des critiques que Kelsen leur adresse, c'est aussi un trait caractéristique de son style d'écriture, qui se renforce peut-être même un peu avec l'âge, que de dresser inlassablement, au fil de nombreux exemples et auteurs, les mêmes critiques et conclusions, comme c'est le cas dans *Society and Nature* et *Secular Religion*.

[3721] Hans Kelsen, « Preface » (1954), *in The Communist Theory of Law*, Frederic A. Praeger, Inc., New York, 1955, p. viii.

[3722] À la dernière page de son premier chapitre sur « La théorie du droit et de l'Etat de Marx et Engels », Kelsen résume son propos en faisant de la méthode dialectique hégélienne la source de toutes les contradictions logiques du marxisme : « La dialectique de Hegel a eu l'effet […] d'ouvrir la voie aux spéculations métaphysiques irrationnelles. Marx et Engels, il est vrai, étaient opposés à la métaphysique de Hegel ; mais ils ont fait un usage abondant de la nouvelle logique de la dialectique, qui leur a permis de dire que l'Etat est par nature un instrument pour le maintien de l'exploitation et en même temps que l'Etat, comme l'Etat prolétaire, est l'instrument spécifique pour l'abolition de l'exploitation ; que l'Etat prolétaire est une dictature et en même qu'il est une démocratie ; que le communisme est la réalisation de la liberté individuelle et en même temps l'organisation de l'autorité collective ; à présenter la théorie du socialisme comme une science moralement indifférente et en même à proclamer au nom de la science la justice vraie de la liberté et de l'égalité ; à affirmer qu'il ne peut pas y avoir une telle chose qu'une science objective et, en même temps, se vanter d'avoir promu le socialisme d'un souhait utopique au rang d'une science objective », *in* Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law* (1955), *op. cit.*, p. 50.

[3723] John Plamenatz, recension de « Hans Kelsen. The Communist Theory of Law. Pp. viii, 203. New York : Frederick A. Praeger, 1955 », *in The Annals of the American Academy*, 1956, p. 182.

1408. Même si cela était déjà perceptible dans sa critique de la théorie politique du bolchevisme, c'est désormais de manière systématique que les fondements méthodologiques de sa *Théorie pure du droit* sont présents dans toutes les analyses de ce livre. Dans sa préface, Kelsen explique que sa critique de la théorie communiste du droit répond à une tendance de plus en plus répandue qui vise à remplacer la théorie normative du droit (qu'il promeut) par la sociologie du droit. Cette « approche anti-normative » est à ses yeux un « élément essentiel de la théorie marxiste en général et de la théorie marxiste du droit en particulier »[3724]. Au lieu d'effectuer une analyse structurelle d'un système spécifique de normes comme il le faudrait à ses yeux, les marxistes s'intéressent aux conditions permettant à un système normatif d'exister et d'être effectif, en l'occurrence ils s'intéressent uniquement aux conditions économiques[3725].

1409. Ce livre prend donc très clairement la forme d'une confrontation entre la théorie normativiste du droit de son auteur et la théorie sociologique du droit des communistes. Dans la recension sévère que Hart fit de ce livre, ce dernier souligne, non sans ironie, que Kelsen tend à mesurer l'intelligence des auteurs qu'il étudie à l'aune de leur degré d'accord avec « les révélations de la Théorie pure du droit », dont il ne cesse de répéter, au moyen de formules « quasi-liturgiques », la validité scientifique[3726]. La critique de la théorie du droit normativiste et bourgeoise qu'on trouve chez Golunski et Strogovich lui paraît par exemple être essentiellement dirigée contre sa théorie pure du droit, dont ils font d'ailleurs une grossière mésinterprétation[3727]. Comme très souvent chez Kelsen, sa critique de l'idéologie s'avère consubstantielle à sa défense de la théorie pure du droit[3728]. Son but est en effet toujours le même : protéger la science du droit et, plus généralement, les sciences sociales, de la tentation de les soumettre à la politique, c'est-à-dire garantir leur indépendance vis-à-vis des idéologies politiques. Plus que jamais cet ouvrage démontre donc, pour reprendre une expression de Carlos Miguel Herrera, que « connaissance scientifique et destruction des idéologies sont, pour Kelsen, indissociables, les deux faces d'une même monnaie »[3729].

[3724] Hans Kelsen, « Preface » (1954), *in The Communist Theory of Law* (1955), *op. cit.*, p. vii.

[3725] Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law* (1955), *op. cit.*, p. 193.

[3726] Herbert L.A. Hart, recension de « The Communist Theory of Law. By Hans Kelsen. New York: Frederick A. Praeger, Inc. 1955. Pp. viii, 193 », *in Harvard Law Review*, Volume 69, n°4, 1956, p. 777.

[3727] Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law* (1955), *op. cit.*, p. 142-143.

[3728] William Ebenstein soulignait ce point dans sa recension : « Son approche de la théorie communiste du droit est largement fondée sur sa propre conception du droit », *in* William Ebenstein, recension de « The Communist Theory of Law. By Hans Kelsen. New York: Frederick A. Praeger, Inc. 1955. Pp. viii, 193. », *in The American Political Science Review*, Volume 50, n°1, 1956, p. 268. Même observation chez Barna Horvath, recension de « Kelsen, H. The Communist Theory of Law. No. 12 of Praeger Publications in Russian History and World Communism. New York: Frederick Praeger, Inc., 1955, Pp. viii, 203. », *in The American Journal of Comparative Law*, Volume 4, n°4, 1955, p. 630.

[3729] Carlos Miguel Herrera, « De l'idéologie comme danger (et de la technique comme remède) en théorie du droit », *art. cit.*, p. 4.

1410. Le marxisme a contribué à discréditer le concept de « droit », à le priver d'autonomie, en le faisant systématiquement dériver de la superstructure économique. Pour les marxistes, le droit n'a pas d'existence propre, il est déterminé par l'économie. L'interprétation économique du droit, soit la réduction du droit à l'économie, figure en effet en haut lieu au sein de l'orthodoxie communiste. Kelsen note par exemple à propos de la théorie du droit de Pashukanis qu'elle « reproduit l'interprétation économique des phénomènes politiques de Marx en réduisant, dans le champ de la philosophie du droit, les phénomènes juridiques à des phénomènes économiques »[3730].

1411. A la différence de Pashukanis (et des autres), Kelsen défend l'idée de l'autonomie de la « science du droit » et du « droit » en tant qu'objet d'étude relevant du *Sollen*, par rapport à la sociologie du droit et aux objets d'étude sociologiques, lesquels relèvent du *Sein*. C'est évidemment sa théorie normativiste du droit, respectueuse de la dualité « être » / « devoir-être », qui est présentée en exemple de science objective, non tributaire des jugements de valeurs de son auteur, par opposition aux théories sociologiques du droit des communistes qui, passant sans scrupule de considérations sur ce qui est à des considérations sur ce qui doit être, quittent le domaine de la science pour rejoindre celui de l'idéologie politique. Comme l'observait déjà Renato Trèves, « l'erreur qui consiste à ne pas distinguer l'être du devoir-être n'a pas seulement été commise, selon Kelsen, par les fondateurs de la sociologie du droit Kantorowicz et Ehrlich, mais aussi par les tenants des doctrines du droit naturel et les sociologues (ceux qui pratiquent la sociologie générale), marxistes y compris »[3731]. L'appareil critique de Kelsen est donc globalement toujours le même, que ce soit dans sa confrontation aux théories du droit naturel, aux sociologies du droit ou aux théories communistes du droit.

1412. La critique de Kelsen se veut par ailleurs aussi subtile que provocatrice puisqu'elle recourt dès que possible aux schémas marxistes pour les retourner contre les marxistes eux-mêmes. Par exemple, Kelsen prend soin de rapprocher les théories du droit et de l'Etat de Marx et Engels, mais aussi celles de Lénine ou encore de Vychinski, des théories du droit naturel qu'on trouve en Occident sous la plume d'auteurs habituellement stigmatisés par les marxistes eux-mêmes comme étant des idéologues de la bourgeoisie. Bref, les erreurs des auteurs communistes ne leur sont aucunement spécifiques, on les retrouve également chez beaucoup d'auteurs non-communistes[3732], notamment chez les théoriciens du droit naturel. A titre d'illustration, Kelsen considère que lorsque Vychinski recherche les principes normatifs de sa théorie du droit, non pas dans le droit positif, mais « dans la vie », dans la nature de la société, c'est-à-dire dans le contenu des relations sociales (des rapports de production), il reproduit « exactement le même type que celui de la théorie

[3730] Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law* (1955), *op. cit.*, p. 89.

[3731] Renato Trèves, « Hans Kelsen et la sociologie du droit », *art. cit.*, p. 18.

[3732] Ce point est également souligné par Reginald Parker *in* recension de « *The Communist Theory of Law* by Hans Kelsen », *in Western Reserve Law Review*, Volume 8, Issue 1, 1956, p. 106.

bourgeoise, dont les écrivains soviétiques se moquaient et ridiculisaient plus que toute autre théorie : la doctrine du droit naturel »[3733]. Kelsen rapproche donc, manifestement avec un certain plaisir, la théorie communiste du droit, non seulement à ce qu'elle n'est pas (une théorie du droit naturel) mais aussi à ce qu'elle a toujours rejeté avec véhémence (une théorie bourgeoise). En fait, le point commun essentiel entre les théories communistes du droit et les théories du droit naturel, est assurément pour Kelsen leur caractère non-scientifique ou idéologique, dont la seule alternative lui paraît être sa théorie pure du droit.

1413. La critique du caractère idéologique des théories communistes du droit prend donc une place considérable dans cet ouvrage. Pour Kelsen, une idéologie est le produit d'une *volonté* traduisant un intérêt subjectif (fonction de vouloir), alors qu'une science est le produit d'une *connaissance* traduisant une vérité objective (fonction de connaître). Notons que la définition adoptée par Kelsen de l'idéologie est très proche de celle d'Althusser (« fonction pratico-sociale » *versus* « fonction de connaissance »)[3734], même si le premier s'en sert afin de discréditer la théorie marxiste elle-même. En effet, les théories communistes du droit occupent selon lui une fonction pratico-sociale et non une fonction de connaissance, comme en témoignent les nombreuses contradictions logiques qu'elles contiennent, quand bien même elles prétendent être scientifiques et même anti-idéologiques. C'est d'ailleurs la fonction d'une idéologie que de dénaturer la réalité, de la refléter comme un « miroir déformant »[3735], selon les intérêts de celui qui la défend, et surtout, de ne jamais reconnaître qu'elle en est une elle-même. L'idéologie est toujours la pensée de l'autre, dans le cas de Marx, la pensée bourgeoise, dans le cas de Kelsen, la pensée marxiste *et* la pensée bourgeoise.

1414. Kelsen observe par exemple que lorsque Marx et Engels considèrent le droit et les institutions réelles comme idéologiques, ces derniers commettent une confusion entre le « droit » et la « théorie du droit », c'est-à-dire entre l'objet et sa connaissance. Seules les « théories » peuvent être qualifiées d'idéologiques, le « droit », lui, ne le peut pas. En fait, quand Marx dénonce le « droit » comme étant idéologique, ce n'est pas le droit en général dont il veut parler, mais seulement d'une « certaine théorie du droit », celle des bourgeois. En raison de cette confusion, la doctrine marxiste de l'idéologie se trouve empreinte d'une profonde ambiguïté. Elle conduit à distinguer la « réalité idéologique » (l'idéologie bourgeoise) de la « réalité réelle » (l'idéologie socialiste). Mais pour Kelsen, une « réalité réelle » est un pléonasme dépourvu de sens, et une « réalité idéologique », une contradiction absurde. C'est encore une conséquence de la logique dialectique hégélienne aboutissant au concept insensé de « réalité auto-contradictoire »[3736]. Il ajoute qu'en procédant à une telle distinction – entre la réalité idéologique (externe, existante, relevant de ce qui est) et la réalité

[3733] Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law* (1955), *op. cit.*, p. 120.
[3734] Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965, p. 238-239.
[3735] Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law* (1955), *op. cit.*, p. 12.
[3736] *Ibid*, p. 18.

réelle (vraie, cachée, relevant de ce qui doit-être) – Marx adopte exactement le même schéma d'interprétation que les théoriciens du droit naturel, avec la même prétention de pouvoir déduire de la nature la justice, partant du postulat que cette dernière lui est immanente. Mais la justice tant désirée par les marxistes n'est pas cachée dans la nature, tout comme celle des bourgeois d'ailleurs, elle se trouve uniquement pour Kelsen dans l'imagination du juriste. Dès lors, la vérité que Marx prétend déduire de la réalité sociale, n'est rien d'autre que sa propre idéologie socialiste projetée sur elle : « sa réalité, comme le chapeau d'un magicien, a un double-fonds, dont tout ce que vous voulez peut être sorti par magie »[3737].

1415. Qu'elle soit bourgeoise ou socialiste, une idéologie a également la fâcheuse tendance à se mettre au service du pouvoir, comme l'écrit Kelsen avec virulence au sujet de la théorie du droit de Vychinski. En inféodant la science du droit au pouvoir politique, la théorie du droit de Vychinski, qui définit le droit en fonction de la doctrine de son maitre Staline, s'attaque en effet directement à la neutralité scientifique défendue par Kelsen. « Une servilité nauséeuse envers le dictateur d'alors, une prosternation intellectuelle qui surpasse les pires formes de byzantinisme, tel est le trait caractéristique de cette science juridique dont la plus haute ambition est d'être l'humble servante du gouvernement »[3738]. Considérant de la sorte la science comme un instrument de la politique, la théorie du droit de Vychinski perd tout aspect scientifique et devient une idéologie politique, au même titre que la théorie du droit naturel des XVIIe et XVIIIe siècles, dont la fonction principale était aussi de justifier l'ordre juridique établi, c'est-à-dire de rendre absolu le droit positif, d'où sa dimension intrinsèquement conservatrice[3739].

1416. Ultime provocation, Kelsen n'hésite pas à qualifier « la prédiction [faite par les marxistes] d'une société sans Etat, sans droit et de justice parfaite », de « prophétie utopique semblable au royaume messianique de Dieu, le paradis du futur »[3740]. Notons que Kelsen ne s'attarde pas sur cette comparaison entre le marxisme et la religion, et n'en fait pas un argument central à sa critique des théories communistes. Ce n'est qu'une remarque faite en passant, une pierre de plus ajoutée à l'édifice de sa rhétorique critique. Nul doute pour autant qu'il s'agit bien là d'une attaque en règle à l'encontre du marxisme qui, par ailleurs, est un adversaire féroce de la religion, disqualifiée, rappelons-le, au rang d'« opium du peuple »[3741] par Marx. Encore une fois, Kelsen recourt donc à l'appareil critique marxiste pour le retourner contre le marxisme lui-même.

[3737] *Ibid*, p. 20.

[3738] *Ibid*, p. 125.

[3739] Hans Kelsen, « La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique » (1928), *art. cit.*, p. 461-462.

[3740] Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law* (1955), *op. cit.*, p. 38.

[3741] Karl Marx, « Critique de la philosophie du droit de Hegel » (1844), *in* Karl Marx et Friedrich Engels, *Sur la religion*, Editions sociales, Paris, 1960, p. 42.

1417. Qu'en penser ? Ce recours est-il bien cohérent avec la critique du concept de *religion séculière* qu'il était en train de rédiger à la même époque ? Carlos Miguel Herrera observe que, déjà dans *Sozialismus und Staat* (1920), Kelsen osait le parallèle et dénonçait « comme « théocratique » et absolutisation d'un idéal politique déterminé, fiction typique des régimes autocratiques, le fait de présenter les intérêts de la classe ouvrière comme les intérêts de toute la société »[3742]. En fait, Kelsen a eu recours de nombreuses fois à cette analogie, essentiellement pour dénoncer les doctrines dualistes de l'Etat, que ce soit dans « *Über Staatsunrecht* » (1913), « La notion d'Etat et la psychologie sociale » (1922), « *Gott und Staat* » (1922), *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (1922) ou encore dans son *Allgemeine Staatslehre* (1925)[3743]. Ce parallèle n'apparaît donc pas pour la première fois en 1955 dans sa critique des théories communistes du droit. D'une certaine manière, le parallèle qu'il fait entre marxisme et théologie est ancien et n'a rien de vraiment original. Il était en effet déjà bien présent dans l'air du temps, dès le début des années 1920 jusque bien après la seconde guerre mondiale. Kelsen avait par exemple consacré une courte recension au livre du journaliste allemand Fritz Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich* (1920), dans lequel l'auteur recensé qualifiait déjà le communisme de « religion sécularisée de la rédemption »[3744]. En 1955, Kelsen utilise donc à nouveau cette analogie, probablement dans le but d'insister davantage encore sur la proximité cocasse qu'il constate entre marxisme et jusnaturalisme. En outre, accepter la notion de « religion politique » comme Voegelin ou de « religion séculière » comme Aron (pour ne citer qu'eux) afin de décrire les totalitarismes nazi et soviétique, présenterait aussi l'intérêt de fortifier la psychologie binaire qu'il a élaborée entre d'un côté l'homme autocratique, empreint d'une pensée religieuse, et de l'autre l'homme démocratique, empreint d'une pensée relativiste.

1418. Pourtant, l'utilisation de ce parallèle, qui conduit ultimement au concept de « religion séculière », ne doit pas nous amener à penser que Kelsen accepte la pertinence de ce concept à l'instar de son ancien doctorant. Bien au contraire, l'emploi de cette analogie, sous la plume de Kelsen, vise seulement un objectif rhétorique et ne prétend pas décrire ou expliquer fidèlement la réalité. L'erreur serait justement de donner à cette simple analogie l'allure d'une thèse explicative. Dans *Secular Religion*, c'est sur le terrain de la logique qu'il rejette toutes les interprétations du marxisme en tant que « religion séculière », allant même jusqu'à défendre le caractère athée et émancipé vis-à-vis de la religion de la philosophie marxiste[3745]. Comme l'observe Christoph Kletzer : « Dans ce livre, Kelsen essaye de protéger la légitimité des temps modernes *ex negativo*, en réfutant minutieusement toute et chacune des tentatives de délégitimer les temps modernes ; il se trouve en conséquence dans une position étrange d'avoir à défendre […] Marx contre Löwith. Bien

[3742] Hans Kelsen, *Sozialismus und Staat* (1920), 3e édition, Hirschfled, Leipzig, 1923, p. 128 et s., *in* Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, *op. cit.*, p. 154.

[3743] Sandrine Baume, *Kelsen. Plaider la démocratie*, *op. cit.*, p. 89 et s.

[3744] Hans Kelsen, recension de « Fritz Gerlich, Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich », *in Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Volume 9, 1920, p. 422-424.

[3745] Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 175.

sûr, Kelsen lui-même n'était […] [pas] marxiste. Cependant, les attaques […] de Löwith ont dû lui paraître si dangereuses qu'il s'est trouvé forcé de défendre au moins la possibilité d'un point de vue […] marxiste »[3746]. Ce serait d'ailleurs en raison de l'indulgence dont il a fait preuve dans ce livre à l'endroit du marxisme (allant jusqu'à défendre son caractère potentiellement scientifique[3747]), qu'il aurait pris la décision de le retirer des presses universitaires de Californie en 1964 au prix d'un « sacrifice financier »[3748] important. Il se protégeait ainsi du soupçon de marxisme dont il avait fait l'objet dans l'Amérique maccarthyste[3749] (voir *infra*).

1419. Il apparaît pourtant évident au terme de cette analyse que les sympathies de Kelsen pour la social-démocratie, ou plus précisément pour le socialisme réformiste, ne se marient aucunement avec le communisme ou avec le socialisme révolutionnaire des marxistes. Cette confusion infondée était en fait facile et fréquente aux Etats-Unis dans le contexte naissant de guerre froide qui inquiétait nombre d'américains. Mais cette confusion, qui lui avait été probablement préjudiciable, n'était pas non plus totalement nouvelle. Déjà, lorsque Kelsen était professeur à l'Université de Cologne, quelques semaines après l'accession au pouvoir des nationaux-socialistes, il apprit en lisant le journal au petit-déjeuner sa « suspension » de l'Université. Contre cette « suspension », qui se trouvait être en réalité une « destitution », un certain nombre de ses collègues lui apportèrent leur soutien et signèrent une pétition pour son maintien. Ceux qui refusèrent de la signer ne le firent pas uniquement pour des raisons « racistes », nous dit son biographe, comme ce fut le cas par exemple de Schmitt, mais surtout parce qu'ils pensaient qu'en ne la signant pas ils s'attaquaient aux « marxistes », sous-entendant que Kelsen était lui-même marxiste. Il fut alors indiqué pour sa défense, qu'il « n'avait jamais appartenu à un parti politique et en particulier au parti social-démocrate, qu'en outre, ses publications comprenaient une critique explicite du marxisme et de la théorie marxiste du droit »[3750]. Cette pétition n'empêcha pas la destitution de Kelsen, au regret d'ailleurs de plusieurs de ses collègues de la faculté qui déplorèrent « une perte sensible pour

---

[3746] Christoph Kletzer, « Kelsen and Blumenberg : The Legitimacy of the Modern Age », *in King's Law Journal*, Volume 25, n°1, 2014, p. 21.

[3747] « Dans la mesure où la dialectique matérialiste est une explication causale de la réalité sociale – et c'est sa principale préoccupation – elle est certainement une théorie scientifique », *in* Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 167.

[3748] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen – Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 91.

[3749] C'est tout du moins une hypothèse souvent évoquée par les commentateurs pour expliquer le mystérieux retrait par Kelsen des presses universitaires de Californie de son livre *Secular Religion*. Voir par exemple : Clemens Jabloner, Klaus Zeleny et Gerhard Donhauser, « Editorial Remarks », *in* Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. xii. ; Oliver Rathkolb, « Hans Kelsen und das FBI während des McCarthysmus in den USA », Robert Walter, Werner Ogris, Thomas Olechowski (ed.), *Hans Kelsen : Leben – Werk – Wirksamkeit*, Manz, Wien, 2009, p. 339-348. ; Thomas Olechowski, « Hans Kelsen in Berkeley. Des Wandermüden letzte Ruhestätte », *in Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs*, 6, 2016, p. 70.; Björn Thomassen, « Debating Modernity as Secular Religion: Hans Kelsen's Futile Exchange with Eric Voegelin », *in History & Theory*, Volume 53, n°3, 2014, p. 437. Alexandra Couto, « Purity in Concepts: Defending the Social Sciences », *in Influences on the Aufbau*, Ed. par Christian Damböck, Springer, 2016, p. 257-258. ; Ian Stewart, « Kelsen, the Enlightenment and Modern Premodernists », *in Australian Journal of Legal Philosophy*, Volume 37, 2012, p. 258.

[3750] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen – Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 60.

l'Université » et « un dommage causé à la réputation de la recherche scientifique allemande »[3751]. Cette destitution eut malgré tout le mérite de pousser Kelsen à rejoindre la Suisse peu de temps avant le début des premières grandes persécutions publiques des juifs en Allemagne.

1420. Voegelin n'a quant à lui jamais été suspecté sérieusement de marxisme, que ce soit en Europe avant la guerre ou par la suite aux Etats-Unis. En revanche, il apparaît avoir été proche de la pensée conservatrice, autoritaire et néo-platonicienne, de l'avoir ensuite subtilement transformée outre-Atlantique en une théologie politique moins embarrassante politiquement, et qui s'est d'ailleurs avérée très attractive pour les conservateurs américains. Rappelons que la rupture définitive de Kelsen avec son ancien doctorant a eu lieu au tout début des années 1930, lorsqu'il prit conscience du fossé qui séparait Voegelin de la social-démocratie et de sa proximité grandissante avec les conservateurs religieux, jusqu'à se déclarer ouvertement favorable à un régime autoritaire et catholique en Autriche. Il apparaît alors que cette controverse confirme, peut-être même un peu trop parfaitement, le paradigme binaire souvent présenté pour décrire la situation philosophique viennoise dans laquelle nos deux auteurs ont évolué ; paradigme selon lequel on avait le choix d'être soit socialiste et positiviste comme par exemple Kelsen et les membres du cercle de Vienne, soit conservateur et métaphysicien catholique comme par exemple Voegelin, Spann et George[3752].

[3751] *Ibid*, p. 61.

[3752] Mathieu Marion, « Une philosophie politique pour l'empirisme logique ? », *in Louis Rougier : vie et œuvre d'un philosophe engagé*, Kimé, Paris, 2007, p. 208.

B. Le conservatisme nié et déguisé de Voegelin

1421. Voegelin a toujours nié systématiquement son appartenance à la tradition conservatrice (1), mais il a tout de même été très largement reçu par les conservateurs américains, surtout les théoconservateurs, qui ont trouvé en lui un allié pour mener à bien leur critique de la modernité sécularisée (2). Selon nous, cette réception voegelinienne par les conservateurs américains ne dénature pas l'œuvre de Voegelin comme celui-ci le prétendait. Elle présente même, au contraire, l'intérêt de jeter la lumière sur son appartenance à la tradition conservatrice d'avant-guerre qu'il avait pourtant pris le soin aux Etats-Unis de dissimuler à travers une reformulation de sa philosophie politique autoritaire en une « théologie politique » (3).

1°) Un conservatisme nié

1422. Partons d'un constat simple : nombreux sont ceux qui ont qualifié et qualifient encore Voegelin de conservateur. Sans prétendre à l'exhaustivité, et pour ce qui est d'abord des commentateurs français, Maurice Duverger, dans *Méthodes des sciences sociales* (1964), situe Voegelin parmi les spécialistes de science politique américaine qui se tournent délibérément vers les « idéaux conservateurs » en prêchant un retour de la science politique à des bases politico-théologiques[3753]. Pierre-André Taguieff parle, dans sa longue préface à l'édition française de *Race et Etat* (2007), d'un « philosophe conservateur et catholique »[3754]. Plus récemment encore, on peut relever qu'un article de Nicolas Kessler fut consacré à Voegelin dans *Le dictionnaire du conservatisme* (2017)[3755]. Couramment étiqueté de conservateur, sa réception en France demeure faible et marginale. Même si depuis le début des années 1990 quelques spécialistes, qu'on peut facilement compter sur les doigts d'une main[3756], essayent de diffuser sa pensée auprès du public francophone en publiant des articles, des recensions, et les traductions de ses textes les plus connus ; encore aujourd'hui, son œuvre reste largement ignorée des facultés françaises de philosophie, de sciences politiques et de droit. Mais la faible réception en France de sa pensée ne s'explique pas tant par son aspect conservateur que par son « point de vue spiritualiste »[3757] qui a eu tendance à dérouter l'esprit sécularisé (voire l'athéisme) de nombreux lecteurs français. Par exemple, Hannah Arendt et Leo Strauss, considérés tout deux comme des philosophes conservateurs, sont loin d'être aussi méconnus que Voegelin du public français, et sont même très souvent étudiés dans les facultés de

---

[3753] Maurice Duverger, *Méthodes des sciences sociales*, PUF, Paris, 1964, p. 37.

[3754] Pierre-André Taguieff, « Eric Voegelin, 1933, un philosophe face à l'idée de race et au racisme », *art. cit.*, p. 27.

[3755] Nicolas Kessler, « Voegelin, Eric 1901-1985 », *in Le dictionnaire du conservatisme*, Frédéric Rouvillois, Olivier Dard et Christophe Boutin (ed.), Cerf, Paris, 2017, p. 996-998.

[3756] Comptent principalement parmi les spécialistes de Voegelin en France, Jacob Schmutz, Sylvie Courtine-Denamy (décédée en 2014), Dominique Weber et Thierry Gontier.

[3757] Bernard Cazes, recension de « From Enlightenment to Revolution, by. E. Voegelin », *in Revue d'économie politique*, Volume 86, n°5, 1976, p. 817.

philosophie et de sciences politiques. D'ailleurs, il est fréquent que ce soit par ricochet que Voegelin fasse l'objet d'attention dans la littérature française, principalement en raison des discussions et controverses qu'il a entretenues avec ses contemporains, dont Arendt et Strauss. C'est donc davantage son point de vue spiritualiste qui semble expliquer les réticences françaises à l'égard de cet auteur. À titre d'illustration, dans sa recension des premiers volumes de *Order and History*, Pierre Hassner affirmait le caractère dogmatique et contestable du traitement proposé par Voegelin[3758]. Edouard Will (professeur d'histoire grecque à l'Université de Nancy) écrivait quant à lui : « je n'ai point l'intention de railler, et considérer l'attitude de l'auteur comme parfaitement légitime, en fonction de cette foi, que je ne partage pas »[3759]. Il n'est donc pas étonnant que, si Voegelin a suscité et suscite encore un peu d'intérêt en France, c'est essentiellement auprès d'un public sensible aux questions religieuses, comme en attestent les traductions de Voegelin entreprises par les éditions du Cerf[3760], maison d'édition française spécialisée dans les textes religieux et gérée par l'ordre dominicain.

1423. Pour ce qui est des commentateurs de langue allemande, Félix Dirsch, dans son *Authentischer Konservatismus* (2012), le classe parmi les conservateurs orientés vers la philosophie classique, ce qu'il appelle le « conservatisme éternel » (*ewigen Konservatismus*)[3761]. Erika Weinzierl n'a pas d'autre choix que de reconnaître que sa défense de l'Etat autoritaire autrichien et sa critique de la démocratie étaient bien celles d'un « conservateur brillamment doué »[3762]. Certains de ses anciens étudiants allemands reconnaissent dans des interviews réalisées il y a une dizaine d'années qu'« il était extrêmement conservateur » et que, pour la plupart, cela les dérangeait[3763]. En fait, la réception de Voegelin dans les pays germanophones est elle aussi assez faible. Suivant l'analyse de Thomas Molnar, on peut légitimement penser que, comme en France, c'est essentiellement en raison de son

---

[3758] « Seul le christianisme donnera à la révélation comme à la raison, à l'histoire comme à la philosophie, leurs dimensions véritablement universelles. On pourra s'étonner d'un tel dogmatisme rétrospectif chez un tel adversaire du progressisme historique et un tel défenseur du mystère ineffable. On ne peut que suspendre son jugement jusqu'à l'achèvement de l'œuvre, tout en reconnaissant combien des concepts et une vision contestables en eux-mêmes contribuent à éclairer des problèmes (allant de l'interprétation des *Psaumes* à la structure de la *République*) à la discussion desquels Voegelin fait une contribution toujours autoritaire mais souvent de premier ordre », *in* Pierre Hassner, recension de « Eric Voegelin, Order and History, Volumes 1, 2 et 3 », *in Revue française de science politique*, 1960, Volume 10, n° 3, p. 714-715.

[3759] Edouard Will, recension de « The World of the Polis and Plato and Aristotle, by E. Voegelin », *in Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*, Volume 33, 1959, *in* David Palmieri, « Eric Voegelin in Paris : The Critical Reception since 1994 », *in Eric Voegelin Institute* (site internet), Papier présenté à la conférence annuelle de la *Eric Voegelin Society* en 2005, note de bas de page 4, p. 3. https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/David-Palmieri1.pdf [consulté le 8 septembre 2018].

[3760] *Les religions politiques* en 1994 (traduction de Jacob Schmutz), *Israël et la Révélation* en 2012 (traduction de Sylvie Courtine-Denamy) et *Platon & Aristote* en 2015 (traduction de Thierry Gontier).

[3761] Félix Dirsch, *Authentischer Konservatismus. Studien zu einer Klassischen Strömung des politischen Denkens*, Politikwissenschaft, LIT, Berlin, 2012, p. 73.

[3762] Erika Weinzierl, « Historical Commentary on the Period », *in* Coll. Works, Volume 4, *op. cit.*, p. 29.

[3763] Barry Cooper et Jody Bruhn (ed.), « propos de Michael Hereth », *in Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, *op. cit.*, p. 95.

orientation théologique et mystique qu'il est resté « en marge de la science politique allemande »[3764]. Certes, il existe à Munich, où Voegelin a enseigné pendant plus de dix ans (1958-1969), le *Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion*[3765] et le *Eric Voegelin Archiv*[3766], tous deux créés en 1990, avec des spécialistes allemands de Voegelin, tels que Peter J. Opitz, Manfred Henningsen, Dietmar Herz, William Petropoulos, Gilbert Weiss, Hans Maier, etc., qui ont d'ailleurs publié de très sérieux articles à son sujet (voir les *Occasional Papers Voegeliniana*[3767] depuis 1996), mais sa réception allemande reste malgré tout confidentielle et marginale en comparaison à celle qu'il a connue aux Etats-Unis.

1424. C'est en effet outre-Atlantique que Voegelin a rencontré le plus gros de son succès, tout particulièrement dans les milieux conservateurs américains. Il existe aux Etats-Unis une *Eric Voegelin Society* créée en 1985 qui, chaque année, organise des conférences internationales dans le cadre de l'*American Political Science Association*, en vue d'« honorer sa mémoire et ses travaux de recherches »[3768], ainsi qu'un *Eric Voegelin Institute* créé en 1987 dans la même intention à l'Université d'Etat de Louisiane où il a enseigné de 1942 à 1958[3769]. On peut aussi mentionner ici le site internet « *Voegelinview* », créé par les voegeliniens américains, dédié principalement à sa pensée, et dont l'activité est aujourd'hui considérable, à raison de plusieurs publications par semaine[3770]. Voegelin a néanmoins toujours refusé le label de « conservateur » que ses lecteurs ont voulu lui accoler et s'est fréquemment opposé avec agacement à tous ceux qui cherchaient, souvent de bonne foi et dans de bonnes intentions, à rapprocher son œuvre de la pensée conservatrice. Sa correspondance est une source d'informations abondante sur ce sujet.

1425. Le 8 octobre 1964, Voegelin prit la peine d'envoyer depuis Munich une lettre à Gerhart Niemeyer pour lui faire part de son mécontentement lorsqu'il apprit que son travail fut associé au mouvement conservateur lors d'une conférence conduite par lui à Boston. Cette lettre, au ton sec, se termine par un démenti formel de tout lien entre son travail et l'idéologie conservatrice : « tout

---

[3764] Molnar relate une anecdote au sujet d'un professeur allemand (un certain W.H.) qui fut surpris de ne voir dans la bibliothèque de l'Institut d'Etudes Politiques munichois de Voegelin, que des livres sur le gnosticisme, les religions ou les mythes, et rien sur la politique, *in* Thomas Molnar, « Eric Voegelin : A Portrait, An Appreciation », *in Modern Age*, n°25, 1981, p. 382.

[3765] Voir la présentation du *Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion* sur son site internet : https://www.gsi.uni-muenchen.de/forschung/forsch_zentr/voegelin/index.html [consulte le 12 septembre 2018].

[3766] Voir la présentation des *Eric Voegelin Archiv* sur son site internet : http://voegelin-archiv.userweb.mwn.de/ [consulté le 12 septembre 2018].

[3767] Voir la présentation des *Occasional Papers Voegeliniana* sur son site internet : http://eric-voegelin-gesellschaft.de/voegelinana-occasional-papers.html [consulté le 12 septembre 2018].

[3768] Termes employés par la *Eric Voegelin Society* (EVS) dans sa présentation sur son site internet : https://ericvoegelin.org/ [consulté le 8 septembre 2018].

[3769] Voir la présentation du *Eric Voegelin Institute* (EVI) sur son site internet : https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/historical-background/# [consulté le 8 septembre 2018].

[3770] Voir la présentation de la *Voegelinview* (VV) sur son site internet : https://voegelinview.com/about-us/ [consulté le 20 septembre 2018].

mouvement entrepris par qui que ce soit, susceptible d'associer mon travail de chercheur avec tout parti, groupe ou mouvement politique quel qu'il soit, mais spécialement avec les groupes entourant [le républicain] Goldwater, ceux du conservatisme ou de la droite, est faite non seulement sans ma permission ou mon consentement tacite, mais aussi sans mon intention déclarée. Je considère une telle tentative d'association comme une attaque à l'intégrité intellectuelle de mon travail »[3771]. Trois ans plus tard, Voegelin refuse de participer à un colloque intitulé « Approches conservatrices dans les sciences humaines » qu'organisait Peter L. Berger et lui rétorque de manière tout aussi cinglante : « Je ne sais pas quoi répondre, comme apparemment votre lettre est fondée sur une mécompréhension : je ne suis ni un politicien conservateur, ni un intellectuel conservateur. Votre supposition selon laquelle je suis une sorte d'idéologue […] suggère que vous n'êtes pas informé de mon travail. […] Participer à un colloque idéologique compromettrait ma réputation en tant que savant. Je dois décliner votre invitation »[3772].

1426. Toujours dans le but d'éviter l'amalgame entre son travail et la pensée conservatrice, Voegelin affirme dans sa correspondance avoir systématiquement refusé, en dépit de nombreuses sollicitations, de rejoindre la *Philadelphia Society* (créée en 1964) et d'écrire dans la *National Review* (créée en 1955)[3773], deux vecteurs puissants et influents sur la scène politique américaine du mouvement conservateur. Il aurait aussi refusé de publier une partie de sa *New Science of Politics* au sein d'une anthologie consacrée à la pensée conservatrice européenne[3774]. David Corey rapporte également le contenu d'une lettre envoyée à George Nash[3775] à l'époque où ce dernier préparait la première édition de son livre intitulé *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945* (1976) et espérait obtenir une photo de lui pour l'inclure dans son ouvrage. Sans surprise, la réponse de Voegelin fut négative et son ton sarcastique : « ce n'est parce que je ne suis pas assez stupide pour être libéral que je suis assez stupide pour être conservateur »[3776].

1427. Au regard de sa correspondance, il semble donc avoir refusé tout contact avec les conservateurs américains. Mais ce constat doit probablement être quelque peu nuancé. Par exemple, Sylvie Courtine-Denamy nous apprend que Voegelin a fini par accepter le 19 mars 1976 de devenir *Distinguished member* de la *Philadelphia Society* à la demande de son fondateur, Don Lipsett[3777]. Rappelons aussi qu'après avoir quitté l'Université de Munich en 1969, Voegelin décida

---

3771 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Gerhart Niemeyer le 8 octobre 1964 », Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 472.

3772 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Peter L. Berger le 19 décembre 1967 », *Ibid*, p. 551.

3773 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Stephen J. Tonsor 3 avril 1969 », *Ibid*, p. 591.

3774 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Robert Schuettinger le 13 octobre 1969 », *Ibid*, p. 625.

3775 Cette lettre ne figure pas dans le volume 30 des *Collected Works* relatif à sa correspondance entre 1950 et 1984.

3776 David Corey, « Eric Voegelin, Leo Strauss, and American Conservatism », *in The Imaginative Conservative* (site internet), 2015.

3777 Information personnelle de Sandoz et Campbell recueillie par Sylvie Courtine-Denamy, *in De la bonne société*, *op. cit.*, p. 11.

de rejoindre la *Hoover Institution on War, Revolution and Peace* à l'Université de Stanford, qui était et demeure un puissant think tank conservateur. Enfin, si Voegelin a bien refusé d'écrire dans la *National Review*, il a tout de même publié des articles dans deux revues américaines ouvertement conservatrices : *Modern Age* et *Intercollegiate Review* – sans parler de toutes les fois où ses travaux ont été recensés et commentés dans ces revues.

1428. Dans sa correspondance, Voegelin n'explique jamais clairement pourquoi son travail ne peut pas être rattaché à la pensée conservatrice. Il se contente la plupart du temps de nier son appartenance au conservatisme et de contester toute tentative de récupération de son travail par les conservateurs américains. Ce n'est que par petites touches que sa correspondance nous révèle les raisons d'un tel positionnement. Dans une lettre adressée à Michael Berheide en 1981, Voegelin écrit : « je ne suis ni un libéral ni un conservateur, mais un chercheur qui essaye d'explorer les structures de la conscience humaine dans leurs dimensions personnelle, sociale et historique, dans leur formation aussi bien que dans leur déformation » à travers l'exploration des « structures de la conscience noétique et pneumatique » de l'homme[3778]. On comprend alors que si Voegelin ne veut pas qu'on le place sur l'échiquier politique – que ce soit du côté du conservatisme, du libéralisme ou de n'importe quel autre « isme » –, c'est parce qu'il entend surplomber philosophiquement la scène politique et jeter un éclairage antique sur la modernité pour révéler son caractère idéologique. Comme nous l'avons déjà montré précédemment, Voegelin adopte volontiers la position du *philosophos* ou du *spoudaios* à la manière de Platon et Aristote, en résistance à tous les *philodoxos* modernes et aux idéologies politiques sécularisées véhiculées par eux ; mais il n'accepte d'être réduit à aucune autre catégorisation que celle-ci. Bref, Voegelin défend coûte que coûte l'irréductibilité de son œuvre à une quelconque idéologie politique, et prétend même par son travail dépasser la stérilité des débats américains binaires entre conservateurs et libéraux : « il y a des choses dans le monde [écrivait Voegelin à Schuettinger] qui n'entrent pas dans la dichotomie libéral-conservateur »[3779]. Sa *nouvelle* science du politique prétend en ce sens aller bien au-delà des approches politiques américaines jugées trop limitées, puisqu'il l'oriente, nous dit-il, vers « l'archéologie, l'étude comparée des religions, la littérature comparée et les études sur l'ancien Proche-Orient »[3780]. Ce serait donc parce qu'il aborde la politique moderne sous un prisme antique, aux côtés de Platon et Aristote, avec une importance particulière accordée à la religion et au mysticisme, qu'il ne serait pas possible de le confondre avec les idéologues de la modernité sécularisée, qu'ils soient conservateurs ou libéraux. C'est cette ligne argumentative qui est privilégiée par Voegelin dans sa correspondance pour nier son appartenance à la pensée conservatrice.

[3778] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Michael Berheide le 9 mars 1981 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 863.

[3779] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Robert Schuettinger le 13 octobre 1969 », *Ibid*, p.625-626.

[3780] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Henry Regnery le 14 juin 1972 », *Ibid*, p. 734.

2°) L'attrait des conservateurs américains pour son œuvre

1429. Quand bien même Voegelin a essayé de résister à cette image de « conservateur », la branche conservatrice de la science politique américaine le considérait comme l'un de ses leaders[3781], et aujourd'hui encore ses travaux font « figure de doxa au sein des cercles conservateurs américains »[3782]. Leur attrait pour Voegelin débute véritablement avec la publication en 1952 de sa *New Science of Politics*, petit livre réalisé à partir de ses *Walgreen Conferences* tenues l'année précédente à l'Université de Chicago, et qui lui valut de faire le 9 mars 1953 la couverture du *Time* Magazine, ce qui accrut considérablement le nombre de ses lecteurs. En quelques mois seulement, Voegelin acquiert une puissante notoriété, à un point tel que Thomas Molnar parle du « culte »[3783] dont il a fait l'objet dès son vivant.

1430. Il est vrai que dans les années 1950-1960, il a attiré autour de lui un aréopage conséquent de disciples ouvertement conservateurs, tels que Ellis Sandoz, Dante Germino, Barry Cooper, William C. Havard, etc. Leur rôle fut pour la plupart très actif dans la diffusion de la pensée de leur maitre aux Etats-Unis. Voegelin était aussi estimé de plusieurs grands spécialistes de la pensée conservatrice américaine, eux-mêmes pour la plupart conservateurs, et qui ont consacré durant la seconde moitié du XXe siècle de larges pans de leurs ouvrages à un auteur qu'ils considéraient comme l'un des leurs. C'est le cas par exemple de Russell Kirk, Frank Meyer, Gerhart Niemeyer, Frederick Wilhelmsen, William F. Buckley, Willmoore Kendal, Brent Bozell, John Hallowell, James Stoner, Henry Regnery, Mel Bradford, George Nash, Robert Nisbet, etc. C'est aussi le cas du célèbre philosophe conservateur anglais, Michael Oakeshott, qui fut extrêmement élogieux dans sa recension (anonyme) de la *New Science of Politics* en août 1953. « Ce livre, [écrivait-il], doit être considéré comme l'un des essais les plus éclairants sur le caractère de la politique européenne apparue depuis un demi-siècle »[3784]. Comment expliquer la fascination que ces auteurs conservateurs ont eue pour son œuvre ? Deux traits majeurs de la philosophie voegelinienne apparaissent comme avoir largement contribué au succès qu'il a eu auprès d'eux.

[3781] Frederick G. Lawrence, « Voegelin and Gadamer. Continental Philosophers Inspired by Plato and Aristotle », *in The Fragility of Consciousness: Faith, Reason, and the Human Good*, ed. by Randall S. Rosenberg et Kevin M. Vander Schel, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2017, p. 160.

[3782] Nicolas Kessler, « Voegelin, Eric 1901-1985 », *art. cit.*, p. 998.

[3783] Thomas Molnar, « Eric Voegelin : A Portrait, An Appreciation », *art. cit.*, p. 381.

[3784] Michael Oakeshott, recension de « *The New Science of Politics* », *in Times Literary Supplement*, Londres, 9 août 1953, p. 504, *in* Ellis Sandoz, *The Voegelin Revolution : A Biographical Introduction*, 2nd édition, Transaction Publishers, New Brunswick, 2000, p. 9.

1431. (1) En premier lieu, comme le note aussi Michael Henkel[3785], c'est essentiellement en raison de *sa critique radicale de la modernité*, qu'il a été qualifié de penseur conservateur. Ses attaques à l'encontre de la modernité sécularisée, au travers de son vocabulaire propre – « l'immanentisation de l'Eschaton » réalisée par les « mouvements gnostiques » –, ont en effet profondément marqué les milieux conservateurs américains, au moment où la peur des communistes et de leur *ersatz* de religion matérialiste battait son plein, dans l'Amérique maccarthyste des années 1950 et 1960[3786]. Voegelin doit notamment beaucoup au conservateur américain William F. Buckley (1925-2008), fondateur de la *National Review*, pour avoir popularisé sa pensée sous forme de slogans accrocheurs, comme « *don't let THEM immanentize the eschaton* »[3787]. Cette formule pouvait tout à fait être comprise par les conservateurs américains comme un appel à la résistance aux utopies « gnostiques » qui dénient l'existence de Dieu. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que le *Young Americans for Liberty* (créé en 1960), – lobby conservateur tourné vers la jeunesse et encore très influent aujourd'hui[3788] –, ait utilisé cette formule comme slogan politique, allant même jusqu'à l'imprimer sur leurs badges et leurs t-shirts dans les années 1960. Cette formule était surtout employée à l'époque pour dénoncer le marxisme, mais plus récemment, on peut noter que certains conservateurs américains l'ont reprise en vue de dénoncer, chez les démocrates, ce qu'ils percevaient comme étant une nouvelle forme d'« immanentisation de la transcendance » autour de la personne d'Obama. Les libéraux auraient à nouveau immanentisé la transcendance en le faisant passer pour le « messie » ou le « prophète du progressisme » et en lui conférant à tort une certaine forme de transcendance[3789]. Notons par ailleurs que, dans un ouvrage de Mark Lilla paru en 2016, un chapitre intitulé « The Immanent Eschaton : Eric Voegelin » le présente comme une figure de la pensée réactionnaire, aux côtés de Franz Rosenzweig et de Leo Strauss, dont les travaux sont imprégnés d'une « nostalgie moderne »[3790].

[3785] Michael Henkel, « Konservatismus im politischen Denken Eric Voegelins. Überlegungen zum Problem der Verortung seines Ansatzes », *in Die Kupierte Alternative. Konservatismus in Deutschland nach 1945*, Frank Lothar Kroll (dir.), Duncker und Humblot, 2005, p. 242.

[3786] George Nash souligne le caractère profondément anticommuniste des conservateurs américains pendant la guerre froide, *in* George Nash, chapitre 4 « Nightmare in Red », *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945* (1976), ISI Books, Washington and Delaware, 2006, p. 81 et s.

[3787] William F. Buckley, *Inveighing We Will Go*, Putnam's Books, New York, 1972, p. 39 ; William F. Buckley, *Cancel Your Own Goddam Subscription : Notes and Asides from National Review*, Basic Books, Philadelphia, 2007, p. 31. ; Dante Germino, recension de « Govert. J. Buijs, *Tussen God en duivel : Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin* [*Entre Dieu et le Diable : totalitarisme, politique et transcendance chez Eric Voegelin*], Amsterdam : Uitgeverij Boom, 1998, 505p. », 2001, *in Eric Voegelin Institute* (site internet), https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Germino.pdf [consulté le 13 septembre 2018].

[3788] Jack Hunter, « Why *Young Americans for Liberty* Is The Most Important Conservative Youth Group Today », *in The Washington Examiner* (site internet), 3 août 2018, https://www.washingtonexaminer.com/opinion/why-young-americans-for-liberty-is-the-most-important-conservative-youth-group-today [consulté le 13 septembre 2018].

[3789] Dennis Gallagher, « Obama's Shot At Immanentizing The Eschaton », *in Conservative Daily News* (site internet), 8 mars 2013, https://www.conservativedailynews.com/2013/03/obamas-shot-at-immanentizing-the-eschaton/ [consulté le 13 septembre 2018].

[3790] Mark Lilla, *The Shipwrecked Mind. On Political Reaction*, New York Review Books, New York, 2016, p. xiii et p. 25-42.

1432. Il va de soi que dans les années 1950-1960, ce qui a surtout plu aux conservateurs, c'est le ton délibérément polémique avec lequel Voegelin attaquait le marxisme et l'originalité des concepts qu'il utilisait dans ce but, tout particulièrement dans sa *New Science of Politics*. Même si Voegelin rapporte avoir déjà été catalogué comme communiste[3791], une telle suspicion nous semble très difficile à prendre au sérieux. Il apparaît plutôt avoir été un antimarxiste de la première heure. Certes, dans son autobiographie, il confesse avoir été marxiste d'août à décembre 1919, lorsqu'il était au lycée, mais il explique qu'« à partir de Noël, c'en fut fini », il avait compris les erreurs de Marx et « le marxisme ne constitua plus jamais un problème pour [lui] »[3792]. Cela ne fait aucun doute au regard par exemple de sa conférence intitulée *Science, Politics and Gnosticism* (1958) dans laquelle il n'épargne pas Marx, qualifié par lui sans hésitation de « gnostique spéculateur » et d'« escroc intellectuel »[3793].

1433. Notons par ailleurs que l'antimarxisme est le principal dénominateur commun entre tous les conservateurs américains. Mais, outre ce point, ils se divisent en de nombreux groupes, selon qu'ils soient des conservateurs culturels ou sociaux, libertariens, néoconservateurs, théoconservateurs, en faveur du libre-marché ou non, etc.[3794]. L'antimarxisme n'est pas non plus l'apanage exclusif des conservateurs. Les libéraux américains ont eux aussi développé une critique âpre du marxisme. Pourtant, la critique voegelinienne du marxisme n'a pas été reçue par eux, mais uniquement par les conservateurs. La raison en est simple : Voegelin associait dès qu'il le pouvait l'idéologie marxiste avec l'idéologie libérale, ce qui permettait aux conservateurs de faire, au moyen des concepts voegeliniens, d'une pierre deux coups, en condamnant à l'aide du même appareil critique, à la fois le marxisme et le libéralisme. C'est parce qu'aussi bien le libéralisme que le communisme sont à ses yeux des eschatologies immanentistes, qu'il les réunit sous le même label de « gnosticisme ». Au-delà de toutes les différences de surface entre les deux, avec d'un côté le libéralisme qui promeut la liberté individuelle et de l'autre le communisme et ses idées collectivistes, Voegelin perçoit chez eux un même déraillement substantiel prenant la forme d'une immanentisation erronée de l'eschaton chrétien. En réalité, il ne concède qu'une différence de degré de radicalité entre les deux : « si le libéralisme est compris comme la salvation immanente de l'homme, le communisme est certainement son expression la plus radicale »[3795].

1434. La critique voegelinienne de la modernité, et en particulier du marxisme, a par exemple été très appréciée de Gerhart Niemeyer. Né en Allemagne en 1907, mort aux Etats-Unis en 1997, il a d'abord suivi ses études à l'Université de Munich avant d'obtenir son doctorat de droit en 1932

[3791] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 77-78.

[3792] *Ibid*, p. 33.

[3793] Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* (1959), *op. cit.*, p. 19 et 21.

[3794] James L. Wiser, « Eric Voegelin and American Conservatism », *in The Dilemmas of American Conservatism*, Kenneth L. Deutsch & Ethan Fishman (ed.), The University Press of Kentucky, Lexington, 2010, p. 31.

[3795] Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (1952), *in* Coll. Works, Volume 5, *op. cit.*, p. 230.

à l'Université de Kiel. Comme de nombreux universitaires allemands de cette période, il a préféré quitter l'Allemagne en 1933 et rejoindre Madrid, en compagnie de son ami et mentor, le juriste Hermann Heller – mort d'ailleurs au bout de quelques mois en laissant sa *Staatslehre* inachevée. Niemeyer a enseigné plusieurs années à Madrid. Avec le début de la guerre civile espagnole en 1936, il a pris la décision d'émigrer aux Etats-Unis, l'a fait en 1937, et est devenu citoyen américain en 1943. Un peu comme Voegelin au moment de son arrivée aux Etats-Unis, il a enseigné d'abord dans de nombreuses universités américaines avec des contrats courts, puis a fini par se stabiliser à l'Université de Notre-Dame en 1955 dont il est devenu professeur émérite en 1976[3796]. Ses étudiants rapportaient que, très souvent, il utilisait dans ses cours la *New Science of Politics* de Voegelin[3797]. Durant l'année universitaire 1963, il est même allé le rejoindre à l'Université de Munich. Des témoins de cette époque racontaient à quel point les deux hommes étaient proches. L'un d'eux le décrit comme « intensément conservateur » et particulièrement intéressé par l'antimarxisme de Voegelin ; un autre, pour signifier leur proximité, parle de Niemeyer comme de son « Sancho Panza »[3798]. Son admiration pour Voegelin était en effet considérable. Il s'agissait pour lui de « l'un des plus grands esprits de notre temps »[3799]. L'influence que Voegelin a exercée sur son propre travail est en conséquence assez facile à percevoir. Dans ses publications, on constate que c'est surtout la critique voegelinienne des idéologies qu'il a reprise à son compte, en l'appliquant notamment au communisme, comme c'est le cas par exemple dans son livre *Deceitful Peace: A New Look at the Soviet Threat* publié en 1971. Exactement comme le faisait Voegelin, Niemeyer emprunte ainsi à Musil le concept de « seconde réalité » et l'applique aux idéologies totalitaires, spécifiquement à l'idéologie soviétique[3800]. Également membre de la *Philadelphia Society* dont il était lui aussi un *Distinguished Member*, Niemeyer a été sans aucun doute un philosophe politique conservateur profondément antimarxiste, qui a largement contribué à diffuser la pensée de Voegelin dans les cercles conservateurs américains de l'après-guerre, au risque même de provoquer son mécontentement, comme leur correspondance, précédemment étudiée, le montre.

1435. (2) En second lieu, les conservateurs américains ont été séduits par le fait que, dans sa lutte contre les idéologies modernes sécularisées, Voegelin préconise de *recourir à la sagesse du passé*, en l'occurrence à la philosophie antique et aux enseignements religieux judéo-chrétiens. Voegelin est en ce sens « littéralement » un conservateur dans la mesure où son travail consiste à « conserver

[3796] Bruce M. Fingerhut, « Look for the Lift : A Biographical Essay of Gerhart Niemeyer », *in Political Science Reviewer*, Volume 31, n°1, 2002, p. 32.

[3797] Walter Nicgorski, « Politics, Political Philosophy, and Christian Faith : Gerhart Niemeyer's Journey », *in Political Science Reviewer*, Volume 31, n°1, 2002, p. 64.

[3798] Barry Cooper et Jody Bruhn (ed.), « propos de Crosson, Bruno Schlesinger et Beitzinger », *in Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, *op. cit.*, p. 142-143.

[3799] Gerhard Niemeyer, « Greatness in Political Science: Eric Voegelin (1901-1985) », *in Modern Age*, 1985, p. 104.

[3800] Gerhart Niemeyer, *Deceitful Peace. A New Look at the Soviet Threat*, Arlington House, New Rochelle, New York, 1971, p. 68, 72-74 et 122.

la sagesse des âges »[3801], « à recouvrer la sagesse ancienne à l'époque moderne »[3802]. Notons au passage que le « désir de conserver » correspond aussi à la définition « molle » du conservatisme adoptée par Roger Scruton dans *The Meaning of Conservatism* (2001)[3803]. On souscrit par ailleurs ici à l'analyse de Félix Dirsch selon laquelle son rejet de toute forme de conservatisme moderne (celui des partis politiques) ne nous empêche pas de le classer, aux côtés de Leo Strauss, au sein d'un conservatisme « éternel » de type néoplatonicien très critique vis-à-vis de la démocratie moderne[3804].

1436. En quelques mots, et sans nous répéter inutilement, l'homme moderne pour Voegelin est un homme incomplet ou déséquilibré car il a occulté la part spirituelle de son existence, et cette foi perdue n'a pas laissé la place vide bien longtemps, puisque presque aussitôt l'homme a pris sans s'en apercevoir la place de Dieu en immanentisant la transcendance. C'est ce qui *in fine* a donné naissance aux croyances millénaristes intramondaines tels que les totalitarismes du XXe siècle, symboles ultimes de la détresse spirituelle de l'homme moderne. En réponse à cette crise spirituelle, Voegelin ne voit pas d'autre solution que d'essayer de retrouver, essentiellement au travers de l'enseignement antique et judéo-chrétien, les expériences de la transcendance que l'homme moderne a perdues de vue, en particulier la situation de *metaxy* (tension) entre les pôles immanent et transcendant dans laquelle l'homme est à ses yeux censé se trouver. C'est d'ailleurs un trait spécifique de la pensée conservatrice que de valoriser *l'expérience* plutôt que *l'abstraction* et la pensée déductives des Lumières ; et cela est profondément visible chez Voegelin pour qui l'histoire renvoie essentiellement à l'expérience de la transcendance[3805]. Bref, les conservateurs religieux ont approuvé le constat de Voegelin sur la modernité sécularisée ainsi que sa tentative de restaurer l'ordre divin au sein de la société. Il est vrai que comme Voegelin, « la majorité des conservateurs considère habituellement la société sécularisée comme désordonnée, moralement malsaine, et condamnée à long terme »[3806], et estime que pour que le système politique soit bien ordonné, il faut que l'âme des hommes qui le composent le soit aussi, c'est-à-dire que leur âme soit orientée vers le divin sans subir de déformation gnostique intramondaine. Il n'est donc pas étonnant de trouver dans le livre de George Nash consacré au mouvement intellectuel conservateur en Amérique depuis 1945, de

---

3801 David Corey, « Eric Voegelin, Leo Strauss, and American Conservatism », *art. cit.*, (site internet).

3802 Robert P. Kraynak, « Strauss, Voegelin, and Burke : A Tale of Three Conservatives », *in Modern Age. A Conservative Review*, Volume 53, n°4, 2011, p. 34.

3803 Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism*, 3e ed., Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2001, p. 10.

3804 Félix Dirsch, *Authentischer Konservatismus. Studien zu einer Klassischen Strömung des politischen Denkens*, Politikwissenschaft, LIT, Berlin, 2012, p. 73-74.

3805 D'où l'insistance permanente chez les conservateurs sur le caractère concret de l'expérience et de l'histoire depuis Burke « jusqu'à Oakeshott et Voegelin de nos jours », *in* Robert Nisbet, *Conservatism : Dream and Reality*, *op. cit.*, p. 24.

3806 Arthur Aughey, Greta Jones et W.T.M. Rides (dir.), *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States*, Pinter Publications, London, 1992, p. 34.

nombreuses références à Voegelin ainsi qu'une présentation détaillée de son approche philosophico-religieuse[3807].

1437. Voegelin explique pourtant avoir contrarié certains conservateurs chrétiens en faisant remonter les dérives gnostiques de la modernité au christianisme lui-même[3808]. Ces derniers se seraient sentis attaqués dans leur foi, alors que l'appareil conceptuel de Voegelin les intéressait fortement par ailleurs. Même si déjà dans la *New Science of Politics* Voegelin expliquait que les mouvements gnostiques modernes avaient fait leur apparition à l'intérieur du christianisme, notamment avec le moine franciscain Joachim de Flore au XIIe siècle, c'est en fait le quatrième volume de son *Ordre et Histoire*, *The Ecumenic Age* (1974), qui fut le plus mal reçu par les conservateurs chrétiens. Après avoir lu les trois premiers volumes de son *Ordre et Histoire*, ces derniers s'attendaient à une glorification apothéotique du christianisme et furent déçus, en particulier par le traitement que Voegelin réservait à Saint Paul, désormais associé aux mouvements gnostiques de la modernité[3809]. En fait, comme nous l'avons expliqué précédemment, Voegelin ne voulait pas que son travail soit catalogué comme étant spécifiquement « chrétien », et lorsqu'il l'était par ses lecteurs et admirateurs, il cherchait par tous les moyens à leur faire comprendre qu'ils avaient tort. A ceux qui le prenaient pour un chrétien, il répondait par exemple qu'il était un chrétien d'avant-Nicée, c'est-à-dire avant le premier concile de Nicée réunissant les évêques de l'empire romain sur convocation de Constantin Ier, au IIIe siècle après Jésus-Christ, soit comme l'explique Niemeyer à une époque où les dogmes religieux évoluaient encore en dehors de l'action de toute église[3810].

3807 Voir en particulier les chapitres 2 et 6, *in* George Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945* (1976), *op. cit.*, 656p.

3808 C'est ce qu'il relate par exemple à Michael Berheide au sujet de Niemeyer et Wilhelmsen, *in* « Lettre adressée à Michael Berheide le 9 mars 1981 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 863. Voegelin considère en effet que la source du désordre se trouve dans la structure même du christianisme, mais il affirme par ailleurs qu'il ne faut pas le suspecter d'attaquer le christianisme, car ce dernier a réalisé quelque chose que la philosophie antique était incapable de faire : séparer le transcendant du temporel. En dédivinisant le monde immanent, le christianisme a rendu possible l'enquête scientifique et la maitrise par la technique, deux caractéristiques essentielles de la modernité depuis le XVIe siècle. On comprend alors que la modernité occidentale se définit avant tout pour lui par le christianisme. C'est ainsi par exemple que le christianisme permet à ses yeux de comprendre pourquoi la science est apparue en Occident et pas dans les autres civilisations (Inde, Chine, etc.), *in* Eric Voegelin, « The Spiritual and Political Future of the Western World » (1959), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 80 et s.

3809 Niemeyer juge le chapitre 5 « The Pauline Vision of the Resurrected » de *The Ecumenic Age* comme étant « profondément décevant » pour un lecteur chrétien, *in* Gerhart Niemeyer, « Eric Voegelin's Philosophy and the Drama of Mankind », *in Modern Age*, Volume 22, 1976, p. 34. ; dans le même ordre d'idées, voir aussi : Frederick Wilhelmsen, chapitre 7 « Professor Voegelin and the Christian Tradition », *in Christianity and Political Philosophy* (1978), Transaction Publishers, Abingdon and New York, 2014, p. 193-208. ; dans une critique plus violente encore, voir l'article du fondateur du think tank calviniste *The Trinity Foundation* (créé en 1977) dans lequel on peut lire au sujet de Voegelin : « Peut-être que le meilleur exemple académique d'un conservateur antichrétien est Eric Voegelin. Voegelin a été l'auteur de plusieurs gros livres ennuyeux et avait une influence énorme sur d'autres penseurs conservateurs. Voegelin se qualifiait lui-même de « Chrétien d'avant-Nicée ». Voegelin, qui croyait que « l'incertitude est l'essence même du christianisme », est certain que la réforme, le calvinisme et le puritanisme sont le *fons et origo* du déclin politique, moral et spirituel de l'Occident », *in* John W. Robbins, « Conservatism : An Autopsy », *in The Trinity Review*, 2002, p. 3.

3810 Gerhart Niemeyer, « Christian Faith, and Religion, in Eric Voegelin's Work », *in The Review of Politics*, Volume 57, n°1, Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics, 1995, p. 101.

Quelques conservateurs religieux ont ainsi été déçus de constater que Voegelin préfère se décrire comme un mystique inclassable, que comme un croyant orthodoxe appartenant à la même paroisse qu'eux.

1438. Certes, il y a bien eu quelques réactions négatives parmi les conservateurs chrétiens, mais on peut malgré tout noter qu'en raison de la centralité qu'occupe la religion dans sa pensée, et plus précisément la valeur supérieure qu'il accorde à la révélation chrétienne par rapport à la philosophie antique[3811], son analyse a surtout eu l'effet de conforter les convictions religieuses prégnantes au sein des milieux conservateurs du sud-est des Etats-Unis. Voegelin a été immergé dans ces milieux à partir du début des années 1940, ayant d'abord enseigné à l'Université de l'Alabama jusqu'en 1942, puis à l'Université de Louisiane jusqu'en 1958. D'ailleurs, en 1954, Voegelin prédisait que le premier volume *Israël et la Révélation* (1956) de son *Ordre et Histoire*, serait « un « *must* » dans les séminaires de théologie »[3812] ; et on peut dire que sur ce point il a eu raison. Les réactions furent rapides, nombreuses, parfois critiques, mais dans l'ensemble très enthousiastes, comme en témoignent les comparaisons flatteuses avec Toynbee et Spengler dont il a fait l'objet[3813]. En réalité, comme l'a pertinemment montré Raymond Boudon, dès 1952, sa *New Science of Politics* avait été « un événement important dans les séminaires et dans les facultés de théologie » et avait attiré l'attention « de certaines associations qui se signalaient à la fois par un conservatisme politique accusé et par une attitude fondamentaliste en matière religieuse »[3814].

1439. Ellis Sandoz, né en en 1931 en Louisiane, est l'un de ses premiers disciples, un des plus importants aussi. Il a rencontré Voegelin en 1949 lorsqu'il était étudiant à Bâton-Rouge, puis l'a suivi à Munich où il a soutenu sa thèse sous sa direction en 1965. De retour aux Etats-Unis, il a rejoint l'Université de Louisiane en tant que professeur de science politique en 1978, a fondé la *Eric Voegelin Society* en 1985, et est devenu en 1987 le premier directeur du *Eric Voegelin Institute for American Renaissance Studies*. Il fut aussi un membre actif de la *Philadelphia Society*. Sans craindre l'exagération, le travail de Voegelin doit à ses yeux être considéré comme une révolution scientifique « comparable en termes d'importance aux révolutions de Newton et Copernic en

---

[3811] Que ce soit par exemple dans sa *Nouvelle science du politique* (1952) ou dans *Israël et la Révélation* (1956), Voegelin parle d'une différence de « degré de différenciation » entre les vérités « anthropologique » et « cosmologique » de l'Antiquité, et la vérité « sotériologique » de type judéo-chrétien. Le « saut dans l'être » (*Leap in Being*), autre fameuse expression voegelinienne, réalisé par la révélation judéo-chrétienne, a été à ses yeux mieux réussi que celui des philosophes de l'Antiquité, qui avaient le défaut de ne pas avoir fait apparaître aussi clairement que dans les textes judéo-chrétiens, la dimension transcendante de l'existence humaine.

[3812] Eric Voegelin, « Lettre de Voegelin envoyée à Henry B. McCurdy le 5 juillet 1954 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 223.

[3813] Sylvie Courtine-Denamy, « Voegelin's Israel and Revelation : a theological or a political book ? », Papier présenté à la *Hoover Institution on War, Revolution and Peace,* Université de Stanford, 27 août 2012, p. 12, *in* *http://www.s-courtine-denamy.fr/colloques.html* [consulté le 18 septembre 2018].

[3814] Raymond Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Fayard, Idées-Forces, Paris, 1986, p. 181.

mathématiques, astronomie, cosmologie et physique »[3815]. Fidèle à la pensée de son maitre, qu'il définit comme « un penseur authentiquement indépendant », il refuse de le situer parmi les conservateurs américains – c'était « un savant jusqu'à la semelle de ses chaussures » et non un « activiste politique » écrivait-il –, mais il reconnaît par ailleurs qu'« il y a à juste titre quelque chose de fort conservateur dans [son] travail »[3816].

1440. Lors de la conférence annuelle organisée par la *Eric Voegelin Society* en 2004, Sandoz évoquait sa rencontre avec Voegelin lorsqu'il était encore étudiant. On comprend très rapidement au cours de son intervention que c'est surtout son intérêt pour l'expérience de la transcendance en philosophie politique qui l'a profondément marqué. Même s'il s'est refusé à qualifier Voegelin de « philosophe chrétien », souhaitant toujours rester fidèle aux prétentions de son maitre à l'indépendance scientifique, il écrit cependant n'avoir jamais douté du fait qu'il fût « profondément chrétien »[3817]. Ailleurs, il explique que ce qu'il a apprécié dans la pédagogie de Voegelin lorsqu'il était son étudiant c'était sa « méthode d'enseignement » par laquelle il parvenait « à communiquer le fondement méditatif de sa pensée » : « DIEU n'était pas un gros mot, et souvent il soulignait à ses auditeurs laïcs que la science était contrôlée par l'expérience [de la transcendance] »[3818]. La place que Sandoz accorde dans ses écrits à la dimension divine de l'homme (les expériences de foi notamment) est donc sans équivoque un héritage voegelinien. D'ailleurs, Charles R. Embry faisait lui aussi état de cet héritage : tout comme son maitre à penser, Sandoz a en effet constamment défendu l'idée que « la transcendance est le problème central que les philosophes doivent explorer […]. [Et que] c'est la responsabilité de l'être humain d'accomplir sa nature en cherchant le Bien (Aristote) ou Dieu »[3819].

1441. Au regard de ces deux éléments – la critique de la modernité sécularisée *via* le recours à la sagesse antique et chrétienne – on comprend mieux pourquoi parmi les conservateurs américains, ce sont surtout les « théoconservateurs » ou les « conservateurs religieux », qui ont très largement reçu ses idées. Comme l'avait très bien compris Russell Kirk, pour Voegelin, « la grande ligne de démarcation dans la politique moderne ne se trouve pas entre les libéraux d'un côté et les totalitaires de l'autre, mais plutôt entre les sectaires immanentistes d'un côté, et tous ceux qui croient en un

---

3815 Ellis Sandoz, *The Voegelin Revolution : A Biographical Introduction*, *op. cit.*, p. 188.

3816 Ellis Sandoz, chapitre 9 « Eric Voegelin a Conservative ? », *in The Politics of Truth and Other Untimely Essays. The Crisis of Civic Consciousness*, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, p. 139-140.

3817 Ellis Sandoz, chapitre 5 « Carrying Coals to Newcastle. Voegelin and Christianity », *in Republicanism, Religion, and the Soul of America*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2006, p. 114 et p. 120.

3818 Ellis Sandoz, « Eric Voegelin as Master Teacher : Notes for a Talk », Discussion de table ronde de l'*American Political Science Association*, au sein de la *Eric Voegelin Society*, conférence annuelle, Chicago, 4 septembre 2004, *in Eric Voegelin Institute* (https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/society/), §8, [consulté le 12 septembre 2018].

3819 Charles R. Embry, chapitre 7 « Ellis Sandoz as Master Teacher : Consistent in Belief, Steadfast in Purpose », *in Teaching in an Age of Ideology*, John von Heyking et Lee Trepanier (ed.), Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, 2013, p. 140.

ordre transcendant de l'autre »[3820]. Voegelin rejette en effet dos à dos le conservatisme et le libéralisme. Pour lui, la vraie opposition est d'ordre théologico-politique entre d'un côté les croyants, les religieux, qui sont encore connectés à l'expérience de la transcendance, et de l'autre ceux qui ne croient plus en Dieu, qui sont athées et n'ont plus aucune expérience de la transcendance. C'est très probablement cet angle de vue théologico-politique qui a séduit les théoconservateurs américains. Avec « son accent marqué sur la transcendance »[3821], ils ont en effet trouvé en lui un allié idéal pour mener à bien leur critique théologique d'un très grand nombre de « –ismes » caractéristiques de la modernité sécularisée : l'athéisme, le marxisme, le positivisme, le progressisme, le relativisme, le nihilisme, etc. – qui ont été, tout au long de la carrière de Voegelin, ses cibles privilégiées.

1442. Si la réception de Voegelin par les conservateurs américains, et spécifiquement les conservateurs religieux, ne fait aucun doute au regard des éléments que nous venons de présenter ; elle nous montre aussi qu'il y a de bonnes raisons de penser que Voegelin, en dépit de sa résistance obstinée, appartient malgré lui à la tradition conservatrice. Cette orientation conservatrice chez Voegelin n'est d'ailleurs pas apparue sur le tard, c'est-à-dire après son exil en Amérique. Dans ses écrits de jeunesse aussi, les thèmes conservateurs avaient la part belle. Son inscription dans une mouvance conservatrice méfiante envers la démocratie, favorable à l'autorité, imprégnée d'un élitisme néoplatonicien, admirative du Moyen-Âge, profondément anti-individualiste, insistant sur la fonction sociale de la religion et sur le caractère concret de l'expérience par rapport à la pensée abstraite et déductive des Lumières –, apparaît en effet avec une netteté déconcertante bien avant son départ pour les Etats-Unis. Son conservatisme politique semble même avoir été assumé plus franchement avant la guerre qu'après. Voegelin a en effet subtilement transformé, une fois arrivé sur le sol américain, le penchant pour l'autoritarisme politique qu'il avait exprimé dans les années 1930, en une théologie politique moins tendancieuse sur le plan politique.

[3820] James E. Person Jr. (ed.), « Lettre de Kirk adressée à Jerry Pournelle le 20 avril 1963 », *in Imaginative Conservatism. The Letters of Russell Kirk*, University Press of Kentucky, Lexington, 2018, p. 105-106.

[3821] David Corey, « Eric Voegelin, Leo Strauss, and American Conservatism », *art. cit.*, (site internet).

3°) Un conservatisme déguisé

1443. Dans ses écrits américains, notamment sa *New Science of Politics* et sa grande œuvre *Order and History*, les conservateurs américains ont trouvé des thèmes conservateurs, et ont en conséquence porté sur Voegelin une attention accrue. A notre sens, cette récupération des idées voegeliniennes par les conservateurs américains n'est pas, comme Voegelin le soutenait, une falsification de son travail, mais au contraire un révélateur puissant d'un conservatisme politique qu'il n'a pas voulu assumer franchement aux Etats-Unis, et qu'encore aujourd'hui, la plupart des voegeliniens, fidèles aux dires de leur maitre, font mine d'ignorer.

1444. Il apparaît pourtant difficile de ne pas percevoir les positions conservatrices de Voegelin et les rapports intimes qu'elles entretiennent dans ses écrits d'avant et d'après-guerre. Les mêmes thèmes conservateurs s'y retrouvent en effet. Ses écrits de la période européenne, du début des années 1920 avec sa thèse de doctorat et de façon de plus en plus explicite jusqu'à la fin des années 1930 avec la publication de l'*Etat autoritaire* et des *Religions politiques*, regorgent de traits spécifiques à la tradition conservatrice, et sont tout à fait cohérents avec les écrits de sa période américaine qui ont tant intéressés les conservateurs américains. Certes, son conservatisme y est présenté différemment : il prend la forme d'une défense de l'« autoritarisme politique » dans les écrits de sa période européenne, et la forme d'une « théologie politique » dans ceux de sa période américaine. Mais nous soutenons l'idée qu'il s'agit davantage d'une différence de *forme* ou de présentation que d'une différence de *contenu*, et que cette différence de présentation résulte probablement de la volonté de l'auteur de dissimuler une appartenance embarrassante à la tradition conservatrice européenne d'avant-guerre.

1445. La pensée conservatrice est connue à la fois pour sa méfiance à l'égard de la démocratie et pour son goût de l'autorité. Les conservateurs sont en effet souvent animés par des sentiments anti-démocratiques, par l'idée d'une autocratie naturelle, c'est-à-dire par une certaine forme d'élitisme. Dans son livre intitulé *Conservatism : Dream and Reality* (1986), Nisbet faisait ainsi de l'« autorité », le « concept central » du conservatisme[3822]. Voegelin s'inscrit à nos yeux indiscutablement dans cette tradition intellectuelle.

1446. Dans son autobiographie, Voegelin relate que lorsqu'il était « étudiant dans les années 1920, bien que n'étant pas membre du parti, [il] étai[t] par inclinaison, comme la plupart de [s]es amis, social-démocrate et, lors des élections de 1920, [il] vot[a] pour ce parti »[3823]. Ce ne serait

[3822] Robert Nisbet, *Conservatism : Dream and Reality*, *op. cit.*, p. 34.
[3823] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 71.

qu'après son retour des Etats-Unis, en 1927, qu'il opéra « un virage en direction du gouvernement social-chrétien », à la fois parce que les sociaux-chrétiens « représentaient les traditions de la culture européenne » par opposition aux marxistes, et en raison de « la bêtise des […] chefs du parti social-démocrate » qui croyaient en leurs procédures démocratiques comme en un « rêve apocalyptique »[3824]. Comme nous l'avons précédemment évoqué, Voegelin affirme également dans ses *Réflexions autobiographiques* enregistrées au début des années 1970 par Ellis Sandoz, avoir défendu le régime autoritaire de Dollfuss, non pas en raison d'une conviction politique antidémocratique et autoritaire, mais dans le but de sauver la démocratie formelle d'elle-même, incapable de résister par de simples moyens procéduraux à la menace nazie et communiste[3825]. Il va même plus loin encore en rapprochant son « attitude théorique » de l'époque, de celle adoptée par le juge démocrate Robert H. Jackson dans son opinion dissidente exprimée à la Cour suprême des Etats-Unis en 1949 dans l'affaire Terminiello[3826]. Il nous est permis toutefois de douter que ce soit en tant que démocrate et uniquement pour des raisons pragmatiques qu'il ait soutenu le régime autoritaire autrichien[3827] (voir *supra*). Nous rejoignons donc la lecture alternative de Eckhart Arnold qui a, lui aussi, cherché à montrer que « contrairement au mythe selon lequel Voegelin était un antifasciste de la première heure, il était en fait profondément influencé par la pensée anti-démocratique des années 1920 et 1930 »[3828].

1447. Lorsque Voegelin prétend dans son autobiographie avoir soutenu pour des raisons démocratiques le régime autoritaire de Dollfuss, il s'agit, au regard de son livre *Der Autoritäre Staat*, d'une affirmation aberrante qui revient à falsifier les convictions autoritaires qu'il a explicitement exprimées dans ce livre. Peut-être a-t-il pu se permettre de tronquer à ce point le contenu de son livre car ce dernier a été interdit à la vente au bout de deux ans puis détruit lors des bombardements, si bien que son public allemand et américain a pendant longtemps ignoré sa teneur, et que compte tenu de cet état d'ignorance, il était possible pour lui d'en atténuer sa dimension conservatrice sinon de la faire disparaître complètement ? Il est en revanche beaucoup plus surprenant de constater que depuis que ce livre a été republié en allemand (en 1997) puis en anglais au sein des *Collected Works* (en 1999), les commentateurs autorisés de Voegelin – que ce soit les allemands dans les *Occasional Papers Voegeliniana*[3829], les américains sur le site *Voegelinview* et dans leurs nombreuses

---

3824 *Ibid*, p. 71-72.

3825 *Ibid*, p.72.

3826 *Idem*.

3827 Dans le même sens, Jeremy Telman présente Voegelin comme un antimoderne, proche du romantisme élitiste, militariste et autoritaire, qui rejetait à la fois la démocratie et la modernité, *in* Jeremy Telman, « The Free Exercise Clause and Hans Kelsen's Modernist Secularism », *in Hans Kelsen in America*, Jeremy Telman (ed.), Springer, 2016, p. 345.

3828 Eckhart Arnold, « The Smooth Transition from Authoritarianism to Political Theology : The Case of Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 1.

3829 Parmi les 104 opus des *Occasional Papers Voegeliniana*, même si tous ne concernent pas directement l'*Etat autoritaire* de Voegelin, il semblerait que seul l'opus 36 écrit par Michael Henkel fait véritablement état du caractère autoritaire et conservateur de ce livre. Voir : Michael Henkel, « Positvismuskritik und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatten in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der

publications dédiées à sa pensée[3830] ou encore les quelques spécialistes français[3831] – sont restés dans l'ensemble silencieux sur cet héritage autoritaire et ont même très souvent souscrit sans trop se poser de questions à la version falsifiée proposée par Voegelin dans son autobiographie.

1448. Comme Eckhart Arnold, il nous est pourtant impossible de trouver le moindre indice dans *Der Autoritäre Staat* (1936) qui permettrait de soutenir que sa défense de l'Etat autoritaire vise en réalité à défendre la démocratie[3832]. Son livre ne laisse en réalité planer aucun doute au sujet du lieu où se situait Voegelin sur l'échiquier politique autrichien au milieu des années 1930. C'est pourquoi on peut s'étonner de lire Thierry Gontier expliquer que ce n'est qu'« implicitement » que Voegelin a pris dans ce livre la défense de la politique inaugurée par le chancelier Dollfuss[3833]. C'est en réalité tout le contraire. De façon explicite et dépourvue de toute ambiguïté, il a fait le choix de défendre sans ambages le régime autoritaire de Dollfuss et de Schuschnigg. Non seulement il s'en est pris violemment à la *Théorie pure du droit* de Kelsen, associée dans l'esprit de tous à la démocratie formelle de la première république autrichienne, en la présentant avec le mépris du vainqueur comme une théorie désuète dans le nouveau contexte politique autrichien ; mais il a aussi essayé de justifier sur le terrain du droit la validité du coup d'Etat de Dollfuss (voir *supra*). Contre la théorie du droit et la théorie de la démocratie de Kelsen et des autres sociaux-démocrates, Voegelin se range en fait de façon très nette du côté « de la philosophie autoritaire […] d'auteurs tels que Ernest

Politik (bis 1938) », *art. cit.*, 85p, *in* https://www.gsi.uni-muenchen.de/forschung/forsch_zentr/voegelin/publikationen/papers/index.html, [consulté le 24 septembre 2018]. Dans les autres opus, les auteurs se contentent la plupart du temps de la lecture officielle que Voegelin a de toute évidence très largement réussi à imposer.

3830 Parmi ceux qui minimisent voire ignorent complètement la dimension autoritaire de son livre en se fiant essentiellement à son autobiographie, voir par exemple David Corey, « Eric Voegelin's Critique of Ideology », *in* https://voegelinview.com/eric-voegelins-critique-ideology/, 2017, p. 3. [consulté le 24 septembre 2018]. ; Barry Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri Press, Columbia, 1999, p. 6. ; Gilbert Weiss, « Editor's Introduction », *in The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 2. ; de même en ce qui concerne le japonais Takahashi Yoshihiko, « Eric Voegelin's Vienna : the crisis of democracy in the Austrian first republic », *in Journal of Political Science and Sociology*, n°17, 2012, p. p. 58.

3831 Voir par exemple ce qu'écrit Thierry Gontier : « On pourrait éventuellement qualifier Voegelin de ce que nous appelons aujourd'hui un « démocrate chrétien ». Mais si Voegelin est incontestablement démocrate, il a été conduit à envisager dans le cadre même de sa lutte contre le totalitarisme, l'échec des démocraties modernes et la nécessité conjoncturelle de l'instauration de régimes autoritaires : en réalité, pour lui, la véritable ligne de fracture se situe non entre démocratie et autocratie, mais entre société ouverte ou fermée à l'expérience de l'ordre. », *in* Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du Politiques*, *op. cit.*, p. 9-10. ; voir également la lecture de Sylvie Courtine-Denamy qui se fit essentiellement pour évaluer les positions politiques de Voegelin en 1936 au moment de la publication de l'*Etat autoritaire*, à ce qu'il a raconté dans son autobiographie en 1973, *in* Sylvie Courtine-Denamy, chapitre premier « Eric Voegelin le « corbeau blanc » », *in De la bonne société*, *op. cit.*, p. 29 et s. ; même constat en ce qui concerne Jacob Schmutz qui reprend lui aussi la lecture officielle proposée par Voegelin dans son autobiographie : « Lorsque les bruits de bottes se firent plus insistants, convaincu, pour reprendre le bon mot du juge américain Robert K. Jackson, que la démocratie n'est pas une association de promotion du suicide, Voegelin prit une position forte en publiant *Der autoritäre Staat* (Vienne, 1936), un ouvrage dans lequel il défendait la solution autoritaire du régime de Dollfuss et de Schuschnigg comme un ultime rempart contre l'arrivée aux pouvoirs de partis antidémocratiques par la voie des urnes et contre l'aveuglement des sociaux-démocrates », *in* Jacob Schmutz, « Eric Voegelin (1901-1985) », *in Cités*, n°37, Volume 1, 2009, p. 160.

3832 Eckhart Arnold, « The Smooth Transition from Authoritarianism to Political Theology : The Case of Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 6.

3833 Thierry Gontier, « Eric Voegelin et les « religions politiques » », art. cit., (site internet).

Renan, Maurice Hauriou, Engelbert Dollfuss, Ernst Jünger, Ernst Rudolf Huber – et le plus important de tous Carl Schmitt »[3834]. En recourant à ces auteurs conservateurs, il a cherché par tous les moyens à défendre le caractère représentatif du gouvernement autoritaire autrichien ainsi que la légitimité d'un exécutif fort. La représentation *substantielle* du gouvernement autoritaire était à ses yeux de bien meilleure facture que la représentation *formelle* rendue possible en démocratie dans le système kelsénien. Il s'attaquait donc ouvertement au régime démocratique précédent en jugeant excessif et inapproprié le contrôle qu'exerçaient le parlement et la cour constitutionnelle sur l'exécutif. En fait, dès l'introduction de son livre, la dimension autoritaire de son travail saute aux yeux. On peut y lire Voegelin présenter le passage en 1934 à l'Etat autoritaire autrichien comme étant tout à fait bénéfique en lui permettant de ne plus être qu'un Etat de « style administratif » et formel, mais de devenir enfin un véritable Etat dans lequel le chef représente substantiellement le peuple autrichien et lui permet ainsi d'exister[3835]. Au regard de tous ces éléments, on voit mal comment on pourrait nier les convictions politiques autoritaires que Voegelin a pris la décision d'exprimer si clairement dans ce livre.

1449. On retrouve à nouveau de telles convictions politiques autoritaires dans ses écrits américains, bien qu'elles soient désormais drapées d'un nouvel apparat plus compatible avec le système démocratique américain, et moins chargé de la lourde responsabilité que portait la pensée politique autoritaire au lendemain de la seconde guerre mondiale. Voegelin a en effet subtilement transformé sa philosophie politique autoritaire en une théologie politique. Thierry Gontier parle aussi volontiers de « théologie politique » pour qualifier le travail de Voegelin, « au sens où la société politique est définie comme une réalité spirituelle, ou plus exactement comme un ordre structuré et orienté par la représentation du rapport de l'existence à la transcendance »[3836]. Il apparaît en effet que dans ses écrits américains un ordre politique n'est valide qu'à condition de reposer sur une expérience non déformée de la réalité transcendante. Le chef politique doit donc avoir conscience de cette réalité transcendante et surtout être relié à elle. En d'autres termes, il doit être éveillé spirituellement, tel le *spoudaios* aristotélicien ou le *philosophos* platonicien. La transcendance occupe donc dorénavant une place centrale dans sa philosophie politique, mais elle n'est pas non plus totalement nouvelle. Comme nous l'avons déjà montré, elle était aussi présente dans ses écrits de jeunesse, comme par exemple dans sa thèse de doctorat, sa *Théorie de la domination* et ses livres sur la race. La différence, c'est que le religieux est devenu après la seconde guerre mondiale la thématique centrale de la philosophie politique voegelienne.

[3834] Eckhart Arnold, « The Smooth Transition from Authoritarianism to Political Theology : The Case of Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 6. Remarque : Eckhart Arnold écrit « la philosophie autoritaire *et fasciste* de […] ». Il nous apparaît toutefois que l'auteur a tendance à abuser du qualificatif de « fasciste » qui, en l'occurrence, ne peut pas s'appliquer à Ernest Renan, ne serait-ce que d'un point de vue strictement chronologique.

[3835] Eric Voegelin, « Introduction », *in The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, p. 49-54.

[3836] Thierry Gontier, *Eric Voegelin. Symboles du Politiques*, *op. cit.*, p. 71.

1450. On pourrait donc dire que Voegelin est passé d'un conservatisme *politique* affiché en Europe avec sa défense du régime autoritaire de Dollfuss, à un conservatisme *religieux* dans lequel le politique se trouve désormais systématiquement subordonné au théologique. S'il s'exprimait en 1936 en tant que spécialiste de science politique (ou politologue), c'est davantage le théologien qu'on est amené à lire dans ses écrits américains. Son nouveau cadre d'analyse est le suivant : lorsque l'expérience spirituelle des hommes est déformée, l'ordre politique l'est aussi, et inversement, lorsque l'expérience spirituelle des hommes est bien ordonnée, l'ordre politique l'est aussi. La bonne santé d'un ordre politique dépend alors à ses yeux de la bonne santé spirituelle de son peuple et de son chef. Soit le chef opère une médiation authentique de la réalité transcendante, comme c'est le cas dans un régime politique sain ; soit le chef usurpe la place de Dieu et réalise une interprétation déformée de la transcendance, comme c'est le cas dans les régimes politiques pneumopathologiques de type totalitaire. Voilà en quelques mots la dimension « normative » de la théologie politique voegelinienne qui consiste essentiellement à assujettir le politique au théologique, comme cela s'observe très nettement dans sa *New Science of Politics* tant appréciée par les conservateurs religieux américains. Ce volet « normatif » est par ailleurs complété par un volet « descriptif » dans lequel il s'attache à décrire les différents ordres politiques à travers l'histoire en fonction de leur niveau de développement religieux ou spirituel, c'est le cas surtout dans son *Order and History*, donnant ainsi véritablement naissance à une philosophie théologique de l'histoire.

1451. Eckhart Arnold repère le moment de transition de sa philosophie politique autoritaire à sa théologie politique en 1938 avec la publication de ses *Religions politiques*. Après que Voegelin a succombé en 1936 à la philosophie politique autoritaire et rejeté avec mépris la démocratie autrichienne, il ne disposait en fait d'aucune autre ressource intellectuelle pour combattre le national-socialisme que son « catholicisme conservateur ». C'est donc par une interprétation théologique de la politique, en l'occurrence en interprétant le totalitarisme national-socialiste en tant que « religion politique », qu'il a pu s'opposer au totalitarisme « tout en conservant l'essentiel de ses convictions autoritaires »[3837]. Sa « théologie politique » développée aux Etats-Unis entend en effet soutenir une interprétation authentique ou fidèle du rapport de l'homme à la transcendance, par opposition aux « religions politiques » ou « religions intramondaines » qui relèvent quant à elles d'une interprétation éculée du rapport qu'entretient l'homme avec la réalité transcendante. D'ailleurs, toute l'œuvre de Voegelin postérieure aux *Religions politiques* peut être comprise comme un approfondissement, voire une radicalisation des thèses qu'il contenait. On y trouve en effet sa dénonciation de la sécularisation, spécifiquement orientée contre le totalitarisme nazi en 1938, puis généralisée à la modernité dans son ensemble avec le concept de « gnosticisme » à partir de 1952. On y trouve aussi la place centrale occupée par le religieux qui prend explicitement la forme, dans

[3837] Eckhart Arnold, « The Smooth Transition from Authoritarianism to Political Theology : The Case of Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 10.

sa *New Science of Politics*, d'un appel à un renouvellement spirituel puisqu'il est avant tout question de reconnecter l'homme et l'ordre politique à la réalité transcendante.

1452. Son attirance pour l'autoritarisme politique, même si elle n'est plus aussi ostensible qu'en 1936, s'observe donc encore en 1952 dans sa *New Science of Politics*. On peut par exemple la constater dans son opposition entre la représentation « existentielle » et la représentation « élémentaire ». Dans celle-ci, on trouve exactement comme dans l'*Etat autoritaire*, la même dépréciation des procédures démocratiques, et la même valorisation d'une représentation substantielle ou existentielle qu'incarnerait un chef qui aurait cette fois-ci tous les traits d'un leader spirituel. Son dénigrement des élections démocratiques dans sa *New Science of Politics* trahit donc d'une certaine manière son héritage autoritaire d'avant-guerre. Pour lui, voter aux élections démocratiques n'est qu'un acte formel qui, en lui-même, ne signifie rien d'autre que de « cocher des cases sur des bulletins à côté de noms imprimés »[3838]. Toutefois, comme l'écrit très bien Eckhart Arnold, il passe par là-même sous silence « les fonctions de participation politique et de contrôle du gouvernement à travers les élections régulières et – ce qui est plus surprenant pour un philosophe politique comme Voegelin qui place tant d'emphase sur les symboles politiques – [il] oublie [aussi] complètement le sens profondément symbolique des élections démocratiques qui consistent en la réaffirmation de l'idéal démocratique, en soulignant la valeur démocratique de l'égalité pour tous les citoyens »[3839]. Dès lors, ces oublis peuvent tout à fait être interprétés comme révélant de sa part un héritage autoritaire et anti-démocratique inassumé.

1453. Il n'est d'ailleurs pas surprenant que la pensée conservatrice américaine ait porté une attention spécifique à cette distinction voegelinienne entre représentation « élémentaire » et représentation « existentielle ». À titre d'illustration, on trouve à son sujet des développements conséquents dans *The Conservative Political Tradition in Britain and United-States* (1992). Les auteurs en déduisent que les institutions ne sont pour Voegelin que l'expression de la vision interne d'un peuple, de sa vie intérieure, soit l'idée qu'avant les institutions un déjà-là pré-politique existait, si bien qu'il serait absurde de vouloir répandre les institutions représentatives dans le sens élémentaire là où les conditions existentielles ne seraient pas réunies. C'est l'idée que l'Esprit du peuple (*Volksgeist*) serait une précondition politique (existentielle) au bon fonctionnement des procédures démocratiques (élémentaires). Bref, la représentation existentielle conditionnerait la représentation élémentaire, qui, elle, d'un niveau inférieur, en dépendrait. Rappelons au passage que ces auteurs rapprochent la théorie voegelinienne de la représentation du « nationalisme romantique allemand »[3840]. Il est aussi possible de retrouver un écho à cette distinction voegelinienne dans le

[3838] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 72-73.

[3839] Eckhart Arnold, « The Smooth Transition from Authoritarianism to Political Theology : The Case of Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 11.

[3840] Arthur Aughey, Greta Jones et W.T.M. Rides (dir.), *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States*, *op. cit.*, p. 85 et s.

livre de Sandra Laugier et Albert Ogien intitulé *Antidémocratie* (2017). La démocratie formelle y est en effet présentée comme insuffisante et illusoire si elle n'est pas parallèlement animée par une « forme de vie »[3841]. La démocratie serait donc irréductible à ses aspects procéduraux. Même si Voegelin n'est pas directement cité dans ce livre, il est possible de mesurer la prégnance que ses idées ont encore dans la critique actuelle de la conception formelle de la démocratie.

1454. La principale difficulté pour Voegelin a été de concilier sa « théologie politique » qui, comme nous l'avons vu, est encore très empreinte de son autoritarisme politique d'avant-guerre, avec le succès et la stabilité qu'il ne pouvait pas nier de la démocratie américaine fondée sur les principes du libéralisme démocratique tels que la liberté d'expression, l'organisation d'élections libres, la séparation des pouvoirs, les droits inaltérables de l'homme, etc. Il n'était bien sûr pas question pour lui de souscrire à ces principes libéraux. C'est donc par un autre biais qu'il a porté dans sa *New Science of Politics* une appréciation positive sur la démocratie libérale américaine sous laquelle il vivait désormais. A ses yeux, la démocratie américaine a le grand mérite d'avoir préservé la sagesse de la philosophie classique et de la foi chrétienne. Voegelin termine ainsi sa nouvelle science du politique en écrivant : « dans cette situation il y a une lueur d'espoir, car les démocraties américaine et anglaise, qui, dans leurs institutions les plus solides représentent la vérité de l'âme, sont, en même temps les pouvoirs existentiellement les plus forts »[3842]. Eckhart Arnold n'a pas pu s'empêcher d'y voir une contradiction apparente : d'un côté il défend dans ce livre le rapport authentique à la transcendance qu'aurait réussi à conserver la démocratie américaine et qui expliquerait son succès et sa longévité ; de l'autre il dénonce le puritanisme comme étant un mouvement gnostique sans tenir compte du fait que l'ordre politique américain a lui-même directement hérité de cette tradition puritaine[3843]. En défendant la démocratie américaine par le biais de son héritage antique et chrétien, Voegelin pensait en fait sûrement confirmer sa théologie politique normative selon laquelle l'ordre n'est politiquement sain que lorsqu'il est spirituellement sain.

1455. C'est donc au prix d'une construction intellectuelle aussi alambiquée et détournée que celle-ci, qu'il a pu dire du bien de la démocratie libérale américaine tout en ne reniant pas les éléments propres à son conservatisme religieux inavoué. Dans son *Anamnesis* (1966), Voegelin persiste dans cette étrange interprétation positive de la démocratie libérale américaine, d'une façon peut-être encore plus « excentrique » qu'en 1952 et au prix d'une « distorsion considérable de l'histoire intellectuelle » comme le note très lucidement Eckhart Arnold[3844]. Son propos peut être

[3841] Sandra Laugier et Albert Ogien, *Antidémocratie*, La découverte, Paris, 2017, 175p.

[3842] Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (1952), *in* Coll. Works, Volume 5, *op. cit.*, p. 241.

[3843] Eckhart Arnold, « The Smooth Transition from Authoritarianism to Political Theology : The Case of Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 12.

[3844] *Idem.*

résumé de la manière suivante : la bonne santé spirituelle (et donc politique) des Américains serait due à la philosophie écossaise du sens commun (surtout Thomas Reid) dont ils seraient les dépositaires. Il accorde donc une importance considérable au sens commun qui, en tant qu'« habitude civilisationnelle présupposant l'expérience noétique »[3845], permettrait aux Américains d'avoir une conscience non déformée de leur rapport à la transcendance. La sphère culturelle américaine serait donc suffisamment forte dans sa résistance aux idéologies grâce à son enracinement dans la philosophie écossaise du sens commun[3846]. Voilà le détour par lequel Voegelin doit passer pour se ranger du côté de la démocratie libérale américaine. Dans le même ordre d'idées, il écrivait en 1981 à Michael Berheide qu'il n'était pas un libéral ou un conservateur, mais qu'il adhérait au principe du sens commun[3847]. Mais à nos yeux, cette appartenance au « sens commun » qu'il revendique n'est qu'une façon plus convenable pour lui de justifier auprès du public américain les éléments propres à son conservatisme religieux.

1456. Suivant à nouveau l'analyse perspicace d'Eckhart Arnold, la connexion que nous venons d'établir entre son autoritarisme politique d'avant-guerre et sa théologie politique d'après-guerre, apparaît être tout à fait cohérente et surtout inévitable. En effet, sa théologie politique ne pourrait pas être dépouillée de son autoritarisme politique sans altérer par ailleurs le cœur de sa pensée. En cela, l'autoritarisme politique exprimé très distinctement dans son *Etat autoritaire*, n'est pas un simple « accident historico-biographique »[3848], mais paraît au contraire sous-tendre l'ensemble de son œuvre. Sa théologie politique est en fait inextricablement liée à son conservatisme politique d'avant-guerre, et ne s'associe en revanche à la démocratie libérale que très difficilement.

1457. En premier lieu, sa « théologie politique » est incompatible avec le *pluralisme religieux* que sous-tend la démocratie libérale. En faisant dépendre l'ordre politique de la vérité religieuse, il va de soi que pour Voegelin, l'existence de plusieurs vérités religieuses au sein d'un même ordre politique n'est pas acceptable. Comme le note Eckhart Arnold, « tout compromis entre les croyances religieuses […] [est à ses yeux] précaire et politiquement dangereux »[3849]. Cette négation du pluralisme religieux découle donc logiquement de sa théologie politique normative et peut clairement être analysée comme un résidu incompressible de sa pensée politique autoritaire et conservatrice des années 1930.

[3845] Eric Voegelin, « What is Political Reality ? » (1966), *in Anamnesis* (1966), *op. cit.*, p. 411.

[3846] *Ibid*, p. 412.

[3847] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Michael Berheide le 9 mars 1981 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 863-864.

[3848] Eckhart Arnold, « The Smooth Transition from Authoritarianism to Political Theology : The Case of Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 14.

[3849] *Ibid*, p. 13.

1458. En deuxième lieu, sa « théologie politique » est incompatible avec le *pluralisme des partis politiques*. Pourtant, que ce soit chez Aron ou Kelsen, le pluralisme des partis est une condition non négociable pour qualifier un régime de démocratie. Mais tel n'est pas le cas chez Voegelin. Dans « The Spiritual and Political Future of the Western World » (1959), il défend que pour maintenir l'ordre européen, il faut supprimer les partis politiques anti-chrétiens et antiphilosophiques. C'est par exemple le cas du parti communiste qui, en tant qu'idéologie anti-chrétienne et antiphilosophique, doit à ses yeux être interdit. Sur ce point, Voegelin dit admirer la conscience très forte du danger de l'idéologie aux Etats-Unis par rapport à la France, l'Italie, l'Angleterre et l'Allemagne où les communistes peuvent librement véhiculer leur idéologie politique. « On peut dire que les Etats-Unis sont le pays où le communisme est si peu estimé que, sur le plan social, personne ne peut se permettre de le défendre, sous aucune de ses formes, sans ruiner immédiatement sa réputation. Cet état de choses, dans lequel le régime civil fonctionne de manière optimale contre son ennemi le plus puissant, ne se trouve malheureusement pas partout [en Occident] »[3850]. La restauration du christianisme et de la philosophie antique qu'il préconise pour rétablir l'ordre spirituel européen, doit donc passer par l'interdiction des partis politiques qu'il range parmi les très nombreuses idéologies gnostiques de la modernité occidentale.

1459. En troisième lieu, la philosophie voegelinienne est incompatible avec *la démocratie libérale en ce qu'elle refuse de reléguer la religion dans la sphère privée*. Ceci découle du fait que la politique doit chez lui être subordonnée à la religion afin de prémunir l'ordre politique de toute déformation gnostique. Et comme l'ordre politique dépend de la bonne santé spirituelle de son chef et du peuple qui lui est soumis, la religion ne peut pas être reléguée dans la sphère privée. C'est même par son biais que la représentation existentielle du chef est rendue possible. Sans expérience authentique de la réalité transcendante, la représentation du chef ne serait qu'imparfaite et biaisée. Par le rôle politique qui lui est ainsi attribué, la religion occupe nécessairement la place publique dans la philosophie politique voegelinienne. On comprend alors pourquoi Kelsen trouvait dangereuse pour la science la philosophie de Voegelin. En assujettissant de la sorte le politique au religieux, Kelsen percevait le risque de basculer dans un régime autoritaire de type théocratique (voir *supra*). Le système voegelinien, dont le slogan pourrait être « Go back to God ! », contient en effet le risque potentiel de légitimer la prise de pouvoir par un homme qui prétende être le seul à représenter fidèlement la vérité divine, sans pour autant chercher à réaliser le paradis sur terre comme dans une « religion intramondaine ». En conséquence, cet homme pourrait refuser de remettre en jeu son pouvoir lors des prochaines élections libres que la démocratie procédurale garantit normalement, mais que Voegelin discrédite au rang de représentation « élémentaire ».

[3850] Eric Voegelin, « The Spiritual and Political Future of the Western World » (1959), *in* Coll. Work, Volume 33, *op. cit.*, p. 85-86.

1460. L'ensemble des éléments que nous venons de présenter a pour but de démontrer que la philosophie politique voegelinienne est étroitement liée à la pensée conservatrice. Bien évidemment, il ne s'agit pas de dire que Voegelin est nazi, cela n'aurait pas de sens compte tenu de sa réelle opposition au national-socialisme qui, bien que plus tardive qu'on la présente habituellement, ne peut pas être sérieusement remise en cause. Notre intention est en fait bien plus modeste et moins polémique qu'elle n'y parait. Elle vise à nuancer un tant soit peu l'analyse dominante véhiculée par les voegeliniens selon laquelle Voegelin aurait été de tout temps un vrai démocrate, capable d'un choix stratégique et courageux pour défendre la démocratie contre le totalitarisme en soutenant l'autoritarisme politique. Les propos tenus par lui dans ses *Réflexions autobiographiques* nous apparaissent très douteux. Dès lors, celle de Voegelin ne devrait pas selon nous être prise pour argent comptant. Certes, il faut tenir compte du contexte particulier dans lequel il écrivit son livre l'*Etat autoritaire*, soit la faillite de la démocratie procédurale en Allemagne et la menace d'une contamination national-socialiste en Autriche, mais il faut aussi prendre en considération les nombreux thèmes conservateurs présents dans ses écrits de jeunesse et porter un regard lucide sur un livre qui ne cache pas ses sympathies pour la pensée autoritaire et conservatrice de l'époque. Par ailleurs, ce n'est pas parce que ses livres ont été mis à l'index par la Gestapo et qu'il a dû s'exiler aux Etats-Unis après l'*Anschluss*, qu'il faut nécessairement le qualifier de démocrate et interpréter tout son travail d'avant-guerre comme une défense pragmatique de la démocratie[3851].

1461. Contre la lecture de Voegelin et de la plupart des voegeliniens, que nous estimons être une reconstruction quelque peu artificielle de son pédigrée politique, nous soutenons donc que Voegelin a bien été empreint de la tradition politique conservatrice en Europe et que c'est principalement pour cette raison qu'il a soutenu le régime autoritaire autrichien ; puis que par la suite, il a essayé aux Etats-Unis d'atténuer la dimension conservatrice de son travail en lui donnant l'allure d'une théologie politique où l'expérience religieuse se trouve au fondement même de l'ordre politique. Toutefois, cette théologie politique présuppose à nos yeux les mêmes traits conservateurs que ses écrits d'avant-guerre. Parmi ceux qui se sont intéressés à la controverse entre Kelsen et Voegelin, il apparaît dès lors très nettement que notre position se situe davantage du côté des kelséniens (minoritaires) qui n'hésitent pas à insister sur l'aspect conservateur et autoritaire de la pensée voegelinienne[3852], plutôt que du côté des voegeliniens (majoritaires) qui, eux, ont tendance à minimiser ou à nier la dimension conservatrice de son œuvre que nous jugeons pourtant fondamentale pour bien la comprendre[3853].

[3851] Nous retrouvons une analyse similaire à la nôtre chez Clemens Jabloner pour qui Voegelin, après 1933, s'est bien adapté au système austro-fasciste, mais il « a misé sur le mauvais cheval » et a dû en conséquence immigrer aux Etats-Unis en 1938. Il y développa sa *Nouvelle Science du Politique* caractérisée par son antipositivisme, son agressivité antimoderne et son hostilité vis-à-vis de la démocratie, *in* Clemens Jabloner, « In Defense of Modern Times : A Keynote Address », *in Hans Kelsen in America*, (Jeremy Telman ed.), Springer, 2016, p. 335.

[3852] C'est le cas par exemple de Eckhart Arnold, Jeremy Telman ou Clemens Jabloner.

[3853] Cette opposition interprétative se retrouve de façon éloquente dans les articles consacrés à Voegelin sur Wikipédia. Dans l'article en langue anglaise [https://en.wikipedia.org/wiki/Eric_Voegelin - consulté le 15 octobre 2018], la

1462. Même si les voegeliniens américains ne se déclarent pas tous conservateurs, ils épousent malgré tout les caractéristiques spécifiques au théoconservatisme de leur maitre, dans la mesure où pour eux un ordre politique sain doit éviter les utopies gnostiques et fonder son autorité dans un ordre spirituel transcendant. Ce dernier permettrait de découvrir les vraies sources de la liberté et de la dignité humaine dans la situation de *metaxy* – c'est-à-dire entre le pôle immanent et le pôle transcendant – où l'homme est pour eux censé se trouver. Dès lors, que les voegeliniens américains aient tendance à soutenir une refondation de l'ordre politique à partir des préceptes chrétiens et du droit naturel antique, semble découler de façon tout à fait logique du théoconservatisme voegelinien dont ils ont manifestement hérité[3854].

1463. Après avoir essayé de démontrer l'inscription de Kelsen dans la tradition social-démocrate et celle de Voegelin dans la tradition théoconservatrice, nous allons analyser leur inégale réception aux Etats-Unis.

dimension conservatrice de son œuvre est complètement passée sous silence. C'est pourquoi, dans le « talk : Eric Voegelin » [https://en.wikipedia.org/wiki/Talk:Eric_Voegelin – consulté le 15 octobre 2018], Eckhart Arnold s'oppose à cette lecture étriquée de son œuvre et insiste sur sa dimension conservatrice. Notons par ailleurs que l'article en français consacré à Voegelin sur Wikipédia ne fait qu'évoquer son soutien au régime autoritaire autrichien dans son livre de 1936 et n'aborde pas la dimension proprement conservatrice de son œuvre en général [https://fr.wikipedia.org/wiki/Eric_Voegelin – consulté le 15 octobre 2018]. En revanche, l'article en allemand consacré à Voegelin sur Wikipédia consacre de longs développements à la dimension autoritaire et holiste de sa pensée [https://de.wikipedia.org/wiki/Eric_Voegelin – consulté le 15 octobre 2018]. Nous remercions Eckhart Arnold de nous avoir parlé de cette discussion sur Wikipédia datée de décembre 2017 [communication personnelle du 9 octobre 2018].

[3854] Cette recherche des fondations spirituelles de l'ordre politique, spécifiquement de l'ordre politique américain, est un thème récurrent dans les travaux des voegeliniens américains : John Hallowell, *The Moral Foundation of Democracy* (1954), Liberty Fund, 2007, 128p. ; David Walsh, *After Ideology : Recovering the Spiritual Foundations of Freedom* (1990), Catholic University of America Press, Washington 1995, 296p ; David Walsh, *The Growth of the Liberal Soul*, University of Missouri Press, Columbia and London, 1997, 400p. ; Ellis Sandoz (ed.), *The Roots of Liberty. Magna Carta, Ancient Constitution, and the Anglo-American Tradition of Rule of Law*, University of Missouri Press, Columbia, 1992, 335p. ; Ellis Sandoz, *The Politics of Truth and Other Timely Essays : The Crisis of Civic Consciousness*, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, 256p. ; Ellis Sandoz, *A Government of Laws : Political Theory, Religion, and the American Founding*, University of Missouri Press, Columbia, 2001, 280p. ; Ellis Sandoz, *Republicanism, Religion, and the Soul of America*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2006, 248p. ; Ellis Sandoz, *Give me Liberty : Studies in Constitutionalism and Philosophy*, Saint Augustine's Press, South Bend, 2013, 128p. ; Barry Cooper, *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism*, University of Missouri Press, Columbia, 2004, 242p., etc.

C. L'inégale réception de Kelsen et Voegelin aux Etats-Unis

1464. Alors que sa théorie pure du droit était dans les années 1920-1930 très influente sur le continent européen et se trouvait au cœur de tous les débats, notamment avec les conservateurs allemands et autrichiens de l'époque, Kelsen fut largement négligé par la doctrine américaine suite à son exil aux Etats-Unis (1). En ce qui concerne l'œuvre de Voegelin, elle a été, comme l'avons vu, hautement distinguée par les conservateurs américains. Mais ce ne sont pas les seuls à avoir porté leur attention sur lui. Suivant l'analyse originale, méconnue et foncièrement critique de Raymond Boudon, nous apporterons des éléments supplémentaires pour expliquer le succès qu'il a rencontré Outre-Atlantique (2).

1°) Kelsen largement négligé

1465. En avril 1940, accompagné de sa femme et de ses deux filles, Kelsen a quitté la Suisse où il se trouvait depuis que Rappard lui avait confié en 1933 la chaire de droit international à l'*Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales* de Genève. Comme l'ont fait de nombreux autres universitaires européens à cette période, dont Voegelin deux ans plus tôt, il a choisi d'émigrer aux Etats-Unis et a pu le faire grâce à une invitation de Roscoe Pound[3855]. En fait, depuis que Kelsen avait subi des attaques antisémites et avait été menacé de mort lorsqu'il enseignait à l'Université de Prague en 1936[3856], ce dernier craignait sérieusement que la situation ne se détériore aussi en Suisse, connue pourtant pour sa neutralité, comme en atteste sa correspondance avec Rappard dans laquelle il expliquait avoir privilégié la prudence en faisant le choix de partir[3857].

1466. L'adaptation à son nouvel environnement scientifique fut moins évidente pour lui que pour son ancien étudiant et assistant. Fort de son séjour aux Etats-Unis en 1924-1926 qui lui permit de nouer des liens avec de nombreux universitaires américains et d'acquérir une bonne maitrise de l'anglais[3858], Voegelin, alors âgé de 37 ans, a réussi à se faire une place au sein du milieu académique américain. Même s'il a dû lui aussi multiplier les postes précaires entre 1938 et 1942, il est parvenu, à la différence de Kelsen, à s'imposer au début des années 1950 sur la scène académique américaine

---

[3855] Nicoletta Bersier-Ladavac, *Hans Kelsen à Genève (1933-1940)*, Thémis, Centre d'Etude de Philosophie, de Sociologie et de Théorie du droit, Genève, 1996, p. 23.

[3856] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen – Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 69-71.

[3857] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Rappard le 23 juin 1940 », *in Archives I.U.H.E.I.*, Genève, reproduit *in* Nicoletta Bersier-Ladavac, *Hans Kelsen à Genève (1933-1940)*, *op. cit.*, p. 23-24. Kelsen écrit aussi à Voegelin le 21 février 1939 que « les conditions locales le contraignent à envisager sérieusement de partir aux Etats-Unis », *in* Hans Kelsen, « Lettre envoyée à Voegelin le 21 janvier 1939 », *in* Box 20, folder 37, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

[3858] Kelsen écrivait Rappard au sujet de Voegelin : « il parle et écrit un anglais excellent », *in* « Lettre de Kelsen adressée à Rappard le 10 mai 1930 », *in Archives de l'Institut Universitaire des Hautes Etudes* de Genève.

en tant que chercheur international de premier rang spécialisé dans la science politique. En ce qui concerne Kelsen, son adaptation a été plus complexe en raison à la fois de son âge, 60 ans, et de sa mauvaise maitrise de la langue anglaise. Déjà en 1933, lorsqu'il prit la décision de quitter l'Allemagne, il préféra, en raison de son faible niveau d'anglais, aller en Suisse plutôt qu'à Londres où on lui proposait un poste à la *London School of Economics*[3859]. Certes, il pouvait en 1940 lire à peu près l'anglais, mais il ne le parlait pas couramment et pouvait encore moins l'écrire[3860]. D'ailleurs, dans une lettre envoyée à Voegelin le 21 janvier 1939 alors qu'il se trouvait encore à Genève, Kelsen disait être convaincu que ses « compétences générales sur la culture américaine » et « sa connaissance particulière de la langue anglaise », tout comme son « jeune âge », lui permettront de trouver un poste stable au sein d'une université américaine[3861]. Kelsen s'attela donc très sérieusement à améliorer son anglais et y parvint d'ailleurs assez rapidement[3862], relevant ainsi le premier obstacle auquel il était confronté : la langue anglaise.

1467. La *New School for Social Research*, « l'Université pour les réfugiés » fondée à New-York[3863], lui a « ouvert les portes de l'Amérique », mais sans lui offrir un poste stable, et surtout, sans lui proposer un salaire adapté au coût de la vie new-yorkaise[3864]. C'est à nouveau grâce à Roscoe Pound que Kelsen parvint à pérenniser sa situation professionnelle aux Etats-Unis. Il l'aida d'abord à rejoindre la *Harvard Law School*, mais son statut, bien que prestigieux, était en 1941 toujours précaire : « *Lectureship Oliver Wendell Holmes* » et « *research associate* »[3865]. C'est d'ailleurs à cette période qu'il commença la transformation, à l'attention de son public américain, de sa *Reine Rechtslehre* (1934) en sa *General Theory of Law and State* (1945)[3866]. Pound lui obtint entre-temps (en 1942) un poste de « *invited professor* » en Californie, au département de science politique de l'Université de Berkeley où il a principalement donné des cours de droit international et de *jurisprudence*[3867]. Il y termina sa

[3859] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen – Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 64.

[3860] *Ibid*, p. 77.

[3861] Hans Kelsen, « Lettre envoyée à Voegelin le 21 janvier 1939 », *in* Box 20, folder 37, Hoover Institution Archives, Stanford, Californie.

[3862] Kelsen explique par exemple à Rappard être un peu déprimé d'avoir dû laisser de côté temporairement ses travaux scientifiques à cause du temps que lui prenait la préparation de ses cours en anglais, *in* Hans Kelsen « lettre adressée à Rappard le 20 décembre 1940 », *in Archives I.U.H.E.I.*, Genève, reproduit *in* Nicoletta Bersier-Ladavac, *Hans Kelsen à Genève (1933-1940)*, *op. cit.*, p. 25.

[3863] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen – Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 63.

[3864] Dans sa correspondance avec Rappard, Kelsen, venant tout juste d'arriver aux Etats-Unis, fait souvent état de ses difficultés à trouver un poste stable, notamment en raison des coupes budgétaires qu'ont connu les universités américaines pendant la guerre, voir par exemple : Hans Kelsen, « Lettre adressée à Rappard le 27 juillet 1940 », *in Archives I.U.H.E.I.*, Genève, reproduit *in* Nicoletta Bersier-Ladavac, *Hans Kelsen à Genève (1933-1940)*, *op. cit.*, p. 24-25.

[3865] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Rappard le 9 septembre 1945 », *in Archives I.U.H.E.I.*, Genève, reproduit *in* Nicoletta Bersier-Ladavac, *Hans Kelsen à Genève (1933-1940)*, *op. cit.*, p. 26.

[3866] Edwin W. Patterson, « Hans Kelsen and His Pure Theory of Law », *in California Law Review*, Volume 40, Issue 1, 1952, p. 5.

[3867] Kelsen n'a en effet pas réussi à obtenir un poste de professeur titulaire au sein d'une école de droit américaine.

carrière en 1952, sept ans après y être devenu « *full professor* »[3868]. Kelsen et Voegelin ont donc tous les deux obtenu la même année, en 1945, la citoyenneté américaine et leur titularisation sur des postes de professeur de science politique, à l'Université de Berkeley pour le premier, et à l'Université de Louisiane pour le second.

1468. Difficile aujourd'hui de trouver un ouvrage en langue française consacré à la philosophie du droit, à la théorie du droit ou même au droit constitutionnel, dans lequel Kelsen ne serait pas présenté comme l'un des plus grands juristes du XXe siècle, si ce n'est le plus grand[3869]. Déjà en 1969, Métall faisait état de la réception dans le monde entier dont avait fait l'objet sa théorie du droit : que ce soit dans la vie politique suisse, à Tokyo où des étudiants travaillaient sur ses écrits, compte tenu aussi de la traduction en braille de sa *Théorie générale du droit et de l'Etat* en 1960, ou encore eu égard aux hommages qui lui ont été rendus dans des pays aussi différents que le Pakistan ou la Hongrie, ou enfin comme en témoignait une émission radiophonique française où il était présenté en compagnie d'Albert Einstein et Thomas Mann comme l'une des trois personnalités germanophones les plus importantes de son temps[3870]. Encore aujourd'hui, on peut dire sans prendre trop de risques que Kelsen figure parmi les classiques de la pensée juridique mondiale. Il rencontre même actuellement un grand succès en Amérique latine. Sa théorie politique a en revanche toujours fait l'objet d'une moindre attention. La situation est encore différente aux Etats-Unis. Qu'il s'agisse de sa théorie du droit ou de sa théorie politique, Kelsen apparaît en effet avoir été largement négligé par le monde universitaire américain.

1469. Kelsen n'était pas complètement inconnu des juristes américains au moment de son arrivée en 1940. Quelques articles dans des revues américaines avaient déjà été publiés au sujet de sa théorie pure du droit[3871]. Les juristes américains avaient donc quand même pu entendre parler de ce juriste autrichien qui, sur le vieux continent, avait élaboré une théorie du droit qui s'était retrouvée au cœur des discussions juridico-politiques des années 1930. D'ailleurs, à son arrivée aux Etats-Unis, Kelsen a reçu les honneurs qu'un chercheur de sa réputation pouvait espérer. Sa *General Theory of Law and State* fut choisie en 1945 par l'*American Academy of Legal Scholars* pour être publiée en tant que premier volume des *Twentieth Century Legal Philosophy Series*[3872]. Mais sa pensée n'a pas

---

3868 Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen – Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 77-78.

3869 Sur la « réception » française de Kelsen, qui n'a pas été tout de suite synonyme de « succès », et qui ne nous intéresse pas directement ici, voir : Carlos Miguel Herrera (dir.), *Actualité de Kelsen en France*, LGDJ, Paris, 2001, 147p. ; Carlos Miguel Herrera, « Du rejet au succès ? Sur la fortune de Hans Kelsen en France », *in Autriche/France. Transferts d'idées – Histoire parallèles ? Science – Philosophie – Droit – Politique*, *in Austriaca*, Etudes réunies par Ute Weinmann, Publications des Universités de Rouen et du Havre, n°63, 2007, p. 151-166.

3870 Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen – Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 88.

3871 Voir par exemple : Eric Voegelin, « Kelsen's Pure Theory of Law », *in Political Science Quarterly*, 42, n°2, 1927, p. 268-276 ; Roscoe Pound, « Law and the Science of Law in Recent Theories », *in Yale Law Journal*, Volume 43, n°4, 1934, p. 525-536.

3872 Jeremy Telman, « The Reception of Hans Kelsen's Legal Theory in the United-States : A Sociological Model », *in L'observateur des Nations-Unis*, Volume 24, Valparaiso University Legal Studies Research Paper, 2008, p. 5-6.

pour autant retenu l'attention des juristes américains. Si on se penche par exemple sur les recensions dont ont fait l'objet les publications en langue anglaise de Kelsen à partir du début des années 1940, que ce soit par exemple *Society and Nature* (1944), *What is Justice ?* (1952), *The Communist Theory of Law* (1955), *Principles of International Law* (1959) ou encore la première version en anglais de la *Pure Theory of Law* (1967), on s'aperçoit qu'elles étaient largement écrites par des collègues émigrés qui s'étaient intéressés à Kelsen bien avant de rejoindre les Etats-Unis[3873]. R. S. Clark notait quant à lui que la traduction en anglais de sa *Théorie pure du droit* était largement passée inaperçue auprès des spécialistes américains de *Jurisprudence*[3874], quant au théoricien du droit américain, Richard Posner, il reconnaissait en 2003 « n'avoir encore jamais lu Hans Kelsen »[3875]. Par ailleurs, même s'il est possible de comptabiliser des recensions positives de ses travaux, les auteurs américains n'ont en règle générale pas vraiment été convaincus par la méthode suivie et le traitement offert par Kelsen en droit et dans les autres sciences sociales. Ils ont aussi souvent douté de l'intérêt scientifique que représentait son travail. À titre d'illustration, souvenons-nous de ce qu'écrivait Talcott Parsons au sujet de *Society and Nature* : « Si [le travail de Kelsen] m'était soumis en tant que thèse de doctorat, je n'aurais pas eu d'autre choix que de le rejeter »[3876].

1470. Certes, il est possible de trouver des remarques élogieuses au sujet de Kelsen dans la littérature américaine, comme par exemple chez Roscoe Pound dès 1934[3877], ou encore chez Edward C. Halbach. Jr. qui, deux mois après la mort de Kelsen en 1973, écrivait à son sujet dans la *California Law Review* : « un géant du droit nous a quitté », « pendant un demi-siècle, sa théorie pure du droit a été le centre névralgique des débats pour les philosophes du droit à travers le monde »[3878]. Toutefois, de telles appréciations positives sur son travail sont rares et ne pèsent pas lourd face à la grande masse des auteurs américains qui, soit l'ignorent complètement, soit n'en parlent que de manière dépréciative, superficielle ou erronée. Dès lors, si sa réputation à l'échelle mondiale n'a cessé de croitre durant les trente dernières années de sa vie, son travail n'a en revanche que très marginalement suscité l'intérêt du monde universitaire américain.

3873 Stanley L. Paulson, « Die Rezeption Kelsens in Amerika », *in Reine Rechtslehre im Spiegel Ihrer Fortsetzer und Kritiker*, Ota Weinberger et Werner Krawietz (ed.), Springer, Vienne, 1988, p. 179-180.

3874 R. S. Clark, « Hans Kelsen's Pure Theory of Law », *in Journal of Legal Education*, Association of American Law Schools, Volume 22, n°2, 1969, p. 170.

3875 Richard Posner, *Law, Pragmatism, and Democracy*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2003, p. 250.

3876 Talcott Parsons, recension de « Society and Nature, A Sociological Inquiry. By Hans Kelsen. Chicago: University of Chicago Press, 1943, Pp. viii, 390. », *in Harvard Law Review*, Volume 58, n°1, 1944, p. 140.

3877 Voir par exemple ce qu'écrivait Roscoe Pound en 1934 à son sujet : « Kelsen, depuis que Stammler a pris sa retraite, est sans conteste le juriste le plus important de son temps », *in* « Law and the Science of Law in Recent Theories », *art. cit.*, p 532. Remarquons aussi que dans la note de bas de page afférente à Kelsen (note 25), Pound se réfère aux principaux ouvrages de Kelsen, ainsi qu'à l'article de Voegelin publié dans la *Political Science Quarterly* en 1927 et que nous avons précédemment analysé (voir *supra*).

3878 Edward C. Halbach, « In Memoriam : Hans Kelsen (1881-1973) », *in California Law Review*, Volume 61, n°4, 1973, p. 957.

1471. Un tel constat ressort en effet unanimement du colloque intitulé « *Hans Kelsen in America* », organisé à Valparaiso en 2014 par Jeremy Telman[3879], et dont les actes ont été publiés sous sa direction en 2016[3880]. Jeremy Telman écrivait déjà en 2010 que « Kelsen n'est jamais passé de mode aux Etats-Unis puisqu'il n'a jamais été à la mode »[3881] et ajoutait en 2016 qu'il est encore « presque entièrement inconnu dans le milieu académique juridique et la profession juridique aux Etats-Unis »[3882]. A l'exception de Stanley Paulson et Joseph Raz qui, aujourd'hui encore, peuvent être considérés à juste titre comme les deux principaux ambassadeurs dans le monde anglo-saxon de la pensée kelsénienne[3883], Jeremy Telman[3884], Brian Bix[3885] ou encore Michael S. Green[3886] constatent de la même façon l'état d'ignorance et de négligence dont ont fait et font encore l'objet les idées de Kelsen[3887].

1472. Comment expliquer cette faible réception de Kelsen aux Etats-Unis ? Nous nous proposons d'établir ici un panorama des principales explications qui ont été présentées par ceux qui se sont penchés sur la question, et d'insister sur celles qui nous paraissent les plus pertinentes.

3879 Voir le programme du colloque : https://www.valpo.edu/law/kelsen-in-america [consulté le 27 septembre 2018].

3880 Jeremy Telman (ed.), *Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, Law and Philosophy Library 116, Springer, 2016, 368p.

3881 Jeremy Telman, « A Path Not Taken : Hans Kelsen's Pure Theory of Law in the Land of Legal Realists », *in Hans Kelsen Anderswo/Hans Kelsen Abroad 253*, Robert Walter, Clemens Jabloner & Klaus Zenely eds., 2010, p. 359.

3882 Jeremy Telman, introduction « Hans Kelsen for Americans », *in Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, *op. cit.* p. 1.

3883 Remarque : Joseph Raz est de nationalité israélienne, mais il enseigne depuis de nombreuses années à la *Columbia Law School* de New-York.

3884 Avant l'organisation de ce colloque en 2014 et la publication des actes en 2016, Jeremy Telman avait déjà consacré trois articles sur le désintérêt des américains pour l'œuvre de Kelsen : Jeremy Telman, « The Reception of Hans Kelsen's Legal Theory in the United-States : A Sociological Model », *in L'observateur des Nations-Unis*, Volume 24, Valparaiso University Legal Studies Research Paper, 2008, p. 1-25. ; Jeremy Telman, « A Path Not Taken : Hans Kelsen's Pure Theory of Law in the Land of Legal Realists », *in Hans Kelsen Anderswo/Hans Kelsen Abroad 253*, Robert Walter, Clemens Jabloner & Klaus Zenely eds., 2010, p. 353-376. ; Jeremy Telman, « Selective Affinities : On the American Reception of Hans Kelsen's Legal Theory », *in Fruits of Exile : Central European Intellectual Emigration to America in the Age of Fascism*, Richard Bodek et Simon Lewis (ed.), University of South Carolina Press, 2010, p. 40-58.

3885 Brian Bix, chapitre 2 « Kelsen in the United-States : Still Misunderstood », *in Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, *op. cit.*, p. 17 et p. 20.

3886 Michael S. Green, chapitre 3 « Kelsen's Marmor », *in Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, *op. cit.*, p. 31.

3887 Brian Bix souligne à quel point le traitement de Kelsen est faible dans la philosophie du droit de langue anglaise, comme en témoignent les 1200 pages du *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law* (2002) de Coleman et Shapiro où Kelsen n'est même pas discuté dans les deux articles relatifs au « positivisme juridique » (*inclusif* pour Himma et *exclusif* pour Marmor). Seul Finnis mentionne Kelsen dans son article relatif à la théorie du droit naturel. Voir : Brian Bix, chapitre 2 « Kelsen in the United-States : Still Misunderstood », *in Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, *op. cit.*, p. 18. Observons par ailleurs que sans la contribution de Brian Bix dans *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory* (2006), Kelsen aurait pu à nouveau ne pas être du tout discuté. Voir : Brian Bix, « Legal Positivism », *in The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, Ed. M.P. Golding, W.A. Edmundson (ed.), *The Blackwell Publishing*, Malden, Oxford, Carlton, 2006, p. 29-49.

1473. La négligence de Kelsen par les auteurs américains s'expliquerait tout d'abord par l'incompatibilité de sa conception *formaliste* du droit avec la conception *réaliste* des américains[3888]. Jeremy Telman rappelle qu'avant d'être réaliste, la doctrine juridique américaine a elle aussi été formaliste[3889]. C'est même en réaction à la logique formelle et aux prétentions à l'autonomie et à la systématisation du droit qui prédominaient alors aux Etats-Unis, que le courant réaliste s'est petit à petit construit au début du XXe siècle, jusqu'à s'imposer à un point tel qu'aujourd'hui tout le monde s'entend pour qualifier la doctrine juridique américaine de réaliste. Le formalisme juridique kelsénien aurait donc été perçu par la doctrine américaine comme désuet, au sens où il s'inscrivait à leurs yeux davantage dans leur passé formaliste désormais révolu que dans leur présent réaliste. De façon schématique (et donc forcément réductrice), on pourrait rendre compte de cette incompatibilité entre le réalisme juridique américain et le formalisme juridique kelsénien de la manière suivante :

1474. (1) Pour les *réalistes* américains, les formalistes croient que les juges appliquent la loi mécaniquement, sans se référer à leurs propres croyances et idéologies, alors qu'en réalité, le droit est par nature indéterminé puisqu'il dépend des décisions des juges, elles-mêmes animées par leurs préférences personnelles. Le courant réaliste américain part donc des intuitions de Holmes en 1897 selon qui « les prédictions de ce que feront les tribunaux et rien d'autre de plus prétentieux, sont ce que j'entends par droit »[3890].

1475. (2) Pour les *formalistes*, les réalistes américains croient que les juges appliquent la loi comme bon leur semble ; alors qu'en réalité, ils l'appliquent de façon déductive et logique. Le droit est pour eux certain et connaissable à l'avance. La validité d'une norme juridique ne dépend pas de la volonté propre du juge mais de sa conformité à une norme juridique qui lui est supérieure, et ultimement, de sa conformité à la constitution. La validité d'une norme juridique ne dépend donc pas de sa substance morale ou de la qualité du petit-déjeuner qu'aurait pris le juge qui l'applique, mais du fait que cette norme a été émise par un organe juridiquement compétent pour le faire. Notons tout de même que Kelsen a malgré tout progressivement reconnu, probablement d'ailleurs sous l'influence de son nouvel environnement réaliste, que les actes d'interprétation du droit par les juges sont bien souvent aussi des actes de création du droit[3891].

[3888] Le réalisme américain est souvent présenté comme un « anti-formalisme », voir : Jean-Cassien Billier, Aglaé Maryioli, *Histoire de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 178 et s. En outre, si les réalistes américains ne sont pas tous d'accord entre eux, « leur opposition au formalisme les unit », *in* Jeremy Telman, « A Path Not Taken : Hans Kelsen's Pure Theory of Law in the Land of Legal Realists », *art. cit.*, p. 361.

[3889] Jeremy Telman, « A Path Not Taken : Hans Kelsen's Pure Theory of Law in the Land of Legal Realists », *art. cit.*, p. 359-360.

[3890] Oliver W. Holmes, « The Path of the law », *in Harvard Law Review*, Volume 10, n°8, 1897, p. 461.

[3891] Voir par exemple la seconde édition de sa *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 461 et s.

1476. *Grosso modo*, les réalistes américains auraient trouvé le formalisme kelsénien naïf et prétentieux au sens où la science du droit n'est pas autonome et systématique comme Kelsen le pensait. Le droit n'est pas certain et la validité d'une norme non plus. Le droit comporte des lacunes et est caractérisé par son indétermination. Ils reprochent donc à Kelsen de succomber à une certaine forme d'idéalisme, et revendiquent quant à eux une posture plus « réaliste » qui se traduit entre autres par leur insistance sur le caractère indéterminé du droit en tant que « fait » et par leur prise en considération pour le définir du comportement des juges (*behaviorism*). Les reproches de « stérilité » adressés à la théorie kelsénienne du droit sont donc sans surprise assez fréquents chez les réalistes américains qui ont pris la peine de le lire[3892]. Trop logique et déconnectée de la vie, la théorie pure du droit, structurée par la dualité droit/morale, devrait selon eux être écartée au profit d'une théorie plus réaliste qui tendrait vers la sociologie. Bref, c'est le contre-pieds de la *pureté* méthodologique de Kelsen qui semble pour eux prévaloir compte tenu du fait que le droit ne peut pas être appréhendé séparément des questions morales et politiques[3893].

1477. Si la pensée de Kelsen a été aussi faiblement reçue aux Etats-Unis, ce serait aussi parce que les américains n'auraient pas été en mesure de bien comprendre la tradition néokantienne dans laquelle elle s'inscrit. La philosophie pragmatique américaine, observe Stanley Paulson, avait une aversion particulière pour le néokantisme kelsénien qu'elle considérait comme une manière prétentieuse de faire de la philosophie[3894]. Il est aussi probablement question d'incompréhension vis-à-vis d'une tradition philosophique si éloignée de la leur. D'ailleurs, « Kelsen se plai[gnait] souvent de sa situation aux Etats-Unis où il affirmait n'avoir jamais trouvé, aux dires de sa femme, personne pour discuter de sa théorie du droit… »[3895]. Les postulats épistémologiques de Kelsen, d'origine essentiellement néokantienne (la séparation être/devoir-être, la pensée catégoriale, la supposition d'une norme hypothético-déductive, etc.), apparaissent en effet difficilement compréhensibles pour un esprit américain pragmatique et réaliste. La pensée kelsénienne, trop abstraite, manquerait d'un ancrage dans le réel. La théorie du droit n'a pas besoin d'être aussi

---

[3892] À titre d'illustration, on peut relever ce qu'écrivait Karl N. Llewellyn : « Kelsen en droit offre la conception la plus proche d'un système logique vraiment courageux ; avec, à mon avis, une stérilité conséquente presque complète », *in* Karl N. Llewellyn, *Jurisprudence : Realism in Theory and Practice* (1962), Transaction Publishers, New Brunswick and London, 2011, p. 90. ; ou encore ce qu'écrivait Harold Laski, « je crois aussi que la substance [de la théorie pure du droit] est un exercice en logique et non dans la vie. Car nous savons en fait que le droit dans n'importe quelle société donnée est l'expression de la pression des forces sociales dans cette société ; et nous ne pouvons pas expliquer sa substance ou son fonctionnement sans considérer ces forces », *in* Harold J. Laski, *A Grammar of Politics* (1925), Routledge, Abingdon and New York, 2015, p. vi.

[3893] « La théorie juridique de Kelsen, avec son rejet de toutes les questions morales, est actuellement en dehors des faveurs du monde de la philosophie du droit de langue anglaise », *in* Michael Hartney, recension de « *Introduction to the Problems of Legal Theory*, Hans Kelsen, trans. by Bonnie Litchewski Paulson and Stanley L. Paulson, Oxford Clarendon Press, 1992, xlii + 171 pp. », *in Dialogue*, Volume 36, Issue 3, 1997, p. 674. ; « Les réalistes du droit rejettent l'idée que le droit peut être autonome, indépendant de la réalité sociale et politique », *in* Jeremy Telman, introduction « Hans Kelsen for Americans », *in Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, *op. cit.*, p. 5.

[3894] Stanley L. Paulson, « Die Rezeption Kelsens in Amerika », *in Reine Rechtslehre im Spiegel Ihrer Fortsetzer und Kritiker*, Ota Weinberger et Werner Krawietz (ed.), Springer, Vienne, 1988, p. 180.

[3895] Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen, une introduction*, *op. cit.*, p. 9.

conceptuelle, son rôle au contraire est d'être au plus près de la vie concrète, au plus près de la réalité du droit, et pour cela elle doit forcément prendre en considération la dimension morale et politique du droit que Kelsen évacue à tort. La théorie pure du droit serait alors dans l'erreur et aboutirait à un échec. C'est notamment ce qu'explique Michael S. Green. En faisant de l'efficacité une condition à la validité du droit, Kelsen aurait contredit ses principes néokantiens en faisant dépendre le droit des faits sociaux, même s'il s'obstine par ailleurs à soutenir la thèse de leur indépendance réciproque[3896]. En conséquence, les philosophes du droit américains ne seraient pas convaincus par Kelsen, voire l'ignoreraient, non seulement parce qu'ils ne voient pas de raison d'adopter une théorie dans laquelle le droit serait indépendant des faits sociaux, et parce que Kelsen lui-même ne serait pas parvenu à conserver au sein même de sa théorie cette indépendance. Pour cette raison, nombre de juristes américains auraient jugé illusoire et impossible la théorie pure du droit de Kelsen.

1478. Cet aspect antithétique entre la tradition néokantienne allemande et la tradition pragmatique américaine a également été souligné par Voegelin. Dans son autobiographie, il affirmait en effet que c'est suite à son séjour aux Etats-Unis au milieu des années 1920 que le néokantisme lui est apparu comme n'étant plus le seul horizon philosophique possible, et qu'en conséquence, il a pu rompre définitivement avec celui de son maitre[3897] (voir *supra*). Jeremy Telman insiste quant à lui sur la difficulté qu'éprouvent encore les étudiants américains à comprendre la pensée de Kelsen. Ils arriveraient à devenir familiers d'auteurs comme Dworkin et Hart, mais beaucoup plus difficilement d'un auteur comme Kelsen. Cette négligence dont la théorie pure du droit ferait l'objet dans les facultés de droit américaines s'expliquerait bien en partie par sa dimension néokantienne – tradition vis-à-vis de laquelle la majorité des professeurs et étudiants américains en droit resterait aujourd'hui encore profondément étrangère et peu intéressée[3898]. D'ailleurs, dans son article de 1927 consacré à la théorie pure du droit, Voegelin adoptait un angle pédagogique qui consistait à faire comprendre du mieux possible au public américain la pensée de Kelsen. Pour ce faire, il avait choisi de taire les présupposés néokantiens qui la sous-tendent, tout en essayant de traduire dans le langage juridique anglo-saxon les caractéristiques propres à la théorie de Kelsen[3899] (voir *supra*).

1479. La théorie pure du droit n'aurait pas non plus fait autant d'émules aux Etats-Unis qu'en Europe à cause du système éducatif américain orienté davantage vers la pratique que vers la théorie

---

[3896] Michael S. Green, chapitre 3 « Kelsen's Marmor », *in Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, *op. cit.*, p. 31.

[3897] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 55 et p. 61.

[3898] D.A. Jeremy Telman, « The Reception of Hans Kelsen's Legal Theory in the United-States : A Sociological Model », *art. cit.*, p. 8. ; Jeremy Telman, « A Path Not Taken : Hans Kelsen's Pure Theory of Law in the Land of Legal Realists », *art. cit.*, p. 369-370.

[3899] Eric Voegelin, « Kelsen's Pure Theory of Law », *in Political Science Quarterly*, 42, n°2, 1927, p. 268-276.

ou la philosophie du droit. Il y aurait ainsi l'idée d'une incompatibilité des méthodes éducatives en droit entre ; d'un côté, la méthode abstraite et conceptuelle de Kelsen, et de l'autre, la *Casebook Method* de Christopher C. Langdell, développée à la *Harvard Law School*, puis répandue dans la plupart des facultés de droit américaines dès la fin du XIXe siècle. Cette dernière consiste à étudier le droit à partir des opinions émises par les juges dans leurs décisions, plutôt que de partir de principes abstraits. L'éducation juridique aux Etats-Unis est en effet orientée vers la pratique juridique, notamment vers le travail du juge. Il s'agit avant tout de préparer les étudiants à leurs futures professions juridiques : avocats, juges, etc. Dès lors, les cours de philosophie du droit se trouvent bien souvent relégués à la périphérie du cursus universitaire américain en droit[3900]. « Les étudiants ne vont pas – encore aujourd'hui – en faculté de droit à la recherche d'éclairages [théoriques et philosophiques]. Ils viennent afin d'obtenir des compétences, des lettres de créance et des contacts qui leur permettront de réussir dans la profession qu'ils choisiront »[3901]. Voegelin avait perçu lui aussi cette irréductibilité des méthodes pédagogiques dès les années 1920. Comme nous l'avons déjà montré, il estimait qu'avec les *case books*, c'est-à-dire les recueils de décisions et de précédents jurisprudentiels, on était arrivé dans les facultés de droit américaines à « une complète dissolution de la pensée systématique » inaugurée par John Austin[3902].

1480. Certains avancent aussi que Kelsen aurait été occulté par la doctrine américaine car Hart l'aurait rendu obsolète. Brian Leiter fait partie de ceux qui défendent ce point de vue. « Il ne fait aucun doute [écrit-il] que d'autres raisons expliquent que Kelsen ait été relativement négligé – son style d'écriture déplaisant en est sûrement une, l'influence pernicieuse sur sa philosophie du droit des tendances de la philosophie allemande néokantienne de l'époque en est une autre – mais une raison importante est que les deux caractéristiques de sa conception théorique du droit [la nature coercitive du droit et la norme fondamentale] semblent être erronées » au regard de l'analyse critique qu'en a fait Hart[3903]. La doctrine juridique américaine se serait donc rangée du côté de Hart dans le débat qui l'a opposé à Kelsen.

1481. Le positivisme juridique kelsénien aurait enfin été rejeté par les juristes américains en raison de son caractère « politiquement anémique »[3904]. Ce serait parce que le positivisme juridique kelsénien aurait rendu possible le totalitarisme en Europe, qu'il serait apparu aux yeux de beaucoup de juristes américains comme politiquement suspect et dangereux. En n'étant qu'une enveloppe formelle, qu'une technique juridique, la théorie pure du droit porterait en elle la responsabilité

[3900] Cela tend à l'être aussi de plus en plus dans les facultés de droit françaises.

[3901] Jeremy Telman, « A Path Not Taken : Hans Kelsen's Pure Theory of Law in the Land of Legal Realists », *art. cit.* p. 365.

[3902] Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), *op. cit.*, p. 160.

[3903] Brian Leiter, « Why don't American philosophers of law talk about Kelsen ? », *in Leiter's Legal Philosophy Blog*, 2007, *in http://leiterlegalphilosophy.typepad.com/leiter/2007/10/why-dont-amer-1.html* [consulté le 1er octobre 2018].

[3904] Jeremy Telman, introduction « Hans Kelsen for Americans », *in art. cit.*, p. 4.

d'avoir permis aux nationaux-socialistes de remplir le droit d'un contenu immoral. Contre une telle vision désubstantialisée de la théorie du droit, nombreux sont ceux qui au lendemain de la seconde guerre mondiale ont affirmé la nécessité de concevoir à nouveau le droit dans son rapport fondationnel avec la morale. On retrouve par exemple ce type de critique adressé à l'endroit des positivistes allemands chez Lon L. Fuller qui, de la même manière que Radbruch une dizaine d'années plus tôt, les accusaient d'avoir été « utiles aux nazis » en les aidant à « accéder au pouvoir »[3905]. Bref, la théorie pure du droit de Kelsen n'aurait pas fourni aux yeux des juristes américains une défense suffisamment forte de la démocratie pour la protéger des abus et contournements qu'elle peut produire. Comme nous l'avons montré auparavant, cette thèse du *Positivismus Schuld* était partagée par beaucoup d'autres, comme Voegelin en 1952 et Strauss en 1953 (voir *supra*). Bref, sa faible réception américaine trouverait également des éléments d'explication dans le contexte général de renouveau du droit naturel et de mise en cause du positivisme juridique que les Etats-Unis ont connu après 1945. Comme le note Elisabeth Lefort, « cet échec à offrir une dénonciation claire du phénomène totalitaire peut [donc] avoir contribué au manque de réception de ses écrits »[3906]. Il apparaît pourtant que cette mise en cause ne soit en rien justifiée : non seulement Kelsen était dans sa théorie politique un ardent défenseur de la démocratie parlementaire, mais en outre, le positivisme juridique allemand en général et la théorie pure du droit de Kelsen en particulier étaient à l'époque ouvertement opposés à la conception nazie du droit et étaient en retour attaqués par les doctrinaires nazis en tant que science « juive »[3907].

1482. Un renouveau du droit naturel s'est aussi produit en Allemagne à la même période, et semble s'être traduit sensiblement de la même manière qu'Outre-Atlantique, par une négligence des travaux de Kelsen par la communauté universitaire allemande[3908]. C'est ce que montre Frieder Günther. Lors des discussions académiques organisées chaque année par la *Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* entre 1949 et 1980, à deux exceptions près, rien n'a été dit au sujet de la théorie de Kelsen[3909]. Comment expliquer cela ? En premier lieu, l'auteur remarque qu'une partie importante du corps professoral allemand en droit public avait épousé l'idéologie nazie, et qu'après la fin de la guerre, ces professeurs avaient conservé leurs mentalités profondément enracinées dans le racisme

---

3905 Lon L. Fuller, « Positivism and Fidelity : A Reply to Professor Hart », *in Harvard Law Review*, Volume 71, n°4, 1958, p. 659.

3906 Elisabeth Lefort, chapitre 7 « Arriving at Justice by a Process of Elimination : Hans Kelsen and Leo Strauss », *in Hans Kelsen in America*, *op. cit.*, p. 117.

3907 Pour emprunter les termes utilisés par Olivier Jouanjan : « aucun « totalitarisme juridique » (pour simplifier) ne s'est placé sous le sceau d'une doctrine positiviste et formaliste du droit, mais toujours sous l'empire de conceptions matérielles d'une (soi-disant) vraie justice (de classe, de race) », *in* Olivier Jouanjan, « Présentation. Formalisme juridique, dynamique du droit et théorie de la démocratie : la problématique de Hans Kelsen » *art. cit.*, note 1, p. 12.

3908 Hormis quelques « exceptions », Paulson constatait lui aussi en 1988 le peu d'intérêt que suscitait la *Théorie pure du droit* dans les pays de langue allemande, Stanley L. Paulson *in* recension de « Horst Dreier, *Rechtslehre, Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Baden-Baden, West Germany : Nomos Verlagsgesellschaft, 1986, 332p. », *in Ratio Juris*, Volume 1, n°3, 1988, p. 269.

3909 Frieder Günther, chapitre 11 « The Neglect of Hans Kelsen in West German Public Law Scholarship, 1945-1980 », *in Hans Kelsen in America, op. cit.*, p. 217.

et l'antisémitisme, même s'ils ne pouvaient plus désormais les faire apparaître clairement dans leurs publications. La théorie pure du droit aurait donc été écartée par les professeurs de droit public allemands car son auteur était juif. Pour montrer la continuité même après la guerre de ce type de « ressentiments antisémites » en Allemagne, Frieder Günther évoque un article de 1960 écrit par Rudolf Smend dans lequel il « reproduisait les stéréotypes antisémites quand il caractérisait la nomination de son collègue Hermann Heller à l'Université Humboldt de Berlin en 1928 comme étant « politiquement motivée ». Smend reprochait à la nomination de Heller de détruire l'atmosphère homogène et consensuelle du département car « Heller était un social-démocrate, et plus grave encore, un juif »[3910]. À ces « ressentiments antisémites », s'ajouterait également un « sentiment de culpabilité » qu'auraient ressenti certains professeurs restés en Allemagne durant la période nazie, et qui expliquerait leur silence au sujet de Kelsen[3911]. Enfin, le renouveau du droit naturel s'est produit en Allemagne dans l'immédiate après-guerre en réaction aux totalitarismes, et s'est accompagné d'une atmosphère antipositiviste dans les universités allemandes qui n'a de toute évidence pas été propice à la diffusion du travail de Kelsen.

1483. En résumé, il ne s'agit pas pour nous d'isoler une de ces raisons pour expliquer en bloc la réception limitée de Kelsen aux Etats-Unis. C'est davantage toutes ces raisons prises cumulativement qui permettent de rendre compte de la négligence dont il a globalement fait l'objet par la doctrine américaine. Voegelin a quant à lui rencontré un franc succès aux Etats-Unis dont l'élément déclencheur fut la publication de sa *New Science of Politics* en 1952. Ce livre a non seulement suscité l'intérêt des théoconservateurs, mais a aussi forcé tous ceux qu'il attaquait (les positivistes, les libéraux, les athées, les agnostiques, les relativistes, etc.) à réagir, ce qui a nettement contribué à sa diffusion.

[3910] *Ibid*, p. 218.

[3911] *Ibid*, p. 219.

2°) Voegelin hautement distingué

1484. Peu après l'*Anschluss* (le 12 mars 1938) et suite à son limogeage de l'Université de Vienne (le 22 avril 1938[3912]), Voegelin eut tout juste le temps de publier *Die Politischen Religionen* (avril 1938[3913]) avant de s'exiler aux Etats-Unis (septembre 1938). Dans son autobiographie, il avoue avoir hésité un instant à rejoindre les nationaux-socialistes, non par sympathie pour leur idéologie, mais dans le but de participer à la destruction des démocraties occidentales qui n'ont pas su empêcher l'annexion de l'Autriche par Hitler. Il reproche leur passivité et les qualifie très âprement de « cochons pourris ». Toutefois, il n'a pas franchi le pas et a consacré tout le temps dont il disposait désormais à organiser son exil[3914].

1485. On trouve dans son autobiographie un passage dans lequel il livre (*a posteriori*) les prétendues raisons principales pour lesquelles il ne rejoignit pas le mouvement national-socialiste et préféra l'exil. En premier lieu, il invoque l'influence de Max Weber qui lui aurait appris qu'un intellectuel doit faire preuve de « probité intellectuelle » (*intellektuelle Rechtschaffenheit*) et rejeter les idéologies – qu'il s'agisse du marxisme, du fascisme ou du national-socialisme – car celles-ci sont incompatibles avec toute forme de travail qui se veut scientifique[3915]. Ensuite, Voegelin parle de son aversion à l'égard de ceux qui tuent « pour le plaisir »[3916]. Enfin, il fait référence à sa volonté de conserver la pureté de la langue allemande face à sa destruction ou à sa réduction à un niveau extrêmement vulgaire telle qu'il l'observait chez les « illettrés fonctionnels » que sont pour lui les nazis[3917].

1486. Voegelin semble plus ou moins avoir résisté à l'idéologie nationale-socialiste pourtant ambiante au sein de sa famille et de celle de sa femme. Sylvie Courtine-Denamy relate en effet que « son propre père et sa sœur éta[ient] des nazis convaincus […] [et] les parents de sa femme, Lissy

---

3912 Gilbert Weiss, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 4, *op. cit.*, p. 15.

3913 Publié pour la première fois en avril 1938 par l'éditeur viennois Bermann-Fischer, seuls quelques exemplaires furent distribués avant que la Gestapo ne confisque l'ensemble de l'édition et inscrive Voegelin sur liste noire. Certes, quelques volumes furent mis à l'abri des nazis dans les caves des éditions Springer, mais une bombe incendiaire les détruisit tous au moment de la conquête de Vienne par les russes. Voir Eric Voegelin, « Préface de décembre 1938 », *in Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 23. ; Sylvie Courtine-Denamy, *De la bonne société*, *op. cit.*, p. 31-32. Déjà au début du mois d'avril, Voegelin fait état, en ce qui concerne la distribution de son livre, de « difficultés d'ordre technique en lien avec les événements récents », notamment parce que la nouvelle direction de sa maison d'édition était tombée entre les mains de commissaires nationaux-socialistes, *in* Eric Voegelin, « Lettre adressée à Harold D. Lasswell le 12 avril 1938 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 150. Dans le courant de l'année 1939, Voegelin fit alors rééditer son livre à Stockholm, toujours par les éditions Bermann-Fischer qui s'y étaient établies, mais « les ravages de la guerre […] empêchèrent sa diffusion et le firent tomber dans l'oubli le plus total », *in* Jacob Schmutz, « Avant-propos du traducteur. La prophétie de Flore », *in* Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 7.

3914 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 73.

3915 *Ibid*, p. 77-78.

3916 *Ibid*, p. 79.

3917 *Ibid*, p. 82.

Onker, avec lesquels le jeune couple dut cohabiter un certain temps, faute de moyens, ainsi que le frère de celle-ci, étaient eux aussi nazis dès avant 1933 »[3918].

1487. Comme en atteste sa correspondance, Voegelin envisagea de quitter l'Autriche dès le début du mois d'avril, c'est-à-dire moins d'un mois après l'*Anschluss* et quelques semaines avant d'être limogé de l'Université de Vienne. Dans une lettre datée du 5 avril 1938 et adressée à un membre de la fondation Rockefeller (Tracy Kittredge), Voegelin explique avoir été informé par le ministre autrichien de l'éducation, Oswald Menghin[3919], de son absence totale de chance d'occuper une chaire dans une université autrichienne et qu'il ferait mieux de chercher, autant que faire se peut, un poste aux Etats-Unis[3920]. Notons par ailleurs que durant l'année 1938, le climat au sein de l'Université de Vienne était devenu délétère : non seulement « un grand nombre d'étudiants qui avaient assisté […] à [s]on séminaire de procédure administrative avaient revêtu l'uniforme noir des SS »[3921], mais certains de ses collègues faisaient aussi courir la rumeur qu'il était juif[3922]. C'était notamment le cas de Helfried Pfeifer (1896-1970) qui l'avait cité dans un de ses ouvrages en ajoutant l'attribut « Juif » à côté de son nom[3923], ce qui conduisit Voegelin à le menacer de déclencher une action juridique à son encontre, compte tenu des conséquences désastreuses qu'une telle mention pouvait avoir sur sa « carrière » et sa « réputation »[3924], sans parler de sa recherche de poste aux Etats-Unis.

1488. La lettre du ministre Menghin lui servit de caution pour entamer les négociations avec les universités américaines sans que cela soit mal interprété par les autorités nationales-socialistes. C'est ainsi qu'il envoya toute une série de courriers en vue de trouver une université d'accueil, en prenant soin de mentionner systématiquement avoir obtenu l'accord du ministre de l'éducation[3925]. À titre d'exemple, Voegelin envoya un *curriculum vitae* détaillé ainsi que la liste de ses publications à Friedrich von Hayek et Gottfried Haberler afin qu'ils puissent l'aider à trouver une université

3918 Sylvie Courtine-Denamy, *De la bonne société*, *op. cit.*, p. 36.

3919 Oswald Menghin (1888-1973) fut professeur de préhistoire à l'Université de Vienne avant de devenir ministre de l'éducation durant l'*Anschluss* au sein de l'éphémère gouvernement fantoche Seyss-Inquart. Il mit notamment en œuvre la « nazification » ou l'« aryanisation » de l'Université en Autriche en prenant une série de décrets qui visaient à congédier les enseignants juifs ou politiquement hostiles et à limiter puis interdire l'accès aux Universités pour les étudiants juifs. Pour plus d'informations, voir : Aldo Battaglia, « Les paradoxes d'une préhistoire universelle : un exemple autrichien », *in L'anthropologie et l'Etat pluriculturel. Le cas de l'Autriche, de 1780 à 1918 environ*, Britta Rupp-Eisenreich/Justin Stagl (dir.), Böhlau Verlag, Vienne, 1995, p. 149-152.

3920 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Tracy Kittredge le 5 avril 1938 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 145.

3921 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 127.

3922 Eric Voegelin, « Autobiographical Statement at Age Eighty-Two » (1984), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 436.

3923 Helfried Pfeifer, *Die Staatsführung nach deutschem, italienischem und bisherigem österreichischem Recht. Mit einem Nachtrag über die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reiche*, Vienne-Leipzig, Verlag Adolf Holzhausen Nachfolger, 1938, note 17 p. 17 et note 15 p. 47.

3924 Eric Voegelin, « lettre adressée à Helfried Pfeifer le 2 juin 1938 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 166-167.

3925 Voir par exemple les lettres adressées à Tracy Kittredge le 5 avril 1938, à Gottfried Haberler le 6 avril 1938, à Harold D. Lasswell le 12 avril 1938, à Fritz Machlup le 13 avril 1938, *Ibid*, p. 145-152.

américaine qui serait susceptible de l'accueillir[3926]. C'est finalement William Yandell Elliot, Gottfried Haberler et Joseph Schumpeter qui convainquirent le président du département du gouvernement de l'Université de Harvard, Arthur Norman Holcombe, de le recruter pour un contrat d'un an. Grâce à cette promesse de contrat, Voegelin bénéficia d'un visa non soumis au quota, « faute de quoi il [lui] aurait fallu attendre un temps indéterminé jusqu'à ce que [s]on tour arrive pour obtenir un visa d'immigration ordinaire »[3927].

1489. Son exil est décrit dans les moindres détails dans son autobiographie et dans sa correspondance. La Gestapo se rendit à son domicile le 15 juillet 1938 pour lui confisquer son passeport, mais le jour même Voegelin eut l'idée de prendre la fuite en direction de Zurich[3928]. La semaine suivante, sa femme le rejoignit. Ils restèrent un peu moins de deux mois en Suisse dans l'attente des visas français et de la lettre d'engagement de l'Université de Harvard[3929]. Une fois qu'ils les eurent obtenus, ils se rendirent à Paris où ils attendirent leurs visas américains qu'ils reçurent au bout d'une semaine. Le couple se rendit alors au Havre où il prit un ferry en direction des Etats-Unis le 8 septembre. Eric et Lissy Voegelin arrivèrent à New-York le 15 du même mois[3930].

1490. Entre 1938 et 1942, Voegelin enchaîna les contrats à durée déterminée au sein de plusieurs établissements universitaires américains. Durant ces quatre « années transitionnelles », son objectif était de sécuriser sa position dans le monde académique américain[3931]. Il enseigna tout d'abord l'histoire des idées politiques à l'Université de Harvard tout en étant assistant de recherche au sein du *Bureau of International Research*. Toutefois, son contrat de travail était strictement limité dans le temps et non renouvelable. Lors de son premier entretien avec Holcombe, ce dernier lui « annonça sèchement qu'Harvard était heureux de [lui] donner [s]a chance pour un an, mais pour un an seulement »[3932]. Dès lors, Voegelin s'attela dès son arrivée à Harvard à trouver un autre poste au sein d'une université américaine[3933].

3926 Eric Voegelin, Lettres adressées à Friedrich von Hayek en 1938 (jour et mois non mentionnés) et à Gottfried Haberler le 13 mai 1938, *ibid*, p. 153-154 et p. 155-161.

3927 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 93.

3928 *Ibid*, p. 74.

3929 « En attendant le visa, j'eus affaire au vice-consul américain de Zurich, un garçon très gentil de Harvard qui entretenait de lourds soupçons à mon encontre. Il m'exposa que puisque je n'étais ni communiste, ni catholique ni juif, je n'avais donc aucune raison de ne pas être favorable au national-socialisme et de ne pas être moi-même national-socialiste. Par conséquent, ma fuite devait être liée à un passé criminel, et il ne voulait pas me délivrer un visa tant que la nature de mon crime n'aurait pas été élucidée. Heureusement, la lettre de Holcombe me confirmant mon engagement en qualité de chargé de cours à mi-temps arriva, et la signature au bas de la lettre convainquit le fonctionnaire du consulat que je faisais bien partie du sérail, si bien que j'obtins mon visa », *Ibid*, p. 75.

3930 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Ruthilt Lemche le 26 janvier 1939 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 205.

3931 Robert Anthony Pascal et James Lee Babin, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. xxii.

3932 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 93.

3933 Il écrivit pour cela plus d'une quarantaine de lettres circonstanciées à différentes personnalités du milieu académique américain, comme par exemple à William Montgomery McGovern (professeur de science politique à l'Université de Northwestern), à Edwin Montefiore Borchard (professeur de droit international à l'Université de Yale), à Waldemar Gurian (professeur de science politique à l'Université de Notre-Dame), à Earle Eubank (professeur de sociologie à l'Université de Cincinnati), etc. Voir : Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 93 ;

1491. Ses efforts furent récompensés puisqu'il obtint assez rapidement (février 1939) un poste de chargé de cours à Bennington College dans le Vermont qu'il occupa tout en terminant ses activités à l'Université de Harvard. Même s'il eut l'opportunité de rester à Bennington College avec un salaire très satisfaisant, Voegelin décida de chercher un poste ailleurs pour trois raisons essentielles. La première est que l'environnement politique de la faculté était proche de l'extrême gauche, « or, cet environnement n'était pas plus de [s]on goût que celui du national-socialisme qu'[il] venait de quitter »[3934]. La deuxième était que la côte Est était « envahie » de réfugiés d'Europe centrale, or son intention était de « rompre complètement » avec le milieu intellectuel et politique dans lequel il avait grandi et d'obtenir la citoyenneté américaine, c'est d'ailleurs principalement cette raison qu'il invoque pour refuser l'offre insistante de plusieurs de ses connaissances autrichiennes qui, refugiées comme lui aux Etats-Unis, voulaient qu'il prenne part à leurs activités politiques en faveur de l'Autriche[3935]. La troisième raison était qu'il souhaitait devenir un spécialiste de politique américaine et que, pour se faire, il devait se « familiariser avec le gouvernement américain en enseignant cette discipline », « or, il était impossible pour un étranger de trouver un poste d'enseignement du gouvernement américain dans aucune des grandes institutions de la côte Est »[3936].

1492. Pour toutes ces raisons, Voegelin accepta un poste d'assistant au sein du département du gouvernement de l'Université de l'Alabama qui, même s'il était bien moins rémunéré qu'à Bennington College, lui permit d'évoluer pendant deux ans et demi dans un environnement « sans réfugiés » et d'enseigner, en plus de l'histoire des idées politiques, les sciences politiques américaines[3937]. Sa situation professionnelle restait pourtant précaire. À titre d'exemple, Voegelin

---

Eric Voegelin, « Lettre adressée à William M. McGovern le 20 novembre 1938 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 189-191. Eric Voegelin, « Lettre adressée à Edwin M. Borchard le 21 novembre 1938 », *Ibid, op. cit.*, p. 192-193. Eric Voegelin, « Lettre adressée à Waldemar Gurian le 26 novembre 1938 », *Ibid,* p. 193-194-195.

3934 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 94.

3935 D'un côté Willibald Plöchl, Adolf Berle et le Comte Ferdinand Czernin insistèrent auprès de Voegelin pour que celui-ci rejoigne le « Conseil National Autrichien Libre » qu'ils étaient en train de constituer au début des années 1940, de l'autre le Comte Degenfeld souhaitait son ralliement au « Comité Militaire pour la Libération de l'Autriche ». Dans une lettre du 10 octobre 1941 adressée à Plöchl et dans une autre adressée au Comte Degenfeld datant du 21 novembre 1942, Voegelin exprime les raisons de son refus d'y participer. Il explique tout d'abord avoir été écœuré par la politique interne en Autriche lors des vingt années précédant l'*Anschluss*. Par ailleurs, il ne pense pas que de telles activités politiques autrichiennes aux Etats-Unis puissent avoir un quelconque impact sur la réalité politique européenne. Enfin et surtout, Voegelin exprime le souhait d'intégrer la société américaine et de devenir « un citoyen américain de bonne foi », allant même jusqu'à évoquer son désir « de servir dans l'armée américaine en tant qu'Américain », d'où l'importance pour lui de refuser ces invitations afin de ne pas être perçu par son pays d'accueil comme « un agent étranger ». Suite à ce refus, et comme le relate Voegelin dans une lettre adressée à Gregor Sebba le 30 octobre 1941, Plöchl fut fâché. Il transmit tout de même une brève note sur le droit constitutionnel autrichien au Comte Czernin en novembre 1941, tout en prenant la précaution de lui demander de ne pas citer son nom, *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 302-303, 337, 310 et 311-314.

3936 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 94.

3937 Avant de rejoindre l'Université d'Alabama, Voegelin enseigna quelques semaines, du 19 juillet au 15 août 1939, l'histoire des idées politiques à l'Université Northwestern près de Chicago. Voir : Eric Voegelin, Lettres adressées à la maison d'édition Bermann-Fischer le 22 février 1939, à Oskar Morgenstern le 22 février 1939, à Ruthilt Lemche le 6 mars 1939, *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 217, p. 218 et p. 223.

exprimait en avril 1942 ses craintes à Haberler d'être la première victime de la réduction du personnel enseignant, non pas en raison de ses compétences scientifiques (puisqu'il estimait être le meilleur élément du département sinon de l'université), mais parce qu'il était la dernière personne à avoir été recrutée[3938]. C'est à l'occasion des réunions organisées par l'Association de Science Politique du Sud auxquelles Voegelin participait que le professeur Robert J. Harris, président du département de l'Université d'Etat de Louisiane, découvrit les travaux de Voegelin et lui offrit en 1942 un poste de professeur associé que Voegelin accepta « avec joie »[3939]. Dès lors, Voegelin rejoignit au premier semestre de l'année 1942 la faculté de science politique de l'Université d'Etat de Louisiane. Il y devint professeur en titre en 1946 et y resta jusqu'en 1958[3940].

1493. C'est dans ce contexte universitaire que la réception de Voegelin auprès des théoconservateurs américains fut très enthousiaste. Nous souhaitons désormais compléter notre propos à l'aide d'une analyse de Raymond Boudon peu connue des voegeliniens[3941]. Ce dernier, dans son livre intitulé *L'idéologie ou l'origine des idées reçues* (1986), avait en effet consacré quelques pages en vue d'expliquer le succès rencontré par Voegelin aux Etats-Unis avec sa *Nouvelle Science du Politique*. Son livre se présente comme une sociologie de la connaissance, ou plus précisément comme une sociologie de la diffusion des doctrines. Son objectif est notamment d'essayer d'expliquer comment et pourquoi des idées douteuses et fausses se sont transformées en croyances, comment les acteurs sociaux ont pu aussi facilement y adhérer. À la différence de Marx, Pareto, Popper ou Kelsen (qu'il ne cite d'ailleurs pas), Boudon rompt avec la distinction traditionnelle entre idéologie et science. Une idéologie n'est pas forcément irrationnelle à la différence de la science qui, elle, le serait. Contrairement aux idées reçues, l'idéologie ne se caractériserait donc pas par son irrationalité. Elle aurait même bien souvent un caractère construit, ordonné et systématique. Bref, l'*homo ideologicus* ne serait pas aussi irrationnel qu'on a tendance à le dire. Boudon explicite sa thèse dans son premier chapitre : « les idéologies surgissent non pas *bien que* l'homme soit rationnel, mais *parce qu'il* est rationnel » au sens où « les acteurs sociaux ont souvent de bonnes raisons d'adhérer aux idées douteuses ou fausses et qu'en conséquence, la croyance aux idéologies ne dev[r]ait pas être mise en premier lieu au compte de la passion du fanatisme ou de l'aveuglement »[3942], c'est-à-dire de l'irrationalité.

[3938] Eric Voegelin, lettre adressée à Gottfried von Haberler le 2 avril 1942, *Ibid*, *op. cit.*, p. 323-324.

[3939] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 94-95.

[3940] En 1958, il récupéra la chaire qu'occupait Max Weber à l'Université Louis-et-Maximilien de Munich et qui, depuis sa mort en 1920, était restée vacante. Durant cet intermède européen, Voegelin créa l'*Institut für Politische Wissenschaft* avant de retourner aux Etats-Unis en 1969 où il termina sa carrière au sein de l'Université de Stanford et de la *Hoover Institution on War, Revolution and Peace*.

[3941] Nous n'avons en fait trouvé qu'une seule référence à lui parmi les voegeliniens : Gilbert Weiss, « Between Gnosis and Anamnesis : European perspectives on Eric Voegelin », *in The Review of Politics*, Volume 62, n°4, 2000, p. 772. Ce dernier ne fait d'ailleurs que l'évoquer brièvement, et le fait dans l'intention de montrer que si Voegelin a suscité un peu d'intérêt chez quelques français tels que Raymond Boudon et Rémi Brague dans les années 1980-1990 ; ces derniers ne connaissaient pas encore bien son œuvre puisque Jacob Schmutz n'avait pas encore traduit en français *Les religions politiques* en 1994 et Sylvie Courtine-Denamy *La nouvelle science du politique* en 2000.

[3942] Raymond Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues* (1986), *op. cit.*, p. 22-23.

1494. En cela, à la différence des théories traditionnelles de l'idéologie, il estime ne pas proposer « une théorie idéologique de l'idéologie »[3943] dans la mesure où la sienne n'est pas qu'un simple procédé rhétorique visant à disqualifier la pensée de ses adversaires en tant que pensée irrationnelle. Bien au contraire, sa théorie fait apparaître la dimension rationnelle des idéologies en montrant les « bonnes raisons » que les acteurs sociaux ont d'y croire, et ne les renvoie pas à leur aveuglement ou irrationalité supposé. Dès lors, à la différence de la théorie non-cognitiviste des valeurs de Kelsen selon laquelle les valeurs et croyances sont par définition irrationnelles et inconnaissables, Boudon développe dans ce livre une théorie cognitiviste des valeurs et des croyances au sens où ces dernières sont pour lui à la fois rationnelles et connaissables, et axe en conséquence son analyse sur les « bonnes raisons » que les acteurs sociaux peuvent avoir de croire en des idées fausses.

1495. C'est dans cette optique que Boudon tente d'expliquer le succès qu'a rencontré Voegelin avec ce livre. D'autres livres, considérés aujourd'hui comme des « classiques », font également l'objet du même traitement. En fait, Boudon procède à un déboulonnage en règle de plusieurs grandes célébrités philosophiques[3944]. En l'occurrence, il observe que le succès d'une doctrine erronée peut tout d'abord découler de ceux qui la réceptionnent. Si ces derniers ne sont pas bien informés de ce dont elle parle, ne la connaissent pas dans le détail, il est plus facile pour eux d'y adhérer et de ne pas voir son caractère erroné. Pour désigner un tel processus, Boudon utilise le concept de « boite noire ». C'est à ses yeux ce qui s'est produit aux Etats-Unis autour de la théorie de Voegelin. Le milieu des conservateurs et théologiens américains dans lequel il s'est retrouvé ne connaissait pas bien les auteurs qu'il mobilisait (Weber par exemple) ni les méthodes, théories scientifiques et philosophies politiques modernes auxquelles il s'en prenait[3945]. Mais, même si « les théologiens qui épousèrent les théories de Voegelin n'avaient en général pas les moyens de les juger « au fond » »[3946], ils les ont malgré tout approuvées parce qu'elles confirmaient leur propre système de croyances. Ils avaient en ce sens de « bonnes raisons » de croire sur parole ce que leur disait Voegelin.

1496. Son livre suscita donc d'abord l'*intérêt* d'un groupe spécifique, celui des théoconservateurs américains. Ces derniers y ont trouvé un cadre intellectuel nouveau et propice leur permettant de dénoncer la modernité et d'établir une filiation entre d'un côté des déviations

---

[3943] *Ibid*, p. 21.

[3944] Parmi elles, on trouve notamment Michel Foucault et son livre *Surveiller et Punir* (1975) dont on a retenu simplement ce que l'on savait déjà depuis le XIXe siècle, à savoir que la prison ne joue pas son rôle de réinsertion sociale, et pire encore, que la prison est l'école de la délinquance, ce qui n'est rien d'autre qu'une distorsion idéologique de la réalité.

[3945] Raymond Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues* (1986), *op. cit.*, p. 182.

[3946] *Ibid*, p. 186.

théologiques anciennes, et de l'autre des mouvements philosophiques modernes (marxisme et nazisme). « En un mot, [la pensée de Voegelin] rétablissait un lien direct entre la théologie et le monde moderne. C'est pourquoi elle fut rapidement avalisée par tous ceux qui, de par leur rôle même, étaient chargés à la fois de démontrer l'importance de la tradition chrétienne et d'adapter cette tradition au monde moderne »[3947].

1497. En outre, par un *effet de ricochet*, son livre s'est diffusé bien au-delà des cercles théoconservateurs du sud-est des Etats-Unis : « les spécialistes de science politique et, de manière générale, tous ceux dont le rôle consiste à analyser les phénomènes politiques de manière scientifique, ne pouvaient plus ignorer *La Nouvelle Science du Politique*, d'une part parce qu'*on* en parlait partout, d'autre part, parce qu'ils étaient précisément la cible de ce livre »[3948]. Il va de soi que pour ces spécialistes de science politique, ce livre n'était pas sérieux. Leurs critiques furent d'ailleurs particulièrement sévères. Toutefois, le fait d'en discuter a fortement contribué à sa diffusion. Par de tels « effets de communication », une théorie au contenu scientifique douteux comme celle de Voegelin a donc pu être très largement discutée au même titre qu'une théorie scientifique sérieuse, et même être élevée au rang de « vérité d'Évangile »[3949].

1498. Kelsen semble malgré tout avoir été l'un des seuls à consacrer un travail critique aussi poussé à la *New Science of Politics*. Les autres scientifiques attaqués dans ce livre avaient dans l'ensemble préféré ignorer un auteur qu'ils ne considéraient pas comme étant un scientifique sérieux. En revanche, dans le petit cercle de ses partisans, Eckhart Arnold observait en 2004 que « Voegelin semble [encore] jouir d'un statut d'invulnérabilité qui interdit dès le départ tout désaccord critique avec son travail »[3950]. C'est contre la persistance de ce statut d'invulnérabilité, que l'analyse de Raymond Boudon et de Eckhart Arnold nous est apparue utile en vue de tempérer l'interprétation « classique » de l'œuvre de Voegelin proposée par la majorité de ses commentateurs.

3947 *Ibid*, p. 181.

3948 *Idem*.

3949 *Ibid*, p. 208.

3950 Eckhart Arnold, « Nachwort : Voegelins « Neue Wissenschaft » im Lichte von Kelsens Kritik », *in* Hans Kelsen, *A New Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Erik Voegelin's* « New Science of Politics » (1954), *op. cit.*, p. 111.

*

* *

1499. Dans les deux premières parties de ce chapitre, nous avons vu que Kelsen et Voegelin, durant l'entre-deux-guerres, ont pris respectivement position pour des régimes politiques différents et même opposés. Kelsen a défendu la démocratie parlementaire mise en œuvre lors de la première République autrichienne avec la Constitution de 1920, Voegelin l'a au contraire fustigée et a préféré soutenir le gouvernement autoritaire de Dollfuss et la Constitution de 1934. Face à la théorie de la démocratie procédurale développée par Kelsen, Voegelin a donc élaboré une théorie politique autoritaire à forte dimension religieuse. Enfin, dans la troisième partie de ce chapitre, nous avons montré comment Voegelin a maquillé le caractère autoritaire et conservateur de sa théorie politique une fois arrivé aux Etats-Unis. Nous avons aussi mis en évidence l'enracinement de Kelsen dans la tradition social-démocrate, comme le montre notamment la virulence de sa critique du marxisme outre-Atlantique. Enfin, nous avons présenté leur inégale réception dans le monde universitaire américain, et avons essayé dans fournir les principales raisons. C'est à présent le sujet de l'interprétation des totalitarismes – en tant que « religions séculières » ou non – qui clôt la controverse entre Kelsen et Voegelin, tout du moins chronologiquement, eu égard au livre que Kelsen a retiré des presses universitaires de Californie en 1964 : *Secular Religion*.

Titre 2. La controverse sur l'interprétation des régimes totalitaires

1500. En dépit de leurs divergences profondes au sujet de la démocratie, on aurait pu penser que Kelsen et Voegelin se retrouveraient unis dans leur opposition au régime national-socialiste. Toutefois, ils le perçoivent de façon radicalement différente. Notre attention portera plus généralement sur les deux concepts qui ont émergé entre les guerres pour qualifier les régimes fasciste en Italie, bolchevique en Russie et national-socialiste en Allemagne. Il s'agit des concepts de « totalitarisme » et de « religion séculière ».

1501. Nous examinerons d'abord le concept de « totalitarisme ». En confrontant deux textes contemporains, nous verrons comment Kelsen et Voegelin ont compris ce concept dans les années 1930. Dans *L'Etat autoritaire* (1936), Voegelin conçoit l'« Etat total » comme un symbole politique ; tandis que Kelsen interprète les régimes totalitaires comme des dictatures de parti dans un article de 1935. Nous nous pencherons ensuite sur *Les origines du totalitarisme* (1951) de Hannah Arendt en faisant ressortir ce que ce livre apporte réellement par rapport aux conceptualisations précédentes, tout en présentant les critiques qu'il a suscitées. *The War against the West* (1938) d'Aurel Kolnai fera également l'objet d'un examen approfondi. Ce livre présente l'intérêt d'avoir réellement cherché à comprendre les origines intellectuelles du totalitarisme, bien plus que ne l'a fait Arendt. En outre, nous expliquerons pourquoi Kolnai, cet auteur oublié, situe Voegelin parmi les intellectuels nationaux-socialistes (chapitre 1).

1502. Nous nous pencherons, enfin, sur le concept de « religion séculière ». Voegelin, comme beaucoup d'autres, a interprété en 1938 les régimes totalitaires comme des « religions politiques ». Son livre fera l'objet d'une analyse détaillée. Deux catégories d'auteurs ayant recouru à ce concept seront distinguées. D'une part, certains auteurs théoconservateurs ont cherché, par ce concept, à dénoncer le processus de sécularisation. C'est ainsi qu'il faut comprendre la démarche de Voegelin. D'autre part, certains auteurs ont mobilisé ce concept afin de condamner davantage le caractère religieux que la sécularisation elle-même. C'est le cas de Bertrand Russell, de Louis Rougier ou de Raymond Aron. Il s'agit alors d'une critique libérale et positiviste des totalitarismes. Arendt, Kelsen et Blumenberg ont quant à eux radicalement rejeté le concept de « religion séculière ». Nous analyserons d'abord le débat entre Arendt et Voegelin qui a eu lieu au début des années 1950. Puis, nous distinguerons l'usage descriptif et l'usage explicatif du concept de sécularisation en nous aidant du livre de Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (1966). Enfin, nous étudierons la critique formulée par Kelsen dans *Secular Religion* (1964) en nous focalisant sur la façon dont il interprète la théorie politique de son ancien étudiant (chapitre 2).

Chapitre 1. Le concept de « totalitarisme »

1503. Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la querelle, ou plutôt au flottement conceptuel, sur la manière de qualifier théoriquement les régimes soviétique, fasciste et national-socialiste dans les années 1930. Voegelin exprime son embarras dans *L'Etat autoritaire* (1936), et même le théorise, en décrivant l'Etat « total » et l'Etat « autoritaire » comme des « symboles politiques » plutôt que comme de véritables « concepts scientifiques ». Kelsen privilégie quant à lui le concept de « dictature de parti », dans un article paru en 1935 où il comparait les régimes soviétique, fasciste et national-socialiste. Cela montre que Kelsen et Voegelin ne se sont pas contentés du concept de « totalitarisme » ou d'« Etat totalitaire », qui faisait partie de l'auto-interprétation du national-socialisme et du fascisme italien, pour qualifier scientifiquement ces régimes. C'est souvent à Hannah Arendt que l'on attribue le mérite d'avoir pour la première fois conceptualiser le « totalitarisme » du XXe siècle, terme qui ne s'applique à ses yeux qu'à la Russie de Staline et à l'Allemagne d'Hitler, et non à l'Italie fasciste. Nous présenterons les apports de son livre sur *Les origines du totalitarisme* (1951) et les controverses dont il a fait l'objet lors de sa parution (I).

1504. Dans un second temps, nous montrerons que le livre que Arendt a consacré aux « origines du totalitarisme », en réalité, ne s'intéresse guère à ses origines. Le titre est trompeur. Comme Arendt défend le caractère « inédit » des régimes totalitaires, elle n'analyse pas, par exemple, les origines intellectuelles de la vision du monde national-socialiste. Un tel travail a toutefois été effectué par un auteur, aujourd'hui peu connu, Aurel Kolnai, qui dans *The War Against the West* (1938) a analysé les discours des nazis en vue de dépeindre leur conception du monde. Kolnai interprète également les deux livres sur la race que Voegelin a publiés en 1933 comme relevant de la *Weltanschauung* nazie. Nous montrerons la très grande proximité des origines intellectuelles du national-socialisme relevées par Kolnai avec les présupposés philosophiques de Voegelin que nous avons précédemment dégagés. C'est donc à une présentation d'ensemble de cet ouvrage, avec une attention particulière accordée à son évaluation très critique de Voegelin, que nous nous consacrerons (II).

I. Diversité des approches conceptuelles : Voegelin, Kelsen et Arendt

1505. Kelsen et Voegelin ont tous les deux la même expérience du régime hitlérien. Kelsen s'est d'abord réfugié à Genève en 1933 puis a rejoint les Etats-Unis en 1940. Voegelin a fui quant à lui l'Autriche pour les Etats-Unis deux ans plus tôt, en 1938, après avoir ouvertement soutenu le régime autoritaire de Dollfuss-Schuschnigg qui venait de s'écrouler avec l'Anschluss. La question de savoir comment ils ont appréhendé ce régime lourd de menaces se pose légitimement. En ont-ils perçu le caractère singulier, absolument inédit (comme le comprendra plus tard Arendt) ? Cela est peu probable, car dans les années 1930, avant le déclenchement de la guerre, personne ne pouvait prévoir ce qui pour nous constitue la marque distinctive du régime nazi : la politique de « destruction des juifs d'Europe »[3951] et la « solution finale ».

1506. Par ailleurs, si Kelsen et Voegelin se sont tous les deux opposés au régime qu'ils ont fui, ils ne l'ont pas abordé de la même façon comme objet d'étude. Seul Voegelin, en raison de la grande diversité de ses intérêts (philosophie, droit, science politique, théologie, histoires des idées, biologie, etc.), a publié des ouvrages en rapport direct avec la situation de l'Allemagne. C'est le cas dans *Race et Etat* (1933), *L'histoire de l'idée de race de Ray à Carus* (1933), *L'Etat autoritaire* (1936) contenant une première partie distinguant les symboles politiques « total » et « autoritaire » et *Les religions politiques* (1938). Ces quatre livres, en prise directe sur la réalité de son époque, témoignent d'une réflexion sur les deux caractéristiques qu'il juge les plus prégnantes de l'Etat national-socialiste : la pensée raciale et le caractère religieux de ce régime. Ils seront cependant peu diffusés car très vite retirés de la vente ou détruits. Plus tard, aux Etats-Unis, dans *La nouvelle science du politique* (1952), Voegelin reprend d'une certaine façon la thèse des *Religions politiques* en l'élargissant car ce n'est plus uniquement les régimes ou les idéologies totalitaires qu'il cherche à comprendre, mais plus globalement la crise de la « modernité » occidentale.

1507. À la différence de son ancien élève, Kelsen n'a pas cherché à appréhender de manière systématique et extensive le phénomène totalitaire. Il est resté avant tout un théoricien du droit, un technicien même, essentiellement connu pour sa *Théorie pure du droit* (1934). Lorsqu'il a parlé de ces régimes, c'était souvent indirectement, de façon réactive pourrait-on dire, en critiquant par exemple les ouvrages de Voegelin, et plus particulièrement *La nouvelle science du politique*[3952]. Même si on a eu tendance à négliger sa théorie de l'Etat et de la politique, pourtant bien présente dès le début de sa

[3951] Raul Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe* (1961), Volumes I, II, III, Folio, Paris, 2006, 2248p.

[3952] C'est notamment le cas de *Foundations of Democracy* (1955), et de deux autres textes non publiés de son vivant, *A New Science of Politics, Hans Kelsen's Reply to Erik Voegelin's* « New Science of Politics » (1954) et *Secular Religion : A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions »* (1964) qui prennent pour cible l'explication du totalitarisme par le biais du processus de sécularisation.

carrière universitaire[3953], on ne comptabilise que très peu de publications ayant trait directement à ces régimes dont il était pourtant contemporain. Outre le fait d'avoir souvent qualifié la *République* de Platon de « dictature totalitaire » et de faire ainsi du philosophe antique l'ancêtre des totalitarismes du XXe siècle[3954], dans *La théorie politique du bolchevisme* (1948), Kelsen a, comme nous l'avons précédemment montré, décrit le régime soviétique comme alliant un « anarchisme » en théorie et un « totalitarisme » en pratique (voir *supra*)[3955]. Le texte qui retiendra ici notre attention date du milieu des années 1930. Lorsqu'il était professeur à Genève, Kelsen a publié un article en français intitulé « La dictature de parti » (1935)[3956] dans lequel étaient comparés le régime national-socialiste allemand, le régime fasciste italien et le régime communiste soviétique. Dans ce texte, relativement peu connu, Kelsen procédait, sous un angle comparatiste, non seulement à l'analyse des rapports entre l'Etat et le parti, mais aussi à l'analyse « des institutions, des idéologies, des fondements économiques, des élites, des leaders et de la répression »[3957]. Remarquons tout d'abord que Kelsen n'emploie que très rarement le terme d'Etat « totalitaire ». Il recourt plus volontiers au concept de « dictature de parti », et plus généralement, dans ses écrits antérieurs et postérieurs, à celui d'« autocratie ».

1508. Les notions de « totalitaire » et de « totalitarisme » étaient pourtant déjà disponibles pour penser ces régimes dans les années 1930. Comme le note Enzo Traverso, l'adjectif « totalitaire » (*totalitario*) a vu le jour dès 1923, dans les écrits des antifascistes italiens (Giovanni Amendola, Lelio Basso ou encore Luigi Sturzo), avant d'être repris par Benito Mussolini en personne, en juin 1925, lequel revendiquait explicitement le caractère totalitaire du régime fasciste[3958]. En 1932 encore, Mussolini écrivait avec Giovanni Gentile dans « La doctrine du fascisme » que « pour le fasciste tout est dans l'Etat et que rien […] n'existe en dehors de l'Etat. Dans ce sens le fascisme est totalitaire et l'Etat fasciste […] donne puissance à la vie toute entière du peuple »[3959]. Comme en Italie, les termes « total », « totalité » et « totalitarisme » ont également été employés en Allemagne par ceux qui s'opposaient au régime national-socialiste, comme c'est le cas du théologien Paul Tillich dans « The Totalitarian State and the Claims of the Church »

3953 On peut penser à son étude sur *Le problème de la souveraineté* (1920), *Socialisme et Etat* (1920), à sa *Théorie générale de l'Etat* (1925), ou encore à ses nombreux textes sur la démocratie, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1e éd. 1920, 2nd éd. 1929), *Défense de la démocratie* (1932), ou plus tard *Fondations de la démocratie* (1955), etc.

3954 « Ainsi l'idéal communautaire de Platon est davantage une Eglise qu'un Etat, ou un Etat qui est à la fois une Eglise et une dictature totalitaire qui étend son pouvoir au domaine de l'esprit », in Hans Kelsen, *Die Illusion der Gerechtigkeit : eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons*, Manz, Vienne, 1985, p. 197. Kelsen propose cette analyse de Platon dans de nombreux autres textes, voir notamment le chapitre 2 « Les présupposes philosophiques de Voegelin ».

3955 Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948*), op. cit.*, 60p.

3956 Hans Kelsen, « La dictature de parti », in *Annuaire de l'Institut international de droit public*, Sirey, Paris, 1935, p. 23-40.

3957 Bernard Bruneteau, « Interpréter le totalitarisme dans les années 1930 », *in Naissances du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 231. Notons que Bernard Bruneteau fait référence à une version en langue anglaise de cet article publié par une revue (*Politica*) de la London School of Economics en 1936, et ne semble pas connaître l'existence de la version antérieure en langue française à laquelle nous nous référons.

3958 Enzo Traverso (ed.), *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Seuil, Paris, 2000, p. 19.

3959 Giovanni Gentile, Benito Mussolini, « La doctrine du fascisme » (1932), in Enzo Traverso (ed.), *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, *op. cit.*, p. 126.

(1934)[3960], ou encore de Herbert Marcuse dans « La lutte contre le libéralisme dans la vision totalitaire de l'Etat » (1934)[3961]. Mais le terme « total » a aussi très vite été intégré par l'idéologie national-socialiste. Ce terme, dont le sens n'était guère fixé, faisait en fait partie de l'auto-compréhension ou de l'auto-interprétation du régime fasciste en Italie et du régime national-socialiste en Allemagne. D'où l'ambiguïté qui entoure leur utilisation et la volonté probable de Kelsen et de Voegelin d'élaborer des « concepts » différents et indépendants de leur usage politique en vue de décrire la réalité de ces régimes.

1509. Dans l'*Etat autoritaire*, publié en 1936, Voegelin est embarrassé pour nommer ces nouveaux régimes politiques, et plus encore pour qualifier le régime national-socialiste. À ses yeux, le concept d'« Etat total » élaboré par Schmitt est trop enraciné dans la controverse politique – il s'agissait aussi d'un « slogan de combat »[3962] – pour que l'on puisse s'en satisfaire en tant que concept scientifique. C'est la raison pour laquelle il consacre dans ce livre une première partie aux « éléments de signification contenus dans les symboles « total » et « autoritaire » »[3963] (A). Kelsen s'est également méfié du terme « totalitarisme » et lui a préféré, bien souvent, une appellation plus neutre et générique, moins chargée idéologiquement : celle d'« autocratie » qui désignait tous les régimes non-démocratiques, de la dictature à la monarchie héréditaire en passant par la tyrannie. De la sorte, Kelsen oppose la démocratie qui repose sur le principe d'autonomie des citoyens, signifiant la participation des sujets à la création des lois, à l'autocratie reposant sur le principe d'hétéronomie et qui, *a contrario*, exclut les sujets de la création normative. C'est ainsi que dans la *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), on retrouve cette même distinction entre démocratie et autocratie[3964], et c'est seulement de façon incidente qu'il évoque, un peu plus loin dans l'ouvrage, l'Etat « totalitaire », en prenant la précaution de mettre entre guillemets le terme « totalitaire »[3965]. Par rapport à Voegelin, Kelsen a donc une perception plus distante et anhistorique de ces régimes « totalitaires » ; il en retient comme critère distinctif l'existence d'un parti unique, par opposition au pluralisme des partis dans les régimes démocratiques – ce qui sera aussi le cas de Aron, plus tard, dans ses leçons à la Sorbonne[3966]. Durant la même période, le philosophe Eric Weil préfère éviter lui aussi les termes trop chargés de connotations ou d'idéologies comme ceux de « totalitarisme » et de « démocratie », et distingue les gouvernements « autocratiques » des gouvernements « constitutionnels ». S'il rejette

---

3960 Paul Tillich, « The Totalitarian State and the Claims of the Church », in *Social Research*, The Johns Hopkins University Press, vol. 1, n°4, 1934, p. 405-433.

3961 Herbert Marcuse, « Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitäre Staatsauffassung », *in Studies in Philosophy and Social Science*, Volume 3, n°2, 1934 p. 161-195.

3962 Eric Voegelin, *The Authoritarian state.* (1936), *op. cit.,* p. 63.

3963 *Ibid,* p. 57.

3964 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.,* p. 333.

3965 Il le définit comme un Etat, « où toutes les libertés individuelles sont abolies, [et qui] est impossible en l'absence d'une idéologie propagée de façon systématique par le gouvernement », *Ibid,* p. 351.

3966 Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme* (1957-1958), *op. cit.*, première partie, chapitre IV « partis multiples et parti monopolistique », p. 73, et définit la démocratie p. 76 : « régimes dans lesquels existe une organisation constitutionnelle de la concurrence pacifique pour l'exercice du pouvoir », et le totalitarisme p. 80 : « se caractérise par le monopole, accordé à un parti, de l'activité politique légitime ».

le terme de démocratie et lui préfère celui de régime « constitutionnel », on peut toutefois objecter qu'un régime autocratique, comme par exemple celui de l'URSS, était néanmoins doté d'une Constitution[3967]. Kelsen a quant à lui préféré dans les années 1930 recourir au concept de « dictature de parti » en vue de caractériser la nouvelle forme d'autocratie que représentaient à ses yeux les régimes bolchevique, fasciste et national-socialiste (B). Après la seconde guerre mondiale, nous verrons que le concept de « totalitarisme » s'est largement imposé, sous l'impulsion notamment du livre de Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme* (1951). Même si l'originalité de son travail a très probablement été surévaluée, comme l'explique notamment François Furet, c'est elle qui a sans conteste le plus contribué à la diffusion du concept de « totalitarisme » à partir des années 1950 et à son application commune aux régimes national-socialiste et bolchevique (C).

A. Les symboles du politique de l'Etat « total » et de l'Etat « autoritaire » selon Voegelin

1510. À l'occasion d'une « étude du problème de l'Etat autrichien », Voegelin, dans *L'Etat autoritaire* (1936), aborde la question, encore neuve, du sens à donner aux termes « total », « totalitaire » et « autoritaire ». Selon lui, ces termes font partie du langage politique par lequel une société s'interprète elle-même ainsi que ses propres changements, et constituent des instruments servant à la lutte pour le pouvoir. C'est ce qu'il appelle des « symboles politiques », lesquels font partie intégrante de la réalité politique elle-même en tant que moyens de propagande ou outils de ralliement à une cause. Ils servent donc à l'action et n'ont pas de valeur pour la connaissance même de la société : ce ne sont pas des concepts théoriques ou scientifiques. Ces symboles ont une force, un pouvoir d'évocation, mais demeurent ambigus et vagues, de sorte qu'ils sont dépourvus d'un contenu bien déterminé. Ces expressions ne sont pas définissables : « nous ne pouvons pas « définir » un Etat total, ou un Etat autoritaire »[3968]. Voegelin oppose ainsi le symbole au concept, comme l'explique Thierry Gontier : « le symbole renvoie à la réalité de l'expérience elle-même, alors que le concept renvoie à la réalité d'un objet existant hors de l'expérience, dans le temps et dans l'espace »[3969]. Bien que l'on ne puisse pas prendre le langage du combat politique – mots d'ordre et slogans – pour un outil d'analyse de la réalité, cela ne signifie pas pour Voegelin qu'il faut se résigner à l'ignorance de la réalité. Voegelin cherche donc à tracer les contours de ces notions, en faisant notamment référence à l'expression d'Etat « total » créée par Schmitt qu'il interprète comme un Etat absorbant la société, finissant par la détruire tout en prétendant à son

[3967] Eric Weil, *Philosophie politique* (1956), Vrin, Paris, 1966, p. 157, sur la distinction entre gouvernements autocratiques et gouvernements constitutionnels, et note 1 p. 172, où il exprime ses réticences sur l'emploi du terme *démocratie* : « Le terme de *démocratie* est d'un emploi tellement difficile qu'il vaudrait presque mieux renoncer à son emploi. Pris dans son sens étymologique, il ne recouvre aucune réalité : le *peuple*, opposé aux institutions sociales et politiques qui lui donnent une structure, et la possibilité de réfléchir et d'agir, n'existe pas en tant qu'unité et, à plus forte raison, ne décide de rien. Les décisions, la réflexion, l'action sont l'affaire des institutions ».

[3968] Eric Voegelin, *The Authoritarian state* (1936), *op. cit.,* p. 58.

[3969] Thierry Gontier, *Voegelin, symboles du politique*, *op. cit.,* p. 53.

« auto-organisation »[3970]. Un Etat « total » est pour Schmitt un Etat où il n'existe plus de sphère privée, où « tout est politique », ce qui suppose notamment son intervention dans la sphère économique. En outre, cet Etat « total » ne peut s'établir que par un Etat-parti, soit un parti unique[3971]. Mais Voegelin note que le succès politique de l'expression Etat « total » « limite son utilité dans la sphère de la science »[3972]. Plus loin, il évoque d'autres expressions qu'il considère aussi comme des symboles politiques : « société industrielle », « mouvement social », « prolétariat », « domination »[3973], etc. Si bien qu'on peut se demander quels sont les termes du vocabulaire politique qui échappent à cette catégorie et quels sont ceux qui ont le statut de « concepts scientifiques ».

1511. Voegelin mentionne aussi un texte de Ernst Rudolf Huber (un disciple de Schmitt), intitulé « Die Totalität des völkischen Staates », publié en 1934. Moins connu que Schmitt, il fut lui aussi un doctrinaire national-socialiste influent. Voegelin se réfère également à Mussolini et à l'Etat fasciste, ce qui n'a rien de surprenant puisque c'est dans l'Italie fasciste que le terme Etat « total » ou « totalitaire » est apparu dans les années 1920. Dans les deux cas, l'Etat « total » renvoie pour Voegelin à une entité supra-personnelle, à un esprit du peuple, « *mind and will of the people* », qui trouve ses origines dans le romantisme et l'idéalisme allemand, c'est-à-dire dans une « volonté objective », une force spirituelle qui imprègne la volonté et l'intelligence[3974]. « Pour le fasciste, toute chose est à l'intérieur de l'Etat, rien ne peut avoir de valeur qui existe hors de lui », « en ce sens, l'Etat fasciste est totalitaire »[3975]. Voegelin affirme que l'emploi du terme « total », et les spéculations sur la relation entre l'individu et la communauté en général, peuvent s'appliquer à n'importe quelle communauté concrète, et ne permettent pas de distinguer l'Etat « total » d'autres formes d'Etat, d'où sans doute son caractère insuffisant en tant que concept théorique[3976]. Il souligne le fait que l'Etat « total » s'appuie sur la notion de peuple (*Volk*) comme entité politique, au sens où il prétend être son incarnation, son existence effective. En Italie comme en Allemagne, on note la référence à un « *spirito del popolo* » ou au « *Volksgeist* », soit à « l'esprit du peuple » comme origine par laquelle la domination de l'Etat « total » est légitimée, puisque le « génie d'un peuple devient concret, effectif dans la conscience et la volonté d'un petit nombre, l'élite, et même d'un seul individu, le chef »[3977]. Toutefois, Voegelin rappelle immédiatement que les symboles « total », « Etat total », « peuple » ne peuvent pas être adoptés dans un langage scientifique avec leur force symbolique, qu'il faudrait les

[3970] Eric Voegelin, *The Authoritarian state* (1936), *op. cit.*, p. 60.
[3971] *Ibid,* p. 61.
[3972] *Ibid,* p. 63.
[3973] *Ibid*, p. 69.
[3974] *Ibid,* p. 73.
[3975] *Ibid,* p. 74.
[3976] *Idem.*
[3977] *Ibid,* p. 77.

traduire. Or, « il n'y a pas de moyen pour cela car la science et le politique ne sont tout simplement pas identiques »[3978].

1512. La difficulté est que Voegelin ne nous fournit pas les concepts qui pourraient remplacer ceux qu'il estime inappropriés à une étude scientifique de ces régimes. Il ne nous donne pas ici les moyens de « dépasser » les « symboles populistes »[3979] par des concepts permettant d'appréhender scientifiquement ces régimes. Il se contente d'affirmer, suivant Huber, que l'Etat « total » est « l'unité du peuple (*Volk*) et de l'Etat »[3980]. Un peu plus loin, il se livre à des comparaisons entre l'idée de peuple telle qu'elle existe en France et en Allemagne. Voegelin se réfère par exemple à Maurice Hauriou et estime que sa théorie de la Nation, fondée sur une race homogène, sur le sang et le sol, est apparentée aux théories allemandes[3981]. Il s'intéresse ensuite à l'idée de peuple chez Rousseau, dans *le Contrat social* (1762) et dans le *Projet de constitution pour la Corse* (1763) et montre que celui-ci ne partage pas les principes universalistes des Lumières, qu'il attache au contraire la plus grande importance aux particularités, c'est-à-dire à l'esprit des institutions, aux mœurs, aux coutumes, aux traditions et au caractère national des différents peuples[3982]. Son interprétation de Rousseau semble pertinente, c'est en effet plus l'éducation qui forge l'unité d'une nation que la volonté générale abstraite dont il parle dans le *Contrat social*. Les références qui suivent à Santayana et Blanqui lui permettent d'aborder la question des rapports entre l'élite et les masses, mais c'est principalement au livre de Renan, la *Réforme intellectuelle et morale* (1871), qu'il se consacre. Il en retient surtout une théorie institutionnaliste de l'autorité[3983] : l'autorité procéderait d'un consentement coutumier du peuple, c'est-à-dire des membres de l'Etat, de sorte que l'autorité du pouvoir, son caractère représentatif, « précède de façon existentielle toutes les régulations par le droit positif de ce pouvoir »[3984]. Ici, Voegelin formule déjà ce qu'il développera plus tard dans *La nouvelle science du politique,* la distinction entre représentation élémentaire (par des procédures) et représentation existentielle (ou substantielle). Il a déjà tendance à minimiser l'importance du droit et des procédures légales, au profit d'une représentation plus immédiate, celle par exemple qui fait qu'un chef représente le peuple en vertu d'une légitimité plus profonde que la simple légalité[3985]. C'est dans le même sens qu'il interprète aussi Hauriou dont il cite quelques formules : « il faut surtout se garder de croire qu'il n'y a de pouvoir justifié que celui qui existe en vertu d'une loi », « le pouvoir de droit naît du consentement coutumier à l'institution au nom de laquelle il commande, et c'est lui qui établit des lois » ou encore « le pouvoir de droit appuyé sur une institution coutumière, est

3978 *Ibid,* p. 79.
3979 *Ibid,* p. 81.
3980 *Idem.*
3981 *Ibid,* p. 84.
3982 *Ibid,* p. 86.
3983 *Ibid,* p. 98.
3984 *Ibid,* p. 99.
3985 *Ibid,* p. 100.

antérieur à toute règle de droit »[3986]. Il ajoute que « le *consentement coutumier* est essentiel pour l'établissement de l'autorité, et qu'un plébiscite formel n'est en aucun cas nécessaire »[3987]. Revenant à l'Etat « total », Voegelin voit dans « l'activation spirituelle » permanente des masses l'élément nouveau, qui en fait la spécificité – activation ou « *mobilisation totale* » selon l'expression d'Ernst Jünger – rendue possible par une propagande diffusant une idéologie unique utilisant tous les moyens techniques existants (presse écrite, radio, discours publiés, meetings, etc.)

1513. Le résumé qui conclut cette partie du livre revient sur l'idée que « vouloir définir le concept d'un Etat total ou autoritaire n'est pas la bonne approche »[3988]. Ces expressions n'ont de sens que dans le contexte d'une situation spécifique de conflit et de lutte pour le pouvoir : ce sont des symboles politiques. Voegelin ajoute que ces symboles sont apparus dans des pays, comme l'Italie et l'Allemagne, ayant construit tardivement leur unité nationale, à la différence des Etats libéraux plus anciens, comme l'Angleterre et la France[3989], qui ont depuis le XVIème siècle avec la monarchie absolue, acquis ces éléments de totalité. Il semble que pour lui les régimes totalitaires s'expliquent principalement par des causes singulières, le retard de l'Etat-nation unifié en Italie, en Allemagne et en Autriche. En conclusion, cette partie du livre pose des problèmes neufs, mais peut laisser aux lecteurs un sentiment de déception, car elle ne semble pas tenir ce que son titre annonçait[3990]. Voegelin dit bien que les symboles « total » et « autoritaire » sont inadéquats pour une étude scientifique de ces régimes ; mais il n'en propose pas d'autres. L'accumulation de références historiques disparates (Averroès, Martial, Rousseau, Renan, Hauriou, Blanqui, etc.) ne facilite pas non plus la compréhension de son propos. On aurait pu attendre aussi une analyse clarifiant la distinction entre « régime totalitaire » et « régime autoritaire », qui aurait par exemple montré le caractère révolutionnaire des régimes totalitaires (fascisme, nazisme et bolchevisme) par opposition aux régimes autoritaires plus conservateurs. Mais cela n'est pas présent explicitement. Vers la fin de la partie, Voegelin note cependant qu'une spécificité de l'Etat « total » réside dans la « spiritualisation de l'idée du peuple qui rend possible la doctrine de l'incarnation du génie du peuple dans un chef »[3991], ce qui s'était déjà produit en Allemagne. Mais curieusement, dans ce texte, Voegelin nomme bien Mussolini comme chef de l'Italie fasciste, il cite d'ailleurs certains de ses discours, mais jamais Hitler qui est pourtant au pouvoir depuis trois ans. Toute son argumentation vise en fait à justifier l'instauration d'un régime autoritaire en Autriche à la place de la démocratie parlementaire de la première République. Cependant, la façon dont Voegelin présente l'Etat « total »

3986 *Ibid,* p. 100-101.

3987 *Ibid,* p. 101.

3988 *Ibid,* p. 105.

3989 *Ibid,* p. 106.

3990 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p. 84-85. Il est intéressant de souligner que dans cet ouvrage, Voegelin semble vouloir se justifier vis-à-vis de cette partie qui peut être jugée décevante : « J'aimerais à nouveau souligner le fait qu'à l'époque personne ne s'occupait de tels problèmes et qu'aucun appareil intellectuel n'avait été élaboré pour traiter ces termes d'actualité ».

3991 Eric Voegelin*, The Authoritarian state* (1936), *op. cit.,* p. 106.

dans ce livre semble en montrer le caractère compréhensible, sinon excusable, étant donné qu'il en explique l'existence en raison de l'histoire particulière de chaque pays concerné. En outre, comme ses livres ultérieurs l'ont montré, Voegelin n'exprime pas beaucoup de sympathie pour les démocraties et leurs procédures.

1514. Comme nous le verrons dans le dernier chapitre, Voegelin choisira deux ans plus tard le concept de « religion politique » pour qualifier d'un point de vue théorique le régime national-socialiste et le régime bolchevique. Mais déjà dans *L'Etat autoritaire*, on trouvait l'ébauche de cette conceptualisation. Bien que de manière confuse, Voegelin expliquait que cet « Etat total » résultait d'un processus d'immanentisation dont les traces pouvaient être remontées à la philosophie d'Averroès[3992]. Dans *La nouvelle science du politique*, il a préféré parler de « gnosticisme » ou encore de « mouvements intramondains » en vue de bien marquer leur antagonisme avec les « vraies » religions supramondaines, en particulier le christianisme. Dès lors, même si ses concepts appliqués aux régimes totalitaires ont changé entre 1938 et 1952, le sens de sa conceptualisation est bien toujours resté le même : les totalitarismes du XXe siècle sont de « fausses » religions, le symptôme de la maladie spirituelle du monde moderne et l'aboutissement du processus de sécularisation.

B. Le concept de « dictature de parti » selon Kelsen

1515. En 1934, Kelsen présente un rapport à l'Institut international de droit public intitulé « La dictature de parti » qui fut publié l'année suivante[3993]. Dès le début, il rappelle ce qu'il avait déjà maintes fois soutenu, que la démocratie, et plus spécifiquement encore la démocratie parlementaire, est par essence un Etat fondé sur plusieurs partis. On retrouve, brossés dans ce rapport, les traits caractéristiques de sa théorie de la démocratie au cœur de laquelle les partis politiques, représentant différents groupes d'intérêts, occupent une place privilégiée en permettant à la volonté commune de se former librement. « C'est pourquoi justement la démocratie n'est possible qu'aussi longtemps que les intérêts des groupes opposés peuvent se concilier pour aboutir à un compromis »[3994]. Le pluralisme des partis, reflet de la société moderne pluraliste, est donc à ses yeux une condition non-négociable pour qualifier un régime de démocratie, « faute de quoi la démocratie risque de se muer en son contraire, en autocratie »[3995].

1516. Kelsen continue donc à mobiliser sa dichotomie des formes de gouvernement entre d'un côté la « démocratie » (et son principe d'autonomie) et de l'autre l'« autocratie » (et son principe d'hétéronomie), mais il cherche aussi, par ailleurs, à déterminer plus précisément les caractéristiques

[3992] *Ibid*, p. 72-75.
[3993] Hans Kelsen, « La dictature de parti » (1935), *art. cit.*, p. 23-40.
[3994] Hans Kelsen, « La dictature de parti » (1935), *art. cit.*, p. 23.
[3995] *Idem*.

de cette « forme nouvelle » d'autocratie apparue au XXe siècle. Si à l'époque du « capitalisme naissant », l'autocratie revêtait essentiellement la forme de la monarchie absolue, Kelsen fait remonter à la révolution socialiste qui a éclaté en Russie, l'origine de cette nouvelle forme d'Etat. C'est en effet elle qui est la première historiquement, précédent de quelques années le régime fasciste et de plus dix ans le régime national-socialiste. Kelsen mentionne ici « la dictature du prolétariat », prévue par la théorie marxiste de la lutte des classes, et explique que celle-ci s'est très logiquement transformée en une « dictature d'un parti représentant les intérêts du prolétariat et qui se dresse non seulement contre les partis bourgeois, mais aussi contre les autres partis prolétariens »[3996]. Cette dictature d'un parti est, selon lui, le trait spécifique du régime bolchevique. D'ailleurs, le mot « bolchevisme », avant de devenir un terme générique pour qualifier le régime soviétique, a d'abord été formé à partir du nom du parti qui exerçait la dictature, le parti bolchevique. Kelsen observe la même chose en Italie où le terme de « fascisme » a cessé de désigner uniquement le parti bourgeois des « fascistes », pour devenir lui aussi un terme générique : « il désigne désormais la dictature du parti bourgeois par opposition à la dictature du parti prolétarienne »[3997]. Kelsen ne le dit pas, sûrement parce que cela est évident, mais c'est aussi le cas du régime national-socialiste en Allemagne, appelé ainsi en raison du parti portant le même nom qui a pris le pouvoir.

1517. Kelsen fait ensuite un aveu qui, pour le défenseur de la démocratie parlementaire qu'il était, témoigne de sa grande honnêteté intellectuelle ainsi que d'une certaine lucidité politique. Il reconnaît que ces « dictatures de parti » se sont développées au « sein même de la démocratie »[3998], et pointe du doigt les défauts du système parlementaire qui ont favorisé leur émergence. En premier lieu, il estime que la forme démocratique est plus à même de réaliser la tâche législative que la tâche administrative de l'Etat. Or, au fur et à mesure que disparaît le principe de la libre concurrence, c'est-à-dire le « système du capitalisme privé », et que se développe à la place le « système de capitalisme d'Etat », l'Etat se transforme de plus en plus en un Etat administratif qui intervient dans tous les domaines de la vie économique, et cesse d'être un Etat législatif et judiciaire. L'appareil gouvernemental et administratif prend donc plus d'importance et risque de se saisir du pouvoir. En outre, quand il n'existe plus que deux partis politiques et qu'aucun d'eux n'arrive à obtenir une majorité suffisante, la force et la stabilité du gouvernement sont mises à mal. Ces dysfonctionnements de l'Etat à partis multiples ont pu contribuer à sa transformation en un Etat à parti unique. Un parti s'est emparé du pouvoir pour l'exercer seul et exclure tous les autres partis, faisant ainsi naître une forme dictatoriale de gouvernement reposant sur un parti unique. « Ces faits [écrit-il] ne sont peut-être pas la cause mais constituent à coup sûr l'une des conditions qui déterminent l'apparition d'une dictature de parti »[3999]. Le contexte historique – en l'occurrence

3996 *Ibid*, p. 23-24.
3997 *Ibid*, p. 24.
3998 *Idem*.
3999 *Ibid*, p. 24-25.

l'intervention croissante de l'Etat dans l'économie, la bipolarisation de la vie politique et la constitution de faibles majorités à l'assemblée – est donc pris en compte par Kelsen pour expliquer l'émergence de ces régimes. Tout comme Voegelin le faisait aussi, bien que d'une autre manière, il les présente comme une réaction au manque d'unité nationale en Allemagne et en Italie par rapport à la France.

1518. Son concept de « dictature de parti », Kelsen l'applique aussi bien à la Russie bolchéviste, à l'Italie fasciste, qu'à l'Allemagne national-socialiste. La comparaison des trois régimes n'est donc pas qu'un produit idéologique de la guerre froide visant à discréditer le régime soviétique en l'associant au fascisme et au national-socialisme. Certains auteurs, tel que Michael Scott Christofferson, soutiennent que la qualification « totalitaire » du régime communiste, notamment par les intellectuels français des années 1970, ne répondait qu'à une logique politique et n'est en aucun cas pertinente ou fondée d'un point de vue historique[4000]. Toutefois, « la plongée dans la littérature politico-intellectuelle des années 1930 » comme l'écrit Bernard Bruneteau et le montre cet article de Kelsen, permet de relativiser ce type d'arguments[4001]. Elle prouve notamment que l'application du concept de totalitarisme à l'Union soviétique n'est pas réductible à l'usage polémique qui en a été fait durant la guerre froide.

1519. Dans ces trois pays, Kelsen constate qu'une même fusion entre l'Etat et un parti s'est réalisée. « L'Etat et le parti fondent ensemble, c'est-à-dire que l'organisation du parti devient partie intégrante de l'organisation de l'Etat »[4002]. Il concède toutefois une légère différence et distingue deux types de fusion : la « fusion-subordination » qui s'est produite en Russie bolchéviste, et la « fusion-juxtaposition » de l'Italie fasciste et de l'Allemagne nazie. Dans la forme soviétique de fusion, l'ancienne organisation régulière de l'Etat se trouve intégralement *subordonnée* à l'organisation du parti, alors que dans la forme italo-allemande de fusion, l'organisation du parti ne fait que se *juxtaposer* à l'organisation de l'Etat[4003]. Etant donné la subordination de l'Etat au parti, le rôle du leader dans la forme soviétique de fusion est moindre que dans la forme italo-allemande de fusion. Cette dernière, ne faisant que juxtaposer le parti à l'Etat, nécessite en effet le « renfort du charisme pour articuler deux instances de forcé égale »[4004]. Dans la même veine, Hermann Kantorowicz distinguait lui aussi dans un article intitulé « Dictatorships » paru la même année, entre la forme *collective* du pouvoir autocratique propre à la Russie bolchéviste, et la forme *personnelle* du pouvoir autocratique telle qu'on la trouve sous le Troisième Reich[4005].

[4000] Michael Scott Christofferson, *French Intellectuals against the Left. The Antitotalitarian Moment of the 1970's*, Berghahn, New York-Oxford, 2004, 294p.
[4001] Bernard Bruneteau, « Interpréter le totalitarisme dans les années 1930 », *art. cit.*, p. 215.
[4002] Hans Kelsen, « La dictature de parti » (1935), *art. cit.*, p. 25.
[4003] *Ibid*, p. 25-26.
[4004] Bernard Bruneteau, « Interpréter le totalitarisme dans les années 1930 », *art. cit.*, p. 232.
[4005] Hermann Kantorowicz, « Dictatorships », *in Politica*, Volume 4, n°1, 1935, p. 470-488.

1520. Selon Kelsen, cette fusion se laisse percevoir dans la symbolique politique, dans la mesure où « l'emblème du parti devient un emblème de l'Etat »[4006] (la croix gammée en Allemagne, le faisceau en Italie et la faucille et le marteau en Russie). Kelsen note également que ces trois dictatures de parti dissimulent leur vraie nature : la Russie et l'Allemagne se cachent derrière une « façade républicaine », et l'Italie, derrière « une façade monarchique »[4007]. Mais il ne faut pas se laisser berner par ces façades, « la dictature de parti signifie toujours, au point de vue matériel, une rupture complète avec le système démocratique antérieur ou avec le système monarchique constitutionnel qui lui est apparenté », que le parti dictatorial ait conquis le pouvoir de façon légale ou révolutionnaire[4008]. Il y a rupture, même si c'est par la voie légale que le parti est arrivé au pouvoir, lorsqu'une fois en place, il supprime complètement les libertés politiques et personnelles, ne laisse plus aucune place aux citoyens pour participer à la création normative, et lorsque les membres du corps législatif sont directement nommés par le gouvernement ou que leur élection est manipulée à un point tel qu'elle équivaut, en pratique, à une désignation directe par le gouvernement.

1521. Du point de vue des idéologies, Kelsen relève tout de même quelques nuances entre ces trois dictatures de parti. Ainsi, le bolchevisme se revendique de l'idéologie démocratique et prétend même être la « vraie » démocratie. Quant au fascisme italien, son hostilité à l'égard du socialisme, et plus exactement sa crainte des « masses aspirant au socialisme », le conduit à s'opposer vivement à la démocratie. Pour les fascistes italiens, la démocratie met en effet « en péril la domination de la bourgeoise »[4009] en accordant aux masses un trop grand pouvoir politique, en particulier avec l'organisation d'élections au suffrage universel. Mise à part cette différence, avec d'un côté une dictature de parti socialiste et prolétarienne prétendant représenter seulement une partie du peuple (le prolétariat), et de l'autre une dictature nationaliste et bourgeoise prétendant au contraire représenter la nation entière, le résultat, constate Kelsen, est le même : la démocratie se trouve abandonnée à la fois par l'extrême gauche et par l'extrême droite[4010]. Il observe toutefois que l'idéologie nationaliste des fascistes et des nationaux-socialistes a un avantage tactique car elle « agit plus facilement sur l'esprit des masses que l'idéologie socialiste » qui exige quant à elle « un minimum d'effort » intellectuel[4011]. Par sa naissance, le fasciste ou le national-socialiste va très facilement avoir le sentiment de participer à la nation et à sa valeur absolue. En revanche, l'idéologie communiste est plus sophistiquée, ce qui la rend plus difficile d'accès que l'idéologie nationaliste. « Dans l'idéologie bolcheviste, [écrit Kelsen], ce n'est point la fierté nationale mais la conscience d'être le pionnier d'une forme sociale plus évoluée et plus juste qui est appelée à nourrir l'amour-

[4006] Hans Kelsen, « La dictature de parti » (1935), *art. cit.*, p. 25.
[4007] *Ibid*, p. 27.
[4008] *Ibid*, p. 28.
[4009] *Ibid*, p. 29.
[4010] *Idem*.
[4011] *Ibid*, p. 30.

propre de l'individu et à le rendre accessible par là à tous les sacrifices que la dictature exige de lui »[4012].

1522. Un trait idéologique commun à ces trois dictatures de parti concerne le sentiment de supériorité qui amène à croire en l'existence d'une élite ou d'un chef qui serait seul qualifié pour exercer le pouvoir. Kelsen ajoute que le « principe du Chef » correspond à « la croyance à la nature transcendante d'une personne douée d'une grâce surnaturelle et mystique, et appelée de naissance à exercer le pouvoir suprême : croyance qui, dans le fascisme allemand, se teinte même d'un certain messianisme, en sorte que la dictature de parti se présente ici comme l'avènement de temps nouveaux, d'un « troisième Reich » qui rappelle nettement le « Royaume futur » des prophètes »[4013]. Kelsen ose ici le parallèle entre le régime national-socialiste et la religion, ce qui peut surprendre lorsqu'on connaît ses réticences ultérieures à accepter le concept de « religion séculière ». Toutefois, comme nous le verrons par la suite, si Kelsen juge cette analogie éclairante, il a toujours refusé d'employer le concept de « religion politique » ou de « religion séculière », et de prétendre ainsi pouvoir expliquer exclusivement grâce à lui les régimes totalitaires et même, dans le cas de Voegelin, la modernité dans son ensemble. Faire de cette simple analogie un concept explicatif risque en effet de conduire à penser que toute émancipation du politique par rapport au religieux est vaine ou illusoire, ce que Kelsen rejette complètement. C'est même cette émancipation de la science et de la politique par rapport à la religion qui représente à ses yeux le critère distinctif de la modernité.

1523. Il n'en reste pas moins que, dans cet article, Kelsen recourt à cette analogie probablement plus qu'il ne se le permettra par la suite. Il s'en sert une nouvelle fois pour rendre compte de la politique extérieure antipacifiste et impérialiste menée par ces trois Etats. Les bolcheviques cherchent « à provoquer, par la révolution mondiale, le triomphe du socialisme », et les fascistes et les nationaux-socialistes visent quant à eux « à l'expansion et à la suprématie »[4014]. Or, de telles aspirations se justifient idéologiquement à nouveau au moyen du principe de l'élite, cette fois-ci appliquée aux relations politiques extérieures. « Ce principe [écrit-il] s'affirme un peu à la manière de la notion biblique d'un peuple élu. Il aboutit, dans son expression dernière, à la divinisation de la race basée sur la croyance, commune même aux peuples primitifs, en la vertu particulière du sang, croyance que le fascisme allemand a élevé en système dans une sorte de « mythe du sang » »[4015]. Bref, l'élitisme des dictatures de parti se traduit sur la scène internationale en un sentiment de supériorité et d'hostilité vis-à-vis des autres nations et de la Société des Nations[4016].

4012 *Idem*.
4013 *Ibid*, p. 31.
4014 *Ibid*, p. 32.
4015 *Idem*.
4016 *Ibid*, p. 32-33.

1524. Kelsen relève également ce qui peut sembler un paradoxe : les chefs dictatoriaux ressentent le besoin de se reposer sur le consentement des masses, alors même qu'ils les déclarent inaptes à participer à la conduite active des affaires de l'Etat. Certes, ce n'est pas vraiment le consentement du peuple qu'ils espèrent obtenir, comme cela serait le cas dans un régime démocratique, mais seulement une *apparence* de consentement. Pour y parvenir, les dictatures de parti recourent « soit à des moyens anciens tels que le plébiscite, soit à des moyens nouveaux tels que de grandes parades collectives ou des fêtes faisant intervenir les grandes masses »[4017]. Cette mascarade démocratique n'a pour Kelsen rien de surprenant. Il est tout à fait normal par exemple que le fascisme italien, en dépit de son opposition de principe à la démocratie, prétende lui aussi être, « tout comme son frère ennemi le bolchevisme, la « vraie » démocratie, la démocratie authentique »[4018]. En un sens, Kelsen ne dit pas autre chose que ce qu'a écrit bien plus tard Joseph Raz dans *The Morality of Freedom* (1986)[4019] : n'importe quelle autorité politique, qu'elle soit démocratique ou autocratique, ne peut pas se contenter de fonder la légitimité de son pouvoir uniquement sur la soumission aveugle du peuple. C'est pourquoi même les dictatures de parti ont recours à des moyens de légitimation pseudo-démocratiques. D'ailleurs, si la dictature de parti tend en premier lieu à combattre la liberté de la presse, c'est parce qu'« elle a conscience de l'extraordinaire importance de l'opinion publique pour la solidité de son pouvoir, et elle étouffe par conséquent sans ménagement toute opinion hostile ou même simplement défavorable »[4020]. Kelsen insiste ici sur le caractère particulièrement développé de la propagande dans ces trois dictatures de parti. L'art de manipuler les idées politiques des masses s'est considérablement enrichi, sous l'impulsion première du bolchevisme qui « a fait école », avant d'inspirer ensuite les fascistes italiens et allemands. « Le fascisme [estime Kelsen] n'a fait, sur ce point, que le copier [le bolchevisme] », ce dernier ayant en effet inauguré la mise au service de l'Etat de toutes les ressources idéologiques dont il disposait, que ce soit la presse, les manifestations publiques, la radio, le cinéma, le théâtre ou encore la science qui doit, elle aussi, servir « aveuglément les intérêts du pouvoir de l'Etat »[4021].

1525. Kelsen s'intéresse également au rapport qu'entretiennent ces trois dictatures de parti avec la religion. À la différence de la science, il estime que la religion est en mesure de conserver davantage de liberté sous une dictature de parti. C'est ce qu'il constate en Russie où le bolchevisme n'a pas interdit la religion. Il s'est simplement contenté de la limiter en la séparant de l'Etat et en réduisant son activité au domaine de la vie privée. Cela n'empêche pas le bolchevisme, par ailleurs, de développer une « propagande antireligieuse », principalement dirigée contre le christianisme, perçu comme « une idéologie au service de l'ordre social bourgeois »[4022]. Concernant le fascisme italien, Kelsen observe la même capacité de la religion chrétienne à coexister avec la dictature de

[4017] *Ibid*, p. 34.
[4018] *Idem*.
[4019] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, 434p.
[4020] Hans Kelsen, « La dictature de parti » (1935), *art. cit.*, p. 34.
[4021] *Ibid*, p. 34-35.
[4022] *Ibid*, p. 35.

parti. « Le fascisme aussi admet la liberté religieuse, tout en favorisant ouvertement la religion chrétienne qu'il s'efforce de mettre sciemment au service de sa cause »[4023]. Toutefois, cette compatibilité entre « dictature de parti » et « religion chrétienne » lui semble plus précaire dans le cas du national-socialisme allemand en raison du principe raciste qu'il fait intervenir dans son idéologie. Kelsen prévoit même, dans cet article de 1935, que l'entente cordiale entre les chrétiens et les nationaux-socialistes est vouée à disparaître. « Dans la mesure où [le national-socialisme] manifeste des tendances antisémites, il doit fatalement aboutir à un conflit avec le christianisme, issu du judaïsme. Du moment que les Juifs sont traités en race moralement inférieure, et que l'on considère en même temps toute œuvre spirituelle comme déterminée, en premier, par le sang, l'on ne saurait à la longue admettre une religion dont le Dieu était le Dieu de la Tribu des Hébreux, dont le fondateur était le fils d'une Juive, dont les premiers adeptes furent des Juifs exclusivement, et dont les écritures saintes furent toutes rédigées par des Juifs et pour des Juifs »[4024]. En d'autres termes, l'antisémitisme des nationaux-socialistes ne peut à ses yeux que s'étendre aussi au christianisme en raison de sa filiation historique avec le judaïsme. Le danger du fascisme antisémite lui apparaît alors éminemment plus important pour les chrétiens que ne le sera jamais le bolchevisme athée.

1526. Il est intéressant de signaler qu'au moment où Kelsen a présenté ce rapport, en 1934, son ancien doctorant venait de publier ses deux livres sur la race sous l'Allemagne nazie et cherchait activement un poste dans une université du Troisième Reich. Il défendait, avec d'autres sympathisants ou doctrinaires nationaux-socialistes tels que Othmar Spann, Alfred Baeumler et Ernst Krieck, une conception biologique *et* métaphysique de la race, tout en renouant avec l'idée thomiste de *Corpus mysticum Christi*. En un sens, cela montre que Voegelin espérait encore à cette période concilier son christianisme avec la pensée national-socialiste. Ce n'est que plus tard, lorsque la conception strictement biologique de la race s'est imposée, que Voegelin semble avoir pris conscience de cette incompatibilité. C'est ainsi qu'en 1938, dans les *Religions politiques*, c'est essentiellement sous l'angle de son antichristianisme que le régime national-socialiste est attaqué.

1527. Notons enfin que Kelsen n'emploie l'expression d'Etat « totalitaire » – en prenant toujours bien soin de mettre entre guillemets le terme totalitaire – qu'à deux reprises dans les dernières pages de son article. Dans la première occurrence, il parle de l'Etat « totalitaire » pour désigner « l'Etat réglant impérativement tous les rapports sociaux », et ne l'applique qu'à l'idéologie nationaliste présente en Allemagne et en Italie, et non à l'idéologie collectiviste qu'on trouve en Russie[4025]. Dans la seconde occurrence, Kelsen écrit que « l'idée de l'Etat « totalitaire », essentielle au fascisme et par laquelle il s'oppose consciemment au libéralisme, mène nécessairement à

[4023] *Idem*.
[4024] *Ibid*, p. 36.
[4025] *Ibid*, p. 37.

l'étatisme de l'économie »[4026]. En d'autres termes, mêmes les dictatures de parti bourgeoises en Italie et en Allemagne ont tendance à mettre en place un capitalisme d'Etat semblable à celui qu'on trouve en Russie. Kelsen semble donc utiliser l'expression d'Etat « totalitaire » uniquement dans l'usage courant qui en était fait à l'époque, c'est-à-dire uniquement pour caractériser les régimes fasciste et national-socialiste qui eux-mêmes se qualifiaient ainsi. Il apparaît par ailleurs que Kelsen utilise parfois le terme de « fascisme » pour désigner à la fois le régime italien et le régime allemand, mais jamais pour caractériser le régime soviétique. Il était en effet courant de considérer le nazisme comme une forme allemande du fascisme[4027]. Dans cet article, Kelsen ne fait donc pas de l'Etat « totalitaire » un nouveau concept scientifique qui s'appliquerait également au bolchevisme, comme le comprendra pas la suite Arendt.

1528. Plus modestement, il se contente des anciennes catégories, en l'occurrence celles d'« autocratie » et de « dictature », en faisant de la seconde une sous-catégorie de la première. Dès lors, le concept de « dictature » par lequel les soviétiques caractérisaient leur régime, se trouve également appliqué par Kelsen au régime fasciste et au régime national-socialiste. Il est vrai qu'à son époque, le *Diktaturbegriff* connaissait un regain de popularité dans la littérature scientifique allemande de l'immédiat après-guerre. Carl Schmitt, Oswald Spengler, Karl Kautsky ou encore Herman Heller s'en servaient pour décrire dans les années 1920 l'Italie fasciste, puis « la Pologne de Pilsudski, la Turquie kémaliste, le Portugal de Salazar, la monarchie yougoslave, sans parler du qualificatif de « dictature révolutionnaire » appliqué à leur propre régime par les bolchéviques »[4028]. « L'image d'une « Europe des dictateurs », [poursuit Bernard Bruneteau,] sembl[ait] ainsi s'imposer aux yeux des observateurs »[4029]. Il est tout à fait possible que le contexte historique de cette utilisation ait encouragé Kelsen à recourir lui aussi à ce concept.

1529. Mais le concept de « dictature de parti » est-il vraiment pertinent pour rendre compte du caractère spécifique voire inédit de ces régimes politiques du XXe siècle ? D'aucuns ont affirmé que le concept de « dictature » ne permettait pas de saisir la nouveauté de ces régimes. Ce reproche est toutefois difficilement applicable à Kelsen qui a écrit cet article bien avant le déclenchement de la seconde guerre mondiale. D'autant plus que, dans sa *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), il regroupe sous la catégorie d'« autocratie », quatre sous-catégories dont la « dictature du parti » au sein de laquelle il fait figurer comme « sous-sous-catégorie » l'Etat totalitaire. Il décrit ainsi : « dans les dictatures prolétariennes ou issues des classes moyennes, l'économie est largement réglée selon des procédés autoritaires. Le bolchevisme équivaut au communisme étatique, le fascisme et le nationalisme accusent une tendance vers le capitalisme d'Etat. *Dans ces trois Etats dictatoriaux, l'ordre*

4026 *Ibid*, p. 38-39.
4027 Voir par exemple : Hermann Heller, *Europa und der Fascismus* (1929), Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 2014, 137p.
4028 Bernard Bruneteau, « Interpréter le totalitarisme dans les années 1930 », *art. cit.*, p. 217.
4029 *Ibid*, p. 218.

juridique régit l'économie et les intérêts particuliers à un degré sans précédent dans les Etats modernes. Compte tenu de ce fait, les dictatures de parti sont également appelées Etats « totalitaires » »[4030]. Kelsen reconnaît donc en 1945 l'application du concept d'Etat « totalitaire » aux bolchévisme, fascisme et national-socialisme, en vue d'exprimer le niveau inédit d'asservissement du peuple qui y est atteint.

1530. Kelsen avait tout de même bien vu, dès le milieu des années 1930, qu'il s'agissait d'une « nouvelle » forme d'autocratie, et le terme de « dictature de parti » lui semblait pour cela convenir. Par rapport aux dictatures de la Rome Antique, qui étaient celles d'un homme (comme Jules César), les dictatures de la modernité sont celles d'un parti. Il n'en reste pas moins vrai qu'au lendemain de la seconde guerre mondiale, après avoir expérimenté la réalité de ces régimes, les concepts de « dictature » et de « tyrannie » sont apparus aux yeux de beaucoup comme insuffisants. Hans Maier estime par exemple que le concept de « dictature » a l'inconvénient de minimiser et d'enjoliver la réalité des régimes politiques du XXe siècle en ne saisissant pas leur excès de violence et d'irrationalité[4031]. Marcel Gauchet écrit quant à lui que « nous parlons de dictature, de tyrannie, de despotisme, éventuellement en ajoutant « moderne », pour marquer l'originalité des versions nouvelles par rapport aux versions anciennes, mais cette fausse précision ne fait qu'accuser l'insuffisance de ces notions. C'est d'autre chose qu'il s'agit, d'un type de pouvoir et d'organisation politique jamais vu »[4032]. Dans le même sens, Bernard Bruneteau considère que le concept de dictature pâtit de son ancienne origine romaine qui est trop « statique » pour convenir à la « dynamique illimitée » des mouvements fasciste et bolchevique, et que « c'est pour cela que nombre d'observateurs européens sentirent la nécessité d'ouvrir une nouvelle catégorie, frayant la voie à celle de « totalitarisme » qui donnait plus de sens et d'homogénéité à des formes singulières de domination »[4033].

C. Le concept de « totalitarisme » selon Arendt : apports et controverses

1531. On a souvent affirmé que le concept scientifique de « totalitarisme » avait mis du temps à s'imposer dans le vocabulaire des régimes politiques, comme semble d'ailleurs le montrer l'analyse qui précède. Il a fallu attendre les années 1950, et même 1960 ; pour que le terme entre dans l'emploi courant. De l'avis général, c'est à Hannah Arendt que revient le mérite d'avoir, dans *Les origines du totalitarisme* (1951), donné une analyse devenue classique de ce concept. On lui reconnaît en particulier d'avoir précisé le concept et ses caractéristiques en apportant une analyse approfondie de cette forme politique, d'avoir affirmé son caractère radicalement « nouveau », sans précédent et

[4030] Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 351. Nous soulignons en italique.
[4031] Hans Maier, « « Totalitarismus » und « Politische Religionen ». Konzept des Diktaturvergleichs », *in Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, Volume 43, n°5, 1995, p. 402.
[4032] Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie, tome III, A l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, Galimard, Paris, 2010, p. 516.
[4033] Bernard Bruneteau, « Interpréter le totalitarisme dans les années 1930 », *art. cit.*, p. 218.

irréductible aux régimes autocratiques répertoriés depuis l'Antiquité (tyrannie, despotisme, dictature), et enfin d'avoir appliqué le concept aussi bien au régime communiste stalinien, qu'au régime national-socialiste, équivalence qui a d'ailleurs paru problématique à certains, et exagérément polémique.

1532. En réalité, cela doit être sensiblement nuancé. François Furet, dans *Le passé d'une illusion* (1995) a retracé les grandes lignes de l'histoire du concept, ou du moins du mot « totalitarisme », en en dressant un « inventaire ». Il rappelle ainsi que le mot « totalitaire » apparaît dès les années 1920, dans les discours de Mussolini, qui exalte par exemple devant ses partisans « notre féroce volonté totalitaire »[4034]. Selon Furet, le totalitarisme représente l'idée d'un régime inédit, ne pouvant plus être contenu dans les bornes du vocabulaire traditionnel, et qui se trouve être présent assez tôt. Il le désigne comme étant « une société plus ou moins totalement asservie à un parti-Etat, régnant par l'idéologie et la terreur »[4035], d'un « Etat contrôlant toute la vie sociale »[4036].

1533. Comme nous l'avons vu, l'adjectif « totalitaire » acquiert très vite droit de cité en Italie tout comme en Allemagne. Mussolini, Goebbels, Jünger, Schmitt dès 1931 dans *Der Hüter der Verfassung* l'utilisent. Toutefois, Hitler évite de s'en servir pour caractériser le national-socialisme, peut-être comme le suppose Furet, afin de ne pas donner l'impression de copier l'exemple italien. On pourrait penser qu'à ce stade, le terme n'est encore qu'un « symbole politique » au sens de Voegelin. Toutefois, Furet montre qu'il va, dès les années 1930, faire l'objet d'un « usage savant ». Le terme apparaît notamment dans l'article « Etat » de l'*Encyclopedia of Social Sciences* de 1934 pour caractériser les Etats à parti unique, y compris l'URSS[4037]. « En réalité, l'adjectif « totalitaire » est déjà passé dans l'usage entre les deux guerres pour désigner un type de régime jusque-là inédit »[4038], et la comparaison entre régimes fasciste, national-socialiste et soviétique est courante, comme en témoigne l'article de Kelsen précédemment étudié. « Le concept de totalitarisme n'est donc pas une invention tardive des propagandistes de la guerre froide destinée à déshonorer l'Union soviétique en l'assimilant à l'Allemagne nazie, mise au ban de l'humanité par le procès Nuremberg »[4039]. D'autres que Kelsen ont pu faire cette comparaison sans recourir au mot « totalitaire », c'est par exemple le cas de Elie Halévy dans *L'ère des tyrannies* (1938)[4040]. Si l'ouvrage de Arendt a paru inaugurer, enfin, une analyse réelle des régimes totalitaires, c'est qu'on avait peut-être oublié la comparaison déjà faite dans les années 1930 entre bolchevisme et nazisme, qui aurait été rendue

---

[4034] François Furet, *Le passé d'une illusion – essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, chapitre 6 « Communisme et fascisme », Laffont/Calmann-Lévy, Paris, 1995, p. 190.

[4035] *Ibid,* p. 190.

[4036] *Ibid,* p. 191.

[4037] *Ibid,* p. 191-192.

[4038] *Ibid,* p. 193.

[4039] *Ibid,* p. 192.

[4040] Élie Halévy, *L'ère des tyrannies* (1938), Gallimard, Tel, Paris, 1990, 294p.

« taboue » depuis 1945 suite à la défaite de l'Allemagne nazie grâce aux Alliés et à l'URSS[4041]. Furet mentionne aussi un colloque tenu en 1940 par *l'American Philosophical Society* sur le thème de l'« Etat totalitaire » qui anticipait les idées qu'on attribue souvent à Arendt. Toutefois, celle-ci ne le mentionne nulle part[4042]. Tous ces éléments indiquent bien qu'il faut être prudent et se garder d'affirmer trop rapidement la priorité ou la nouveauté d'une analyse, comme on l'a fait pour Arendt. Cela n'enlève rien à la valeur, ni à la force de l'ouvrage monumental *Les origines du totalitarisme*, mais cela en relativise son caractère original[4043].

1534. Dès sa parution, *Les origines du totalitarisme* a valu la célébrité à son auteur, d'abord aux Etats-Unis, puis dans le reste du monde, et est rapidement devenu une référence incontournable sur le sujet. Tous les ouvrages qui suivront ne feront que préciser, compléter ou nuancer son schéma interprétatif, en faisant apparaître globalement les mêmes composantes que chez Arendt[4044]. On peut dire que vers la fin des années 1950, les caractéristiques principales du « totalitarisme » sont fixées et recueillent l'accord de la plupart des spécialistes. De plus, Arendt détermine clairement l'emploi de ce terme dans l'espace et dans le temps, en estimant qu'il ne peut s'appliquer qu'après 1930 pour le régime stalinien et à partir de 1939 pour le régime hitlérien. On peut remarquer que la plupart des spécialistes, dès les années 1950, reconnaissent le caractère sans précédent de ces régimes dans l'histoire, leur « terrifiante originalité » comme le dit Arendt. Le régime fasciste italien, pas plus que les gouvernements soviétiques antérieurs ou postérieurs à Staline ne peuvent être qualifiés de totalitarismes dans la mesure où ils ne remplissent pas les caractéristiques suivantes : une idéologie d'Etat obligatoire, prétendant à la vérité, diffusée par les moyens techniques de propagande et attribuant au pays une mission mondiale ; un parti unique de masse, placé sous la direction d'un chef s'identifiant à l'ensemble du peuple, et pratiquant une mobilisation permanente des masses ; l'usage de la terreur policière et de tous ses moyens dérivés (mensonge d'Etat, tortures, violences, intimidations) ; ainsi que la volonté d'éliminer certains groupes humains ciblés comme ennemis du peuple (les juifs pour Hitler, les koulaks pour Staline), c'est-à-dire d'éradiquer la diversité humaine et se traduisant par la volonté de changer la nature des hommes afin de fabriquer un « homme nouveau », débarrassé des « impuretés » naturelles ou historiques du passé.

1535. Strauss, qui a tendance, comme Voegelin, à accorder à la pensée politique classique de Platon et d'Aristote un privilège absolu, reconnait que le terme ancien de tyrannie est peu adapté aux régimes totalitaires du XXème siècle. Strauss concède par exemple que « la tyrannie

---

[4041] François Furet, *Le passé d'une illusion – essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, *op. cit.,* p. 497.

[4042] *Ibid,* note 2, p. 496.

[4043] Voir sur ce point : Sophie Schulze, *Hannah Arendt, les juristes et le concept de totalitarisme ou Retour sur les sources juridiques d'un concept philosophique*, Tome 1, Thèse soutenue à l'Université de Cergy-Pontoise le 22 décembre 2017, 438p.

[4044] C'est par exemple le cas du livre de Carl J. Friedrich et Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1956), *in* André Enegrén, article « totalitarisme », *in Dictionnaire de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 818.

d'aujourd'hui, contrairement à la tyrannie classique, dispose de la technologie et de l'idéologie » et présuppose l'existence de la science, plus exactement « d'une science qui a pour but la conquête et la maîtrise de la nature »[4045]. Ainsi, cette forme politique nouvelle existe en tant qu'appareil de puissance sur les masses, utilisant les ressources d'une science et d'une technique visant à contrôler la nature par des moyens de diffusion et de propagande puissants (presse, radio, rassemblements de masse, etc.) et est indissociable d'une « idéologie » visant à donner de la société une image unifiée et à attribuer à la communauté une mission historique à remplir. Cette dimension de maitrise totale de la société et de tous les êtres humains était absente des tyrannies antiques.

1536. Bien entendu des réserves ont été exprimées sur le concept de totalitarisme. La plus importante concerne son applicabilité équivalente au national-socialisme et au stalinisme, jugée impossible ou injuste. Il faut remarquer que c'est seulement dans le troisième volume des *Origines du totalitarisme* que Arendt met sur le même plan le nazisme et le stalinisme. Les deux premiers volumes (*L'antisémitisme* et *L'impérialisme*) ne concernent de fait que le régime national-socialiste, et les antécédents qui lui ont donné naissance en « cristallisant ». Aron, qui n'est pas suspect de sympathie pour le marxisme et les régimes communistes, a été le premier à présenter des réserves en affirmant qu'il y aurait une asymétrie entre les deux régimes, car seul le nazisme a conduit à l'abjection et à l'inhumain. Et surtout, Aron insiste sur la différence profonde entre l'idéologie communiste, qui était une doctrine de l'émancipation humaine universelle avant de devenir un instrument idéologique d'oppression, et l'idéologie national-socialiste, qui dès ses origines, était une doctrine d'asservissement de certaines races par d'autres. Hitler a annoncé la couleur dès *Mein Kampf* (1925), alors qu'il semble toujours possible de dénoncer la trahison par les dirigeants communistes des idées révolutionnaires de Marx. Il lui paraît donc difficile de les placer sur le même plan et il exprime des doutes sur une prétendue « essence du totalitarisme » qui serait commune aux deux[4046]. Toutefois, les similitudes dans l'exercice de la terreur sont frappantes et ne peuvent être occultées que difficilement en se référant à l'aspiration « élevée » du régime communiste opposée à l'inhumanité absolue de l'autre.

[4045] En dépit de cette concession, Strauss reste fidèle à la pensée antique en affirmant que « la base fondamentale de la tyrannie moderne nous est pratiquement inintelligible si nous n'avons pas recours à la science politique des classiques », *in* Leo Strauss, *De la tyrannie* (1948), *op. cit.*, p. 42.

[4046] Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme », *in Critique* (1954), repris *in Commentaire*, Numéro 28-29, 1985, p. 416-425.

II. Les origines intellectuelles du national-socialisme selon Aurel Kolnai

1537. En 1938, le philosophe hongrois d'origine juive, Aurel Kolnai (1900-1973)[4047], publiait à New York, en anglais, *The War Against the West* [La guerre contre l'Occident][4048], une véritable « somme »[4049] sur le national-socialisme. Cet ouvrage accumule les références à des écrits publiés en Allemagne depuis le début des années 1930, c'est-à-dire la littérature nazie des intellectuels et des soutiens du régime. La bibliographie en donne un aperçu éloquent. On y trouve Hitler lui-même, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg, Alfred Baeumler, Ernst Krieck, Othmar Spann, Friedrich Gogarten, Hans Blüher, Ernst Jünger, Ludwig Klages, Moeller van den Bruck, Martin Heidegger, Oswald Spengler, Werner Sombart, Carl Schmitt, Erich Voegelin également ; mais aussi les prédécesseurs de la vision du monde national-socialiste parmi lesquels Nietzsche, Stefan George et ses disciples, Houston Stewart Chamberlain auxquels il consacre des développements substantiels. Cette généalogie intellectuelle inclut aussi des romantiques allemands, multipliant les références à Novalis, Herder, Hegel, Fichte, Schelling, etc. Ce livre se présente comme une tentative visant à reconstituer la *Weltanschauung* nazie à partir de ses représentants et protagonistes ou, comme le dit Wickham Steed dans la préface, à comprendre les « racines métaphysiques »[4050] du mouvement nazi. De plus, il le fait à partir d'un travail de documentation impressionnant, rassemblant des textes très récents, d'auteurs inconnus ou tombés complètement dans l'oubli, et sans recul historique. L'ouvrage est paru un an avant le début de la seconde guerre mondiale, et bien avant qu'on ait pu avoir connaissance de la réalité extrême du régime nazi.

[4047] Aurel Kolnai, né à Budapest en 1900, est parti étudier à l'Université de Vienne en 1920 où il a notamment suivi les enseignements de Heinrich Gomperz, Moritz Schlick, Felix Kaufmann et Ludwig von Mises. Il a fréquenté pendant un temps le cercle psychanalytique de Freud et raconte dans son autobiographie avoir connu Voegelin au sein du cercle de Georg Fleischer. Il fut aussi marqué par la phénoménologie qu'il a découverte avec Max Scheler et Edmund Husserl. Il s'est converti au catholicisme en 1926 sous l'influence du journaliste et apologiste Gilbert K. Chesterton, a soutenu une thèse intitulée *Der Ethische Wert und die Wirklichkeit* (*La valeur éthique et la réalité*) en 1927 et s'est opposé dès cette période à la doctrine national-socialiste, tout en défendant des positions politiques jugées plutôt de gauche qui n'allaient pas tout à fait dans le même sens que son orientation philosophique plutôt conservatrice. Dans les années 1930, il n'a pas, à la différence de Voegelin, soutenu le régime autoritaire de Dollfuss, refusant de remplacer un fascisme par un autre. En 1937, il a quitté l'Europe centrale pour la France, puis l'Angleterre, où il vécut pendant plusieurs années une vie de réfugié et de sans domicile fixe, avant d'être invité à l'Université catholique de Laval à Québec, puis d'y obtenir un poste de « *full professor* ». Il parlera dans ses *Political Memoirs* de sa « seconde conversion » au conservatisme en 1943, mais restera malgré tout un penseur ouvert à l'esprit critique comme en atteste l'estime réciproque entre lui et Popper. Il est revenu enseigner en Angleterre en 1955 avant d'accepter un poste de professeur invité à l'Université Marquette dans le Wisconsin en 1968 où il est mort cinq ans plus tard, en 1973, d'une crise cardiaque. Pour ces quelques éléments biographiques et pour plus de précisions et détails, voir notamment : Aurel Kolnai, *Political Memoirs*, Francesca Murphy (ed.), Lexington Books, Lanham, Maryland and Oxford, 1999, 252p. ; Daniel J. Mahoney, *in* « The Recovery of the Common World. An Introduction to the Moral and Political Reflection of Aurel Kolnai », *in Perspectives on Political Science*, Volume 26, volume 2, 1997, p. 77-84. ; Francis Dunlop, « Introduction », *in Exploring the World of Human Practice. Readings in and about the Philosophy of Aurel Kolnai*, Zoltan Balazs & Francis Dunlop (ed.), Central European University Press, Budapest – New York, 2004, p. 1-14. ; Francis Dunlop, *The Life and Thought of Aurel Kolnai* (2002), Routledge, New York, 2018, 362p. ; Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*, Albin Michel, Paris, 2016, p. 132-138.

[4048] Aurel Kolnai, *The War Against the West*, préface de Henry Wickham Steed, The Viking Press, New York, 1938, 711p.

[4049] Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*, *op. cit.*, p. 132.

[4050] Henry Wickham Steed, « Preface », *in The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 9.

1538. On pourrait rapprocher le livre de Kolnai de ceux écrits récemment par l'historien français Johann Chapoutot : *La loi du sang. Penser et agir en nazi* (2014) et *La révolution culturelle nazie* (2017). Il présente le même projet de reconstituer et de comprendre « l'univers mental nazi »[4051], la cohérence interne de sa *Weltanschauung* à travers les différents domaines où elle s'exprime, et propose de la prendre au sérieux. Kolnai traite ainsi de la notion de *Gemeinschaft* (communauté) comme totalité à laquelle l'individu est subordonné, du rejet de l'universalisme et de la notion d'humanité, de l'« Etat totalitaire » (le terme est employé de façon constante tout au long du livre), des rapports du nazisme à la religion chrétienne, à la morale, au droit, à la culture, à l'éducation et à l'économie, des notions de *Volk*, de nation et de race. Le livre de Kolnai effectue une véritable plongée dans « la théorie et la mentalité nazie, semi-nazie et pré-nazie »[4052]. « Nous reproduisons, littéralement ou en substance, le contenu d'ouvrages nazis et de discours nazis et néo-germaniques, avec en beaucoup d'endroits des remarques d'interprétation et de critique », en suivant le principe de méthode consistant à « laisser [les nazis] s'expliquer eux-mêmes »[4053].

1539. Chapoutot écrit que le mouvement nazi est une véritable « révolution culturelle » par rapport aux valeurs du judéo-christianisme et des Lumières[4054]. C'est exactement cette interprétation que soutient Kolnai. Mais celui-ci n'est mentionné ni par l'historien français du nazisme, ni dans les ouvrages nombreux sur le totalitarisme[4055]. C'est à sa découverte que nous voudrions apporter une contribution car *The War Against the West*, sorte de généalogie de la pensée national-socialiste, apporte précisément ce qui d'après Emmanuel Faye manque à Hannah Arendt dans *Les origines du totalitarisme* (1951), c'est-à-dire « la dimension intellectuelle et historique fondamentale du nazisme »[4056]. Le livre de Kolnai est donc encore largement méconnu et oublié, même si certains historiens de la philosophie comme Emmanuel Faye, auteur d'ouvrages sur le nazisme de Heidegger[4057], s'y réfère avec admiration. Pour lui, Kolnai est « autrement lucide et perspicace »[4058] que Hannah Arendt, et ne tombe pas comme elle dans l'emploi du terme

---

4051 Johann Chapoutot, *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, Gallimard, Paris, 2014, p. 16.
4052 Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 18.
4053 *Idem*.
4054 Johann Chapoutot, *La loi du sang* (2014), *op. cit.*, p. 29.
4055 Comme l'écrit Daniel J. Mahoney, « il est peut-être plus correct de dire qu'Aurel Kolnai est un penseur sous-estimé plutôt que totalement inconnu. Dietrich von Hildebrand, H. Acton, Bernard Williams et Pierre Manent ont fait l'éloge de son travail et l'ont activement promu », *in* « The Recovery of the Common World. An Introduction to the Moral and Political Reflection of Aurel Kolnai », *art. cit.*, p. 77. Toutefois, il n'est jamais fait mention de Kolnai chez Arendt, ni plus récemment dans l'ouvrage de Enzo Traverso présentant pourtant un très grand nombre d'auteurs ayant écrit sur les régimes totalitaires : Enzo Traverso, *Le totalitarisme, le XXe siècle en débat*, Editions du Seuil, Paris, 2001, 923p. Bernard Bruneteau n'en parle quant à lui que brièvement dans un passage de son livre sur le totalitarisme intitulé « Un prédisposition anti-occidentale ? », mais se trompe sur l'année de publication de l'ouvrage (1939 au lieu de 1938), *in Le totalitarisme*, *op. cit.*, p. 155. En fait, en dépit de quelques rares philosophes et historiens contemporains, comme Emmanuel Faye et Wulf Hund par exemple, Kolnai fait encore partie des grands absents de la littérature scientifique, pourtant très prolifique, au sujet des totalitarismes du XXe siècle.
4056 Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger*, *op. cit.*, p. 131.
4057 Emmanuel Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie* (2005), *op. cit.*, 767p.
4058 Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger*, *op. cit.*, p. 142.

« totalitaire » en tant que « catégorie essentialisée »[4059], c'est-à-dire tellement inédite et privée d'origine qu'elle en devient incompréhensible. En 1945, Karl Popper se référait aussi plusieurs fois au livre de Kolnai dans *The Open Society and Its Enemies*, et reconnaissait lui être redevable d'une grande quantité de documents auxquels il n'aurait pas pu avoir accès autrement, et aussi s'en être inspiré pour analyser l'éducation totalitaire dans la *République* de Platon[4060].

A. Le soulèvement national-socialiste contre les valeurs de l'Occident

1540. La thèse centrale du livre est aisée à formuler, elle lui donne même son titre. Le national-socialisme est une « rébellion anti-occidentale »[4061] qui rejette toutes les valeurs et normes de l'Ouest : « la démocratie libérale aussi bien que ses fondations chrétiennes et que ses tendances et implications socialistes »[4062]. C'est une attaque contre la Civilisation et le Progrès, qu'on ne peut pas mettre sur le même plan que le communisme soviétique car le national-socialisme est « incomparablement plus anti-occidental que le bolchevisme »[4063]. Kolnai pose donc une dissymétrie entre les deux, si bien qu'il réserve le terme « totalitarisme » au national-socialisme. Le national-socialisme est « profondément enraciné dans l'histoire allemande et expressif de l'esprit allemand »[4064], et on ne peut le comprendre qu'en le mettant en rapport avec l'histoire de la pensée allemande, ce qui est l'objet même de cet ouvrage. Selon Kolnai, enfin, le nazisme constitue en lui-même une menace de guerre à laquelle les démocraties doivent réagir fermement. Ce livre d'analyse est aussi un livre de combat et de mise en garde destiné à ceux qui minimisent l'importance et les dangers du nazisme en ne le prenant pas au sérieux[4065].

1541. Kolnai cherche à comprendre pourquoi l'Allemagne est le principal ennemi des valeurs de l'Occident. Kolnai le fait dans le dernier chapitre du livre, en dégageant les traits particuliers du nationalisme allemand par rapport aux autres pays européens, qui font la spécificité de la « germanité » (*Deutschtum*). Il remarque que la catégorie « *Deutsch* » semble désigner une essence ou un statut particulier qui n'existe pas dans les autres nations, comme la France ou l'Angleterre, une véritable individualité collective qui, bien plus qu'une simple catégorie géographique, linguistique

---

4059 *Ibid*, p. 136.
4060 Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Volume 1: Plato* (1945), *op. cit.*, note 42, p. 230.
4061 Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 24.
4062 *Ibid*, p. 17.
4063 *Ibid*, p. 18.
4064 *Idem*.
4065 « Une des raisons principales pour lesquelles beaucoup d'observateurs du phénomène nazi éprouvent des difficultés à prendre au sérieux l'idéologie hitlérienne est que d'une certaine façon ils ne souhaitent pas croire que des individus tels que Hitler, Rosenberg et Himmler pensaient le plus souvent ce qu'ils disaient », *in* Robert A. Pois, *La religion de la nature et le national-socialisme*, trad. de l'anglais par Jennifer Merchant et Bernard Frumer, Cerf, Paris, 1993, p. 50.

ou administrative, inclut aussi un aspect métaphysique et même religieux. Il note que les Allemands en font un usage quasi « maniaque »[4066].

1542. Qu'est-ce qui fait la spécificité de la nation germanique ? Qu'est-ce qui est allemand ? Kolnai y répond en reprenant les réponses apportées par les discours nazis dont il est le contemporain et qui étaient indéfiniment ressassés. L'Allemagne est la « nation centrale » (*Kernelgebiet*) avec sa position géographique au milieu d'autres nations, au centre de l'Europe, sans frontières naturelles, entouré d'ennemis, une nation « jeune », avec des populations dispersées à l'extérieur de l'empire. Elle n'a subi que faiblement l'influence romaine, n'a été christianisée qu'en surface et n'a réalisé que tardivement son unité politique (au XIXe siècle) et son intégration nationale par rapport à la France et à l'Angleterre. Enfin, elle a été humiliée par la défaite en 1918 et par le traité de Versailles qui a suivi. Tout cela en fait une nation détestée, persécutée mais aussi une nation centrale, la nation dominante en Europe, une nation « supérieure », « prédestinée à la maitrise et à l'hégémonie »[4067], le « nouveau centre de gravité du monde »[4068]. C'est toute cette « métaphysique de l'Allemagne comme la nation centrale »[4069] qui va être orchestrée par l'idéologie nazie en prolongeant des thèmes déjà avancés au début du XIXe siècle par Fichte sur la primauté spirituelle de la germanité[4070]. Kolnai note aussi le rôle de la notion de *Volksgeist* ou *Volkseele*, c'est-à-dire de l'esprit ou de l'âme du peuple, associée au nom de Herder, qui n'a pas réellement d'équivalent dans les autres nations et constitue une sorte d'exception allemande[4071].

1543. L'Allemagne doit à toutes ces particularités de faire « à peine partie du monde occidental »[4072], et d'être par-là hostile à l'esprit occidental et sa principale ennemie[4073]. Pour employer les termes de Kolnai, c'est là l'origine du « nationalisme tribal moderne »[4074], c'est-à-dire d'un « nationalisme post-démocratique »[4075] tendant vers le racialisme. Ici, on peut se demander cependant si Kolnai ne tombe pas sous la critique formulée par Chapoutot contre la thèse de l'exceptionnalité allemande, et qui ferait du nazisme « la conséquence nécessaire d'une histoire allemande essentialisée »[4076]. Mais il faut rappeler que Kolnai ne reprend pas nécessairement à son compte cette thèse d'une « *Sonderweg* » (ou voie particulière) allemande ; ce discours était celui du

---

4066 Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 518.
4067 *Ibid*, p. 543.
4068 *Ibid*, p. 550.
4069 *Ibid*, p. 541.
4070 *Ibid*, p. 522.
4071 *Ibid*, p. 399.
4072 *Ibid*, p. 400.
4073 Cette idée de la spécificité de la culture allemande est développée et explicitée par Louis Dumont, *in L'idéologie allemande. France, Allemagne et retour,* Gallimard, Paris, 1991, 312p. Voir en particulier la première partie « L'identité collective ». L'Allemagne est caractérisée selon lui par un holisme qui en fait un foyer de résistance à l'idéologie individualiste et libérale de l'Occident moderne. Voir notamment p. 37 et p. 41.
4074 Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 394.
4075 *Ibid*, p. 398.
4076 Johann Chapoutot, *La loi du sang* (2014), *op. cit.*, p. 17.

nationalisme lui-même et de ses représentants. Kolnai ne fait que lui donner la parole et exposer son discours et son auto-interprétation. Cela étant, il est clair que Kolnai fait du nazisme le produit (pas nécessaire peut-être) de toute l'histoire allemande. Il cite les propos tenus par l'évêque Alois Hudal en 1936 : « le national-socialisme n'est pas un phénomène fortuit, n'est pas l'invention des hommes ni en aucun cas une innovation radicale : il s'est développé depuis longtemps dans la germanité essentielle et son évolution. Il appartient au lit de l'histoire allemande et est enraciné dans son passé »[4077]. Beaucoup de discours nazis mettent l'accent sur cette particularité allemande qui la place à part de toutes les autres nations. Ainsi, Moeller van der Bruck, dans *Le droit des jeunes nations* (1932) écrit : « nous sommes un peuple énigmatique », « nous sommes une nation de contrastes »[4078], « nous sommes une nation particulière parmi les nations »[4079]. Cela empêche pour lui l'Allemagne de s'intégrer dans un ordre international sur un pied d'égalité avec les autres pays. Kolnai cite également Wilhelm Stapel dans *L'homme d'Etat chrétien. Une théologie du national-socialisme* (1932) : « le pacifisme et l'internationalisme sont inappropriées pour elle car ils signifieraient la servitude et l'inhibition vitale »[4080]. Les déclarations de ce type sont innombrables où les auteurs se prévalent avec complaisance du caractère étrange et « *unheimlich* » (inquiétant) de la nation allemande.

B. Les caractéristiques de l'Occident

1544. Puisque Kolnai définit le national-socialisme comme une rébellion anti-occidentale, il faut préciser ce qui caractérise l'Occident à ses yeux en tant que « réalité historique et spirituelle »[4081] vis-à-vis de laquelle l'Allemagne est restée étrangère. Kolnai retient les traits distinctifs suivants pour définir la civilisation occidentale. Succinctement, le monde occidental peut être décrit comme « chrétien, rationnel, juridique et égalitaire »[4082]. Dans l'introduction, Kolnai en présente les principales caractéristiques sous la forme d'une liste. Il commence par remarquer que l'Ouest n'est pas définissable de façon uniquement géographique et ne se réduit pas l'Europe occidentale, en font partie aussi les Etats-Unis, les pays scandinaves, plus que l'Espagne et le Portugal. L'Ouest signifie aussi le règne de la loi (d'origine humaine), de sociétés dotées d'une Constitution et d'un gouvernement avec des règles reconnues, par opposition aux sociétés théocratiques[4083]. L'Ouest se caractérise par une « politique sécularisée » et une « éthique rationnelle »[4084], par opposition aux modes de vie traditionnels et théocratiques. Dans son organisation politique, les pouvoirs ne sont plus l'incarnation de la divinité, mais des « fonctionnaires de la Cité terrestre »[4085]. L'Ouest se caractérise par l'abolition des éléments magiques et traditionnels du pouvoir (on reconnaît le

[4077] Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, 609.
[4078] *Ibid*, p. 525-526.
[4079] *Ibid*, p. 550.
[4080] *Ibid*, p. 551.
[4081] *Ibid*, p. 24.
[4082] *Ibid*, p. 10.
[4083] *Ibid*, p. 24.
[4084] *Ibid*, p. 25.
[4085] *Idem*.

désenchantement du monde wébérien bien qu'il ne soit pas nommé), et par « l'indifférence religieuse de l'Etat comme dans la République française actuelle qui est seulement la manifestation extrême des tendances fondamentales de l'Ouest »[4086]. Le christianisme figure bien sûr dans sa caractérisation de l'Occident, mais au sens où il a rendu possible et ouvert la voie à la sécularisation des autorités politiques (c'est-à-dire en tant que « religion de sortie de la religion » comme le dira plus tard Marcel Gauchet), où il a affirmé le respect de la dignité de tout être humain en tant que personne, et est à l'origine de l'idée d'égalité et de l'universalisme à la suite des stoïciens[4087]. Notons qu'en 1926, Kolnai s'était certes converti au catholicisme sous l'influence de Gilbert K. Chesterton, mais c'est bien après l'écriture de ce livre qu'il évoluera vers des positions plus conservatrices témoignant de l'influence d'auteurs tels que Thomas d'Aquin, Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Jacob Burckhardt, Ortega y Gasset et Jakob Roepke[4088]. Comme le dit Emmanuel Faye, « c'est le penseur lucide et courageux des années 1930 à la critique prémonitoire qui importe à notre propos »[4089].

1545. Pour Kolnai, l'Occident ne se définit pas seulement par ses racines chrétiennes, donc, mais aussi par l'héritage romain et son ordre juridique. En réalité, l'Occident et le monde romain « sont unis dans une attitude fondamentale qui peut être décrite de façon appropriée comme chrétienne, individualiste (au sens métaphysique), rationnelle et juridique, et aussi égalitaire (au moins du point de vue racial et anthropologique) »[4090]. Ce sont précisément ces valeurs que le nazisme combat. Kolnai n'oublie pas non plus l'héritage des Lumières, puisqu'il mentionne comme spécifiquement occidentales la sécularisation et la rationalité, l'utilitarisme et « le postulat de l'empirisme exigeant pour toute croyance d'être confirmée par l'expérience »[4091]. « La liberté individuelle et la liberté d'organisation [écrit Kolnai] sont inséparables de la pensée analytique et de la distinction d'airain entre la « vérité objective » et les « opinions préconçues » imposées par les pouvoirs en place quels qu'ils soient »[4092]. Il ajoute que les doctrines de « dignité personnelle » concernent aussi l'attitude envers le sexe et les relations entre les sexes. « La tendance vers l'émancipation des femmes est tout à fait distinctive de l'Occident »[4093]. Enfin, Kolnai prend soin d'indiquer les caractéristiques politiques de l'Occident à travers la diversité de ses régimes. Il retient d'abord que « dans l'Etat sécularisé le pouvoir terrestre, n'étant plus lié au divin, n'est plus absolu mais devient relatif »[4094]. Ce rejet de l'absolutisme politique peut tout à fait être rapproché de celui de Kelsen. Kolnai indique aussi des aspects précis comme « les principes de contrôle, de séparation

---

4086 *Ibid*, p. 26.
4087 *Ibid*, p. 25.
4088 Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger*, *op. cit.*, p. 132-138. Voir aussi Daniel J. Mahoney, *in* « The Recovery of the Common World. An Introduction to the Moral and Political Reflection of Aurel Kolnai », *art. cit.*, p. 77-78.
4089 Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger*, *op. cit.*, p. 135.
4090 Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 560-561.
4091 *Ibid*, p. 26.
4092 *Idem*.
4093 *Idem*.
4094 *Ibid*, p. 25.

des pouvoirs, le constitutionnalisme, et l'existence légale d'une opposition constitutionnelle »[4095], c'est-à-dire le pluralisme politique reconnaissant l'existence de plusieurs partis en concurrence pour l'exercice du pouvoir.

C. La *Weltanschauung* national-socialiste

1546. Le livre de Kolnai est tellement riche et foisonnant de références qu'il n'est pas question d'en faire une présentation exhaustive. On se bornera à dégager les composantes principales de cette conception du monde et de l'homme que l'auteur vise à reconstituer.

1547. (1) Le nazisme est d'abord une surestimation et une exaltation de la communauté particulière d'appartenance (*Gemeinschaft*), et affirme donc la primauté inconditionnelle du groupe et de la communauté sur l'individu. Il est donc un anti-individualisme. Bien que le terme ne soit pas employé par Kolnai, on pourrait parler ici de « holisme » au sens que lui donne Louis Dumont et qui est depuis devenu un concept important dans les sciences sociales[4096]. Sans surprise, la référence au « Tout organique » de la communauté nationale se fait en opposition à l'assemblage mécanique d'unités interchangeables[4097]. Cette vision est associée à un historicisme radical. Kolnai cite Spengler : « nous ne sommes pas des « hommes » en tant que tels, cette idée relève d'une idéologie dépassée. « Citoyens du monde » est une expression méprisable. Nous sommes des hommes appartenant à un siècle, un milieu, un type »[4098]. Dans la vision holiste, on peut parler de l'« essence mystique du Tout, dont les unités individuelles ne sont que les produits et les serviteurs »[4099]. Ernst Krieck, que Kolnai désigne comme « le pédagogue officiel et le politicien de la culture du régime », décrit l'homme comme « une partie et un membre d'une Totalité supérieure »[4100]. Les nazis opposent aussi fréquemment le concept germanique de « communauté » (*Gemeinschaft*) à la notion occidentale de « société » (*Gesellschaft*) qui n'est qu'un pur agrégat d'égos et d'intérêts particuliers. Pour reprendre les expressions en circulation à l'époque, un contraste était établi entre le « *Ichzeit* » (l'âge du moi), désormais révolu, et l'époque présente du « *Wirzeit* » (l'âge du nous), s'ouvrant avec le soulèvement spirituel de l'Allemagne après la première guerre mondiale[4101]. Kolnai retrouve même cette nostalgie de la communauté authentique chez Heidegger dans *Sein und Zeit* (1927), en particulier dans son mépris des relations impersonnelles et

---

4095 *Ibid*, p. 26.

4096 Rappelons que Dumont fait du holisme la caractéristique des sociétés traditionnelles, et de l'individualisme le critère de la modernité. Il voyait également dans le nazisme une résurgence de la conception holiste dans un société individualiste, voir Louis Dumont, « La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler », *in Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983, p. 132-164.

4097 Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 50.

4098 *Ibid*, p. 48.

4099 *Ibid*, p. 64.

4100 *Ibid*, p. 65.

4101 *Ibid*, p. 73.

superficielles qu'il désigne par le pronom « *man* » (on) et dans la recherche d'une communauté de destin dans laquelle une conscience profonde et authentique de l'existence devient possible, d'un « être en commun » (*Mitsein*) avec le « *Volk* » auquel nous appartenons. Kolnai cite Heidegger : « nous devons retrouver notre moi perdu et rentrer en contact de façon authentique avec ceux avec qui nous coexistons, dans une unité absolue et sans réserve »[4102]. Kolnai se montre ici d'une grande lucidité et on trouvera chez Emmanuel Faye toutes les preuves de l'engagement de Heidegger dans le national-socialisme, question qui a été longtemps controversée, qui a fait l'objet de dénégations, de dissimulations et de falsifications, mais qui est aujourd'hui hors de doute. Cette vision holiste et communautaire est donc une composante essentielle de l'univers mental nazi. L'historien Johann Chapoutot arrive indépendamment de Kolnai au même résultat : « contre l'individualisme artificiel et insensé des –ismes du passé (christianisme, humanisme, libéralisme), c'est une vision strictement holistique qui est défendue ici. La nature, elle, enseigne que l'individu n'est rien et qu'il faut considérer, envisager et traiter le Tout »[4103].

1548. Le holisme valorise la particularité concrète, celle de la communauté, seule réelle, contre les abstractions creuses, comme celle d'Humanité en général s'appliquant à tous les êtres humains. La pensée nazie se manifeste donc de façon conséquente comme un antihumanisme et un anti-universalisme. L'universalisme est récusé comme illusoire et vide de sens, d'un point de vue historique, politique et spirituel. « Ainsi, la communauté, dans l'imagination nazie, signifie réellement l'univers du particulier sans le contrôle de valeurs, de normes et de compétences universelles »[4104]. Le nazisme réactive aussi une autre distinction célèbre établie depuis le XIXe siècle entre la « culture » (*Kultur*) et la « civilisation » (*Zivilisation*). La culture est considérée comme un concept spécifiquement allemand et supérieur à la civilisation, celle-ci désigne la somme des institutions et des produits de l'esprit humain venant de l'Antiquité et du christianisme qui sont les sources de l'universalisme occidental[4105]. La France en est le symbole ou l'incarnation. L'Allemagne, au contraire, par sa conscience nationale et sa *Kultur* ne peut qu'être « hostile envers les idées françaises de culture homogène sur une base purement intellectuelle, aussi bien qu'à la « *civilisation* » [en français] essentiellement accessible à toute l'humanité »[4106]. L'Allemagne se considère comme dépositaire des valeurs spirituelles de la *Kultur* qui lui est particulière, alors que la civilisation désigne essentiellement le progrès matériel, économique, qui est international ou mondial[4107].

1549. (2) L'anti-universalisme a pour corollaire ce que Kolnai appelle l'« antirationalisme » et l'« anti-intellectualisme »[4108] ainsi que le discrédit jeté sur la notion de vérité objective. La raison

[4102] *Ibid*, p. 94.
[4103] Johann Chapoutot, *La loi du sang* (2014), *op. cit.*, p. 38.
[4104] Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 95.
[4105] Henry Wickham Steed, « Preface », *in The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 7.
[4106] Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 517.
[4107] Louis Dumont, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 80.
[4108] Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 450.

étant ce qui peut unir les hommes au-delà des barrières nationales et raciales, le rejet de l'universalisme et de l'humanité comme entité homogène conduit à remettre en cause l'importance de la raison, au profit de forces ou d'entités désignées de façon vague comme la « Vie », la « Nature », l'« Instinct », etc. La pensée national-socialiste reprend ici les critiques des Lumières par les romantiques, la dénonciation de l'entendement unilatéral et abstrait, des idéaux et des abstractions creuses de la Révolution française (droits de l'homme en général, cosmopolitisme vide de sens), dont le positivisme n'est qu'un prolongement. Bien que Kolnai ne mentionne pas le nom de Kelsen, seulement celui de Schmitt, il indique que le nazisme « prend une position subversive dans le domaine du droit »[4109]. Celui-ci n'est plus une sauvegarde de l'individu contre les pouvoirs, mais un instrument pour renforcer l'Etat national en harmonie avec l'essence du peuple. La philosophie néokantienne et le positivisme juridique sont les cibles privilégiées des nazis, en tant qu'elles sont des doctrines « juives », non allemandes, intellectuelles à l'excès, purement conceptuelles, formalistes, universelles et abstraites. Kolnai se réfère aux idées exprimées par Heinrich Lange qui oppose le « droit allemand » au droit romain : « pas de droits individuels, pas de système de droits formel et rigide garantissant la normalité, la continuité, la prévisibilité de la vie civile ; à la place, un ordre concret de la communauté, une expression de justice concrète confiée aux soins d'interprètes omnipotents »[4110]. D'où la recherche d'un droit vivant, souple, mobile comme l'ordre vivant de la communauté nationale.

1550. Les nazis rejettent aussi la notion d'objectivité scientifique : c'est une chimère introuvable, il n'y a pas de connaissance sans évaluation et position de valeur, la neutralité axiologique au sens de Weber est impossible. La recherche scientifique n'est pas non plus « désintéressée » et ses résultats ne doivent pas être jugés par le critère de la vérité, mais par leur « valeur pour le peuple »[4111], et pour la « Vie » qui est le critère suprême. La recherche peut donc être sans inconvénient soumise à la direction politique de l'Etat, elle doit même être à son « service ». Tous ces thèmes vitalistes, on en trouve l'expression dès les années 1920 dans la *Lebensphilosophie* (philosophie de la vie) de Ludwig Klages, le plus radical des philosophes antirationalistes, qui appelait de ses vœux à un soulèvement « bio-centrique » pour mettre fin au « logocentrisme », c'est-à-dire à la domination de la raison. Cette exaltation de la « Vie » se double d'une référence à la « Nature », « à l'ordre naturel » et d'une proclamation de respect envers lui. La vision du monde national-socialiste rejette tous les dualismes introduits par la pensée abstraite et séparatrice comme celle entre l'homme et la nature, l'homme et les autres espèces naturelles, ou celle entre l'esprit (*Geist*) et le corps (*Körper*), l'homme est une unité vitale indécomposable. Le recours à la nature est constant. Ainsi, il suffit pour discréditer une idée de la déclarer « contre-nature » ou « antinaturelle ». « L'égalité, la démocratie, le socialisme, le pacifisme, et tout ce qui s'y apparente, sont avant tout

[4109] *Ibid*, chapitre 4 : « Le droit sans droit », p. 299.
[4110] *Ibid*, Lange cité par Kolnai, p. 303.
[4111] *Ibid*, p. 311.

antinaturels »[4112]. La nature est employée comme une référence stable et une source de normes immanentes pour juger des idées et des comportements humains. Ici encore, c'est la confusion dénoncée par Kelsen qui est à l'œuvre entre l'ordre des faits et l'ordre des valeurs, celui de l'être et celui du devoir-être. Les nazis naturalisent les normes pour les soustraire à toute remise en cause ou critique, et pour rejeter les valeurs et les normes qui sont pour eux hostiles à la vie. On peut noter une conséquence inattendue d'un tel naturalisme dans cette vision du monde. La législation national-socialiste, dès 1933, punit beaucoup plus sévèrement les mauvais traitements infligés aux animaux et interdit la vivisection sur le territoire de la Prusse[4113].

1551. (3) La culture allemande holiste et particulariste pose donc « l'être national *versus* l'humanité »[4114]. Le national-socialisme, c'est même son aspect le plus connu et toujours retenu, se caractérise par une croyance nationaliste intense et exacerbée. La notion qui l'illustre le mieux est celle de « *Volkgemeinschaft* » (communauté du peuple). Comme le dit Hans Blüher, « les nations sont la seule réalité politique »[4115]. Par rapport à la France, par exemple, où la nation est considérée comme le cadre d'apparition et de fonctionnement des institutions démocratiques, en Allemagne, la nation est perçue comme une « totalité individuelle vivante », « créatrice de son propre monde », « détentrice de sa vision du monde », ce qui selon Kolnai est « totalement anti-occidental »[4116]. Kolnai va plus loin en prêtant attention au langage lui-même et à la notion de « *Volk* ». Il se demande ce qu'est un peuple ou une nation au sens germanique et remarque qu'il ne correspond pas au « *people* » anglais ou au « *peuple* » français. Le « *Volk* » est un « ethnos plutôt qu'un demos »[4117], il a plus à faire avec l'ethnologie qu'avec la démocratie. Il désigne le côté intérieur d'une nation, ce qui en fait une individualité. Et surtout, il constate sa grande proximité avec l'idée de race ou de tribu (*Volkstum* pourrait se traduire par « substance nationale » ou par « génie racial »). Le « *Volk* » a des attaches naturalistes, maternelles comme dans les symboles du « sang » (*Blut*) et du « sol » (*Boden*). « En d'autres termes, le « *Volk* » occupe la zone intermédiaire entre chien et loup, entre la nation et la race. La Nation désigne l'unité politique d'action ; la Race le matériau anthropologique de construction ; le *Volk* est le lien entre les deux, la nature s'éveillant à la conscience de soi et à l'activité »[4118]. On comprend mieux alors les polémiques créées par les questions de traduction de ces termes, pour « *völkisch* » par exemple, certains traduisant par « national », d'autres par « racial ». Kolnai quant à lui remarque qu'il serait plus adapté parfois de rendre « *völkisch* » par « tribal »[4119]. Le nationalisme germanique a donc des affinités étroites avec le racialisme et a conduit le pouvoir nazi à mener une politique délibérément raciste. Comme le souligne ici Kolnai, le principe de la race exprime une fois de plus l'anti-universalisme, le rejet de la notion d'humanité commune et la

[4112] *Ibid*, p. 178.
[4113] Voir sur ce point Robert A. Pois, *La religion de la nature et le national-socialisme*, *op. cit.*, 241p.
[4114] Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 44.
[4115] *Ibid*, p. 394.
[4116] *Ibid*, p. 401.
[4117] *Ibid*, p. 427.
[4118] *Ibid*, p. 428.
[4119] *Idem*.

« négation totale de la liberté humaine »[4120]. Il n'est en ce sens que la conséquence logique de tous les aspects du national-socialisme, c'est pourquoi Kolnai lui accorde une telle importance.

1552. Dans son examen de la notion de race, de ses diverses significations et de ses connotations à partir du langage ordinaire, il est tout à fait remarquable que Kolnai fasse référence à Voegelin parmi d'autres théoriciens de la race de l'époque (Krieck, Hielscher, Darré, etc.), et à ses deux livres sur la race – *Race et Etat* (1933) et *L'histoire de l'idée de race de Ray à Carus* (1933) – qui sont indiqués dans la bibliographie. En revanche, *L'Etat autoritaire* (1936) et les *Religions politiques* (1938) n'apparaissent pas[4121]. La présentation qu'il fait de Voegelin est d'une grande sévérité. Il le qualifie de « savant fasciste doué d'une rare perspicacité » qui considère le grand mouvement vers la race avec intérêt et sympathie, et qui déplore aussi « la chute dans le matérialisme marquant la théorie actuelle de la race »[4122]. Cette interprétation confirme notre propre lecture en montrant que Voegelin ne rejetait pas toute pensée raciale, mais seulement sa version matérialiste et biologique, et soutenait au contraire un racisme « spirituel » qui était aussi présent dans le mouvement nazi, mais de façon marginale et hérétique. En réalité, Voegelin n'a fait que procéder à un « travail de nettoyage utile dans son propre camp »[4123]. Il condamne la théorie matérialiste unilatérale de la race et ses prétentions scientifiques, mais il conserve les symboles du corps (*Leibeideen*) qui ont un rôle important dans la formation des communautés politiques. Dans un chapitre antérieur, Kolnai présentait Voegelin comme un chercheur et un érudit remarquable, et comme un universitaire aristocratique qui a « exposé un néo-platonisme géorgien et une idéologie raciale sublimée avec une certaine réserve personnelle »[4124]. Cela en fait non pas « un opposant, mais un pédagogue et un censeur du mouvement racial nordique »[4125]. Ses réserves à l'égard du racisme orthodoxe, ses distances envers tout militantisme passionné, sa préférence pour le fascisme autrichien plutôt que pour le régime nazi, tout cela dit Kolnai « condamne Voegelin aux yeux de Hitler, cela ne l'acquitte en aucune façon à nos propres yeux »[4126]. Il est « un penseur subtil de la société contre-révolutionnaire »[4127], un « interprète de la métaphysique de la race »[4128], et Kolnai conclut que « dans

---

4120 *Ibid*, p. 438.

4121 Kolnai avait connaissance de *Der Autoritäre Staat* (1936) puisqu'il il en a fait l'année de sa publication une recension plutôt favorable même s'il n'adhérait pas pleinement à son contenu. Voir sur ce point : Francis Dunlop, *The Life and Thought of Aurel Kolnai*, *op. cit.*, p. 117. Résumant en une phrase ce qu'a voulu faire Voegelin dans ce livre, Kolnai écrit que : « la phase totalitaire-autoritaire sur les territoires allemands et d'Europe centrale, mais surtout dans l'Autriche spécifiquement « autoritaire », apparaît comme une exigence nécessaire d'une situation de prise de décision politique dans une communauté politique en développement, qui n'a pas encore atteint une individualité nationale ferme et volontaire », *in* Aurel Kolnai, recension de « des Autoritären Staates. Neuösterreichische Staatslehre », *in Der österreichische Volkswirt*, n°3, 17, octobre 1936, p. 51. Il est en revanche très peu probable que Kolnai ait eu accès à *Die Politischen Religionen* (1938) qui fut publié à peu près à la même période que *The War Against the West*, d'autant plus Kolnai avait déjà quitté l'Autriche l'année précédente.

4122 Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 447.

4123 *Idem*.

4124 *Ibid*, p. 187.

4125 *Ibid*, p. 448.

4126 *Ibid*, p. 459.

4127 Ibid, p. 458.

4128 Ibid, p. 459.

la mesure où il était en mauvais termes avec le régime officiel, il n'a pas été le premier à subir une telle infortune en exposant la *Weltanschauung* nazie de façon trop intelligente »[4129]. Un nazi trop intelligent… ce n'est pas exactement l'éloge auquel Voegelin a prétendu par la suite. En tout cas, l'interprétation de Kolnai est intéressante, elle montre que la légende construite après coup sur l'opposition de Voegelin au national-socialisme et entretenue complaisamment par ses étudiants et ses disciples n'avait rien d'immédiatement évidente pour ses contemporains. Voegelin n'a pas été une exception, et ses livres sur la race n'étaient pas d'une nature absolument différente de ceux, très nombreux, qui furent publiés sur le sujet. Ils faisaient partie de la littérature para-nazie qui proliférait à l'époque. C'est en tout cas ainsi que Voegelin pouvait être lu à cette période. Il faut ajouter que Voegelin voyait dans l'idéologie raciale une réponse à un besoin de justification de l'inégalité et de la hiérarchie dans les temps modernes, au moment où les fondements traditionnels de l'autorité, comme les fondements religieux et le droit naturel, se sont effondrés. Il ne reste plus alors qu'à trouver cette justification dans un « facteur naturel d'inégalité » : l'appartenance raciale « résidant dans le secret du corps »[4130].

1553. Dans son autobiographie écrite au milieu des années 1950 et intitulée *Political Memoirs*, Kolnai apporte des précisions sur le jugement qu'il a porté sur Voegelin dans *The War Against the West* : « Au sujet de la fin de ma vie autrichienne, je pense à l'image d'Erich Voegelin, un Allemand de l'Ouest avec une expérience américaine, qui vivait et enseignait à Vienne à cette époque et est aujourd'hui professeur d'université aux Etats-Unis. Il était un sociologue d'une grande ingéniosité et spontanéité de pensée, quoique légèrement impressionniste ; un esprit de culture riche et souveraine. Il avait le don que je chérissais par-dessus tout : interpréter des faits uniques tangibles dans une large perspective philosophique – d'une manière très éloignée à la fois de la simple description statistique et des abstractions faciles. Je l'ai souvent rencontré dans le cercle de discussion de Georg Fleischer. Avec distance et hauteur de vue, il consacrait son attention aux aspects spirituels du fascisme et du racisme envers lesquels, malgré son objectivité et son indépendance d'esprit, il était moins critique qu'envers la démocratie. Par conséquent, sans me soucier de ce que je pensais de sa stature intellectuelle, je l'ai jugé – je le crains – un peu unilatéralement, non seulement en privé, mais aussi dans le livre que j'écrivais alors »[4131]. Dans ce passage très instructif, il faut retenir en premier lieu que Kolnai connaissait personnellement Voegelin lorsqu'il a écrit son livre. Cela signifie que le jugement sévère qu'il a porté sur lui ne résultait pas seulement de la lecture de ses deux livres sur la race, mais aussi des interventions qu'il avait pu entendre au sein du cercle de Georg Fleischer. En second lieu, Kolnai nuance le jugement qu'il a porté sur Voegelin à cette époque et dans son livre. Il faut préciser ici que c'est le Kolnai des années 1950 qui s'exprime désormais, à un moment où Voegelin rencontrait un succès important aux Etats-Unis avec son livre *The New Science of Politics*. Ajoutons qu'à ce moment, Kolnai a effectué

[4129] *Idem*.
[4130] *Ibid*, p. 472.
[4131] Aurel Kolnai, *Political Memoirs*, *op. cit.*, p. 163.

sa « seconde conversion »[4132] au conservatisme (en 1943), après s'être converti au catholicisme dans les années 1920. C'est peut-être pour cette double raison que son évaluation de Voegelin s'est, avec le temps, adoucie. D'un côté, il s'est rapproché des positions conservatrices de Voegelin, et de l'autre, Voegelin a rendu moins perceptibles ses positions politiques autoritaires et conservatrices en les présentant sous la forme d'une théologie politique.

1554. (4) Il faut en venir enfin à la question qui nous occupe dans ce chapitre. Le livre de Kolnai peut-il être tenu pour l'une des premières études des régimes totalitaires, en tout cas dans sa version national-socialiste ? La réponse n'est pas simple. Kolnai, en effet, désigne de diverses façons la « croyance étrange et terrible »[4133] qu'il a sous les yeux, qui le rend perplexe, mais qu'il ne prétend pas « expliquer ». Il veut d'abord la décrire comme un fait réel, massif, à accepter même si elle nous déplait profondément, et surtout à prendre au sérieux. Reste la question de sa désignation. Kolnai emploie de façon fréquente les termes « totalitaire » et « totalitarisme », mais pas de façon exclusive ou systématique. Le chapitre III-6 est intitulé « *The Totalitarian State* ». Ce qui est intéressant c'est tout le réseau sémantique dans lequel il essaye de le circonscrire. Il applique ainsi parfois au national-socialisme le terme « fascisme », qui n'est donc pas réservé à l'Italie, tout en étant conscient de leurs différences[4134]. On observe un même flottement ou une même incertitude terminologique chez Kelsen (voir *supra*). Il emploie aussi le terme de « tyrannie » et le « nouvel Etat du peuple » peut selon lui être décrit comme « une démocratie anti-libérale »[4135] ou « illibérale » comme on dit parfois aujourd'hui pour désigner les populismes d'Europe de l'Est. Le « *Führerstaat* » est selon Schulze-Soelde une « révolution copernicienne dans la religion entre la domination et le peuple »[4136], et renvoie à la « conception romantique d'une identité directe et intime entre le chef et l'âme du peuple »[4137]. Il est clair que pour Kolnai, les démocraties contiennent en germe les virtualités de ce régime et il en voit l'exemple chez Rousseau dans l'idée du « caractère sacré de la volonté du peuple, indépendamment de critères moraux et spirituels »[4138]. De même, il voit de fortes tendances totalitaires chez Platon et Hegel[4139]. Popper reprendra par la suite cette idée. Kolnai utilise aussi les auto-désignations et autocompréhensions de ces régimes. C'est le cas de l'« Etat total » mussolinien ou de la notion d'« Etat total » de Carl Schmitt qui produit dès 1933 la doctrine de l'Etat hitlérien dans *Staat, Bewegung, Volk*. Dans l'avant-propos de son livre, Kolnai voit dans le nouveau régime allemand le « retour à un fétichisme tribal, dans l'acceptation lâche de la tyrannie et l'exclusivisme national »[4140]. Le nazisme est l'affirmation d'un tribalisme, « la subjectivité absolue et la souveraineté d'un groupe social fermé »[4141], qui place la nation comme unité supérieure à

[4132] *Ibid*, p. 211.
[4133] Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 18.
[4134] « L'Allemagne nazie est le centre symbolique le plus puissant du fascisme », *Ibid*, p. 21.
[4135] *Ibid*, p. 123.
[4136] *Ibid*, p. 125.
[4137] *Ibid*, p. 122.
[4138] *Ibid*, p. 162.
[4139] *Ibid*, p. 161.
[4140] *Ibid*, p. 15.
[4141] *Ibid*, p. 10.

l'humanité elle-même. Ce retour à l'« esprit tribal », à une forme de primitivisme et de barbarie pourrait être compris par les travaux des ethnologues comme Lévy-Bruhl en tant que subordination de l'individu qui « ne vit qu'à travers la communauté »[4142]. Ce retour n'a rien bien sûr de conscient ni d'intentionnel, il n'est pas le propre du seul national-socialisme puisqu'il peut, dans certaines conditions, apparaître dans toute société. On peut remarquer que le terme tribalisme sera repris quelques années plus tard par Popper dans *The Open Society and its Enemies* pour comprendre les résistances à la modernité des sociétés ouvertes ainsi que les tentatives de retour aux sociétés fermées. En tout cas, le totalitarisme peut se définir de la façon suivante : « l'Etat totalitaire signifie le renouveau de l'état tribal à l'âge de la civilisation industrielle »[4143].

1555. On peut considérer que cette indifférence relative aux désignations est ce qui distingue Kolnai de Hannah Arendt et des théoriciens des années 1950 et 1960. Kolnai ne se demande pas si le régime national-socialiste peut avoir sa place dans les typologies disponibles des formes de gouvernement : despotisme, tyrannie, dictature de parti, etc. Il ne se prononce pas non plus sur le caractère absolument nouveau, singulier et sans précédent de ce régime, comme le fera Arendt. En fait, cette question d'école est pour lui sans grande importance. Ce qui compte avant tout, c'est de prendre en considération sa réalité et de ne pas en minimiser les dangers. Un peu à la manière de Popper, son projet n'est pas de s'occuper de simples querelles de mots, mais de faire une histoire des origines intellectuelles et culturelles du national-socialisme. Il doit donc le rattacher à l'histoire allemande et ne peut pas en faire une sorte d'exception monstrueuse à l'instar de Arendt. Il faut ajouter que son étude porte strictement sur le régime nazi en Allemagne, sans prétention généralisante. Pour parler du régime soviétique en URSS, il préfère employer le terme « collectivisme » qui désigne surtout l'intervention de l'appareil d'Etat dans l'économie et dans la régulation de la vie des citoyens. Une fois qu'on a compris que Kolnai emploie le terme « totalitaire » déjà disponible sans prétendre en faire une élaboration théorique sophistiquée, il est intéressant de voir comment il le caractérise. Dans son chapitre sur l'Etat totalitaire, il retient deux éléments : l'Etat totalitaire « prétend imposer une échelle unique et obligatoire de valeurs sur la totalité de la société » et est « politiquement uniforme en couleur, c'est-à-dire identifié à une tendance ou à un parti défini où un ensemble de gouvernants constitue un corps fermé soustrait à la compétition extérieure »[4144]. Pour le formuler autrement, le totalitarisme se définit par une idéologie unique et est un régime de parti unique, par opposition aux démocraties pluralistes. Kelsen a fait prévaloir ce second critère, tout comme Aron. Cela veut dire aussi que dans ce régime « tout mouvement ou organisation est *totalement* contrôlé par l'Etat ; l'Etat est *totalement* identifié avec les autorités du gouvernement et coïncide *totalement* avec le corps au pouvoir »[4145]. Il impose son hégémonie sur l'ensemble de la société, hégémonie matérielle mais aussi morale et spirituelle : c'est un absolutisme

[4142] *Ibid*, p. 31.
[4143] *Ibid*, p. 161.
[4144] *Ibid*, p. 160.
[4145] *Ibid*, p. 161.

politique et intellectuel qui impose et diffuse une *Weltanschauung* à tous ses membres par des moyens de propagande massifs (les nazis préféraient l'expression *Weltanschauung* à celle d'*idéologie* suspecte d'intellectualisme). Kolnai remarque une conséquence paradoxale d'un tel régime : en un sens, dans l'Etat totalitaire « tout est politique » puisque aucun secteur de l'existence n'échappe à l'Etat-parti, et en même temps « rien n'est politique au sens où l'élément de discussion publique est aboli avec les partis politiques »[4146]. C'est un régime qui supprime ce qui est la condition même de la politique : la pluralité des individus et des points de vue. « Le sujet d'un Etat-parti est totalement politique, et en même temps il est un être apolitique »[4147].

*

* *

1556. Deux aspects retiennent notre attention. D'abord, on ne peut que s'étonner de l'oubli dans lequel est tombé le livre de Kolnai après 1945. Dans les années 1950, c'est l'ouvrage de Arendt qui va être considéré comme la somme faisant autorité sur le sujet et qui fera même l'objet d'un véritable « culte »[4148], tout comme son auteur. Le contexte de la guerre froide a contribué à la notoriété du livre d'Arendt puisque le concept de totalitarisme s'appliquait aussi bien au national-socialisme qu'au communisme stalinien, même si son travail était principalement construit autour du nazisme. Arendt n'a pas vraiment étudié les « causes » du national-socialisme ni ses « origines ». Elle n'était d'ailleurs pas satisfaite du titre anglais de son ouvrage, *The Origins of Totalitarianism*, et en avait prévu un autre, plus imagé, qui aurait été *The Burden of our Time* (*Le fardeau de notre temps*). Pour la version allemande, elle voulait supprimer la référence aux origines et l'intituler *Éléments du totalitarisme*[4149]. Par ailleurs, Emmanuel Faye a bien montré dans un livre très documenté sur Heidegger et Arendt que celle-ci a tenté une « disculpation des élites intellectuelles du nazisme »[4150], à commencer par celle de son maitre Heidegger, et a même voulu exonérer toute la pensée allemande de sa responsabilité. On pourrait dire que c'est Kolnai qui a écrit la véritable histoire des origines du totalitarisme en prenant au sérieux la vision du monde nazie alors qu'au contraire, Hannah Arendt, faute de s'y intéresser, a manqué la dimension intellectuelle et culturelle du nazisme.

4146 *Ibid*, p. 169.
4147 *Ibid*, p. 170.
4148 Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger*, *op. cit.*, p. 414.
4149 *Ibid*, p. 418.
4150 *Ibid*, p. 125.

1557. Il apparaît enfin important d'expliquer pourquoi ce livre nous a semblé utile dans le cadre de l'analyse de la controverse entre Kelsen et Voegelin. Outre son intérêt immédiat en tant que source de première main sur la mentalité national-socialiste durant l'entre-deux-guerres, ce livre condense aussi, dans sa description des caractéristiques culturelles du national-socialisme ou de la *Weltanschauung* nazie, à peu près l'ensemble des présupposés philosophiques et influences immédiates que nous avons repéré chez Voegelin. Il ne s'agit pas pour nous de dire que Voegelin était un national-socialiste ou un nazi caché, cela n'aurait pas beaucoup de sens, mais plutôt de montrer à quel point sa pensée est toujours restée étroitement proche et même tributaire d'un certain nombre d'auteurs qui ont directement contribué à l'avènement du national-socialisme. On peut penser à Othmar Spann qui fut son co-directeur de thèse, à Stefan George que Voegelin a personnellement connu et que Kolnai considère comme étant l'une des deux figures avec Nietzsche qui a le plus contribué à la montée du national-socialisme en tant que « croyance »[4151]. On peut penser aussi à Martin Heidegger et à Carl Schmitt que Voegelin lisait et utilisait dans ses propres développements théoriques, ainsi qu'à Ernst Krieck et Alfred Baeumler qu'il a contacté en 1933-1934 en vue d'obtenir un poste dans une Université allemande sous le Troisième Reich, etc. Comme l'avait très bien vu Florence Vatan, Voegelin s'inscrit « dans un paysage intellectuel dont les figures dominantes [sont] Stefan George et ses disciples ainsi que les représentants de la Révolution conservatrice »[4152]. En fait, le point commun entre la *Weltanschauung* nazie et la *Weltanschauung* de Voegelin repose essentiellement sur ce que nous avons identifié précédemment comme étant les présupposés philosophiques romantiques de Voegelin (voir *supra*).

1558. Après une période d'hésitation conceptuelle, Voegelin a opté pour le concept de « religion politique » en 1938. Son livre portant ce titre entendait décrire le régime national-socialiste comme un mouvement spirituel dévoyé résultant du processus de sécularisation. Ce sera cette interprétation que Voegelin mobilisera jusqu'à la fin de sa carrière, en prétendant même pouvoir expliquer toute la modernité à l'aide du concept de « gnosticisme », qui vient remplacer celui de « religion politique » durant sa carrière américaine. Kelsen s'est vivement opposé dans *Secular religion* (1964) à ce type d'interprétation qui, à ses yeux, revient à assujettir à nouveau la science et la politique à la religion, et donc à nier la pertinence des temps modernes. Il s'agit de la dernière expression de leur confrontation.

[4151] Aurel Kolnai, *The War against the West* (1938), *op. cit.*, p. 14.
[4152] Florence Vatan, « Entre science et mythe : Erich Voegelin et les théories raciales », *art. cit.*, p. 33.

Chapitre 2. Le totalitarisme comme « religion politique » : une qualification controversée

1559. Voegelin est souvent présenté comme étant le premier à avoir appliqué le concept de « religion politique » aux régimes totalitaires car, en 1938, il a publié un court traité intitulé *Die politischen Religionen*. Ce livre fera l'objet d'une étude approfondie. Nous montrerons son inscription dans une littérature antitotalitaire théoconservatrice. Il sera aussi resitué dans son contexte d'écriture. Pour ce faire, nous tiendrons compte notamment des critiques que lui a adressées Thomas Mann. Nous montrerons par ailleurs que le concept de « religion politique » était souvent mobilisé depuis les années 1920 en tant que *Kampfbegriff*. Nombreux sont ceux qui y ont recouru en vue d'attaquer les régimes totalitaires naissants en Russie, en Italie et en Allemagne. Nous distinguerons enfin deux emplois de ce concept répondant à des objectifs différents. Dans la critique théoconservatrice dont relevait Voegelin, ce concept servait à condamner le caractère sécularisé et non religieux des régimes totalitaires. Inversement, dans la critique libérale et positiviste, notamment chez Bertrand Russell, Louis Rougier et Raymond Aron, ce concept visait à dénoncer le caractère religieux et non sécularisé des régimes totalitaires (I).

1560. Si de nombreux auteurs ont jugé utile de recourir au concept de « religion séculière » pour caractériser les régimes totalitaires, Hannah Arendt, Hans Blumenberg et Hans Kelsen n'en font pas partie. Un débat existe entre Voegelin et Arendt au sujet de la pertinence du concept de « religion politique ». Il suit la publication des *Origines du totalitarisme* (1951) et se matérialise en un échange d'articles et de lettres. Nous en rendrons compte. À partir des analyses de Blumenberg, nous dégagerons ensuite deux usages possibles du concept de sécularisation. L'usage descriptif se contente de *décrire* le recul de la religion dans le fonctionnement des sociétés occidentales. Il n'est pas en soi problématique. L'usage explicatif entend *expliquer* que la religion ne s'est pas véritablement retirée mais qu'elle s'est pervertie sous une forme sécularisée. Comme nous le verrons, cet usage explicatif pose davantage problème, d'autant plus qu'il a tendance à être utilisé de façon abusive (II).

1561. Enfin, notre attention se portera sur le rejet de la notion de « religion séculière » par Kelsen. Ce dernier, dans un manuscrit qu'il a volontairement refusé de publier en 1964, s'est opposé à tous ceux qui ont utilisé ce concept, et plus généralement à tous ceux qui ont prétendu pouvoir interpréter la modernité en termes théologiques. Kelsen défendait dans ce livre une conception « étroite » de la religion et entendait défendre la légitimité des temps modernes. Ce texte intitulé *Secular Religion* fera l'objet d'un examen minutieux. Il apparaîtra notamment que, même si de nombreux auteurs sont pris en compte dans ce livre, Voegelin reste incontestablement sa cible privilégiée (III).

I. Un « concept de combat » (*Kampfbegriff*) contre les totalitarismes

1562. La caractérisation du totalitarisme comme « religion politique » fait partie désormais des lieux communs de la théorie politique, mais il faut remonter à ses origines pour en saisir pleinement la signification et la portée. Dans la littérature secondaire, la paternité de ce concept est très souvent attribuée à Voegelin en raison de son livre intitulé *Die politischen Religionen*, qui fut publié en avril 1938. Toutefois, en réalité, il s'agit d'une interprétation qui était déjà dans l'air du temps dès les années 1920, et qui était partagée aussi bien par de simples observateurs, que par des écrivains, des politiques, des journalistes ou des chercheurs en sciences sociales. Notons par ailleurs que, comme le souligne Tzvetan Todorov, on peut retrouver ce concept bien avant qu'il ait été appliqué aux régimes totalitaires du XXe siècle[4153]. Au XVIIIe siècle, la notion de « religion civile » était par exemple employée dans le dernier chapitre du *Contrat social* (1762) de Rousseau[4154]. De même, Condorcet, dans ses *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (1791), craignait que l'enseignement public postrévolutionnaire ne soit rien d'autre qu'« une espèce de religion politique » consistant à dire aux citoyens « [v]oilà ce que vous devez adorer et croire »[4155]. Cela rendrait « presque impossible tout progrès vers le perfectionnement de la constitution et des lois », car « [l]e but de l'instruction n'est pas de faire admirer aux hommes une législation toute faite, mais de les rendre capables de l'apprécier et de la corriger »[4156]. Contrairement à Rousseau, Condorcet était donc opposé à toute forme de « religion civile » et de catéchisme républicain. Au XIXe siècle, Alexis de Tocqueville dénonçait quant à lui l'émergence d'« une sorte de religion nouvelle »[4157] après que les croyances religieuses officielles sont tombées dans le discrédit à la fin du XVIIIe siècle.

1563. Pour ce qui est du XXe siècle, on peut, sans prétendre à l'exhaustivité, mentionner quelques exemples qui prouvent que l'emploi du concept de « religion politique » était chose courante pour caractériser les régimes totalitaires, et ce bien avant le livre de Voegelin publié en 1938. Dès 1920, le journaliste allemand Fritz Gerlich présentait le communisme comme « une religion de la rédemption »[4158]. La même année, le philosophe anglais Bertrand Russell, après un voyage en Russie soviétique, estimait que « le bolchevisme doit être considéré comme une religion et non comme un mouvement politique ordinaire », et le rattachait « plutôt à la religion de Mahomet

---

[4153] Tzvetan Todorov, *L'esprit des Lumières*, Laffont, Paris, 2006, 132p.

[4154] Jean-Jacques Rousseau, chapitre huitième : De la religion civile », *in Du contrat social* (1762), *op. cit.,* p. 301-313. « Or il importe bien à l'Etat que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs […]. Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles […]. Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explication ni commentaires. L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois : voilà les dogmes positifs » (p. 311-312).

[4155] Nicolas de Condorcet, *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (1791), Charles Coutel et Catherine Kintzler (ed.), Flammarion, Paris, 1994, p. 42.

[4156] *Ibid*, p. 44 et 42.

[4157] Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la révolution* (1856), *op. cit.*, p. 250-251.

[4158] Fritz Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*, Hugo Bruckmann, Munich, 1920, 276p.

qu'au christianisme et au bouddhisme »[4159]. Sans aucune prétention scientifique cette fois, l'écrivain français Luc Durtain a publié en 1928 un récit de voyage intitulé *L'autre Europe : Moscou et sa foi*, dans lequel il décrivait le communisme comme une croyance religieuse[4160]. En 1931, le théologien protestant Richard Karwehl publiait un article intitulé « Messianisme politique » dans lequel le national-socialisme était interprété comme une « eschatologie sécularisée » (*säkularisierte Eschatologie*)[4161]. La même année, Waldemar Gurian avait déjà commencé à présenter le bolchevisme comme une « religion séculière »[4162]. L'écrivain autrichien Franz Werfel, dans une conférence intitulée « Peut-on faire sans croire en Dieu ? » tenue en Allemagne en 1932, considérait le communisme et le national-socialisme comme des « religions de substitution » (*Ersatz-Religionen*) ou des « substituts de religion » (*Religions-Ersatz*)[4163]. En 1933, le prêtre catholique et homme politique italien, Luigi Sturzo, parlait quant à lui de « religions laïcisées » (*religioni laicizzate*)[4164]. C'est le cas également du positiviste français Louis Rougier et de son livre *Les mystiques politiques*, publié en 1935[4165], dont nous reparlerons ultérieurement. C'est encore ce qu'avance le trotskyste Daniel Guérin, dans *Fascisme et grand capital* (1936) où le fascisme est décrit comme ne faisant que « plagier l'Eglise catholique » en exhumant « la forme la plus ancienne du sentiment religieux : le culte de l'homme providentiel »[4166]. Enfin, la même année que Voegelin, Denis de Rougemont, dans *Journal d'Allemagne* (1938), décrivait par petites touches le régime hitlérien qu'il observait au jour le jour, alors qu'il séjournait en Allemagne en tant qu'enseignant, et n'hésitait pas à insister sur « la nature religieuse de l'hitlérisme »[4167].

1564. Dès lors, même si Voegelin a très probablement contribué en 1938 à préciser le sens de ce concept dans son petit livre sur les *Religions politiques*, d'autres auteurs avaient déjà bien avant lui

---

4159 Bertrand Russell, *Pratique et théorie du bolchevisme* (1920), *op. cit.*, p. 82-83.

4160 « Ce n'est pas une révolution, c'est une nouvelle religion », *in* Luc Durtain, *L'autre Europe : Moscou et sa foi*, Gallimard, Paris, 1928, p. 329.

4161 Richard Karwehl, « Politisches Messiastum. Zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Nationalsozialismus », *in Zwischen den Zeiten. Eine Zweimonatsschrift*, n°9, 1931, p. 539.

4162 Waldemar Gurian, *Der Bolschewismus : Einführung in Geschichte und Lehre*, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1931, p. 180-202.

4163 Franz Werfel, « Können wir Ohne Gottesglauben ? » (1932), *in Zwischen Oben und Unten* (1932), Bermann-Fischer, Stockholm 1946, p. 85.

4164 Luigi Sturzo, « Idolatria collettiva » (19 décembre 1933), in *Miscellanea Londinese, Volume secondo (anni 1931-1933)*, Zanichelli, Bologne, 1974, p. 286.

4165 Louis Rougier, *Les mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales*, Publications de l'Institut universitaire des hautes études internationales, Sirey, Paris, 1935, 121p.

4166 Daniel Guérin, *Fascisme et grand capital* (1936), Ceux d'en bas, Libertalia, Clermont-Ferrand, 2014, p. 149-150.

4167 Denis de Rougemont, *Journal d'Allemagne,* Gallimard, Paris, 1938, p. 67. Il rend compte aussi dans cet ouvrage d'un discours du Führer auquel il assiste et qu'il décrit comme « une cérémonie sacrée », p. 46. « Je me croyais à un *meeting*, à quelque manifestation politique. Mais *c'est leur culte qu'ils célèbrent* ! Et c'est une liturgie qui se déroule, la grande cérémonie sacrale d'une religion dont je ne suis pas », p. 48-49. On peut aussi mentionner William L. Shirer, *Berlin Diary. The Journal of a Foreign Correspondent 1934-1941*, Alfred A. Knopf, New York, 1942, p. 18. : « Nuremberg, 5 septembre. Je commence à comprendre, je crois, quelques-unes des raisons de l'étonnant succès de Hitler. Empruntant à l'Eglise romaine ses pompes, ses couleurs et son mysticisme, il les transpose et les offre aux tristes allemands du XXe siècle. Le matin de la réunion d'ouverture au Luitpold Hall dans les faubourgs de Nuremberg était plus qu'une représentation splendide ; on y sentait aussi quelque chose de la ferveur religieuse et mystique d'une grand-messe de Pâques ou de Noël dans une cathédrale gothique ».

effectué des travaux importants dans cette direction. Même s'il s'agissait très souvent d'une simple désignation sans aucune prétention théorique (comme chez Luc Durtain et Denis de Rougemont), l'expression de « religion politique » avait tout de même déjà fait l'objet d'une élaboration théorique plus sophistiquée chez un grand nombreux d'auteurs, de nationalités différentes, dès le début de l'entre-deux-guerres. L'analyse de Voegelin en 1938 n'est donc pas foncièrement originale, contrairement à ce qu'on peut lire parfois sur le sujet[4168]. D'ailleurs, dans ses *Réflexions autobiographiques* (1973), Voegelin admet qu'en parlant de religions politiques, il s'est conformé « à l'usage d'une littérature qui interprétait les mouvements idéologiques en termes de religions »[4169], et mentionne notamment l'ouvrage de Louis Rougier. Si le livre de Rougier n'apparaît pas en 1938 dans la bibliographie sélective de *Die politischen Religionen*, Voegelin reconnaît cependant que « les considérations théoriques et les interprétations historiques [présentes dans son ouvrage] ne sont pas nouvelles, mais reflètent l'état actuel de la recherche »[4170].

1565. Nous avons précédemment montré, en suivant notamment la ligne d'interprétation d'Eckart Arnold, qu'après l'Anschluss en 1938, Voegelin n'avait plus d'autre recours pour s'opposer à la menace national-socialiste que de transformer sa conception autoritaire de la politique, exprimée lors de son soutien au régime de Dollfuss-Schuschnigg, en une conception théologique de la politique. En interprétant le régime nazi en tant que « religion politique » ou « religion intramondaine », Voegelin est en effet parvenu à s'opposer au totalitarisme sans renier pour autant ses « convictions autoritaires »[4171]. Enzo Traverso écrit que « Voegelin est un des premiers critiques conservateurs du national-socialisme » et le situe aux côtés de Waldemar Gurian parmi les nombreux « catholiques conservateurs émigrés d'Allemagne »[4172]. C'est en effet son conservatisme catholique qui ressort à la lecture des *Religions politiques*. Pour reprendre à nouveau les termes d'Enzo Traverso, « [e]n 1938, le philosophe catholique Voegelin avait déjà publié un essai fondamental sur les *Religions politiques* dans lequel il interprétait le nazisme comme un produit pervers de la sécularisation »[4173]. Ce concept lui a donc permis d'attaquer le régime national-socialiste, et avec lui toute la modernité sécularisée, et de défendre parallèlement une conception théologico-politique visant à restaurer une interprétation non déformée du rapport de l'homme à la transcendance qui renoue avec les enseignements du christianisme médiéval.

[4168] « Voegelin est bien connu des historiens du totalitarisme pour avoir inventé le terme, ou plus précisément, le concept moderne (car le terme avait déjà été employé dans des usages divers), de « religion politique », titre de son opuscule de 1938 », *in* Thierry Gontier, « Eric Voegelin et les « religions politiques » », *art. cit.*, p. 1.

[4169] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 83.

[4170] Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 113.

[4171] Eckhart Arnold, « The Smooth Transition from Authoritarianism to Political Theology : The Case of Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 10.

[4172] Enzo Traverso, *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, *op. cit.*, p. 437 et p. 61. Notons que dans ce livre, Traverso place Voegelin dans la section relative au débat des années de guerre froide (section VII : « L'apogée du débat : la guerre froide ») car il s'est surtout intéressé aux échanges entre Voegelin et Arendt au sujet de son livre sur *Les origines du totalitarisme* (1951). Mais il aurait été aussi possible, en se fondant notamment sur les *Religions politiques* (1938), de situer Voegelin, aux côtés de Paul Tillich, Luigi Sturzo et Jacques Maritain, dans la section relative aux antitotalitaires chrétiens (section III : « L'antitotalitarisme chrétien »).

[4173] *Ibid*, p. 67-68.

1566. Dès les années 1920-1930, le concept de « religion politique » était en fait très largement mobilisé, en tant que concept de lutte (*Kampfbegriff*), pour disqualifier le régime communiste en Russie, le régime fasciste en Italie et le régime national-socialiste en Allemagne. Il s'agissait « d'un thème privilégié de la critique conservatrice du totalitarisme, même si on peut en trouver les traces chez des penseurs appartenant à d'autres sensibilités philosophiques et intellectuelles »[4174]. De façon schématique, on peut distinguer deux usages différents du concept de « religion politique ». Il y a ceux, dont Eric Voegelin, Waldemar Gurian, Jacques Maritain, Dietrich von Hildebrand, Christopher Dawson et beaucoup d'autres, qui employaient le concept de « religion politique » pour dénoncer la dépravation politique de la modernité séculière et affirmer la nécessité de revenir aux enseignements du christianisme afin de restaurer l'ordre au sein de la communauté politique. Il s'agit de la critique théoconservatrice des régimes totalitaires au moyen du concept de « religion politique », appréhendé d'un point de vue strictement religieux. Pour reprendre les termes de Bernard Bruneteau, grâce au concept de « religion politique », des catholiques conservateurs ont pu dénoncer ce qu'ils interprétaient comme « l'effet pervers final du processus de sécularisation entamé par la société européenne depuis le XVIIIe siècle »[4175] (A). Il y a également ceux, moins nombreux, tels que Bertrand Russell, Louis Rougier et Raymond Aron, qui appliquaient le concept de « religion politique » aux régimes totalitaires pour dénoncer leur caractère irrationnel et absolutiste commun avec la pensée métaphysico-religieuse. Cette critique ne visait pas comme la précédente à accabler les temps modernes sécularisés, mais plutôt à protéger l'héritage des Lumières qui se caractérise par le mode de pensée rationnel et sécularisé, contre les risques de résurgence de croyances irrationnelles de type religieux. Il s'agit de la critique libérale et positiviste des régimes totalitaires à l'aide du concept de « religion politique ». En ce sens, c'est d'un point de vue séculier que le concept de « religion politique » est mobilisé (B).

[4174] *Ibid*, p. 68.
[4175] Bernard Bruneteau, *Les totalitarismes*, *op. cit.*, p. p. 138.

A. Le concept de « religion politique » dans la critique théoconservatrice

1567. Le livre de Voegelin *Die politischen Religionen* (1938) s'inscrit dans le cadre de la critique théoconservatrice des régimes totalitaires. Nous présenterons les caractéristiques de ce livre, et plus précisément le sens qu'il donne au concept de « religion politique ». Nous passerons en revue les critiques formulées par Thomas Mann avant d'examiner notamment le double projet anthropologique et généalogique qui structure son livre (1). Nous situerons ensuite l'analyse de Voegelin parmi les autres théoconservateurs qui ont recouru au concept de « religion politique » pour décrire les totalitarismes du XXe siècle. Nous montrerons qu'ils sont animés par la même intention critique vis-à-vis de la modernité et du processus de sécularisation, et par la même volonté de refonder la science politique sur des valeurs transcendantes. Pour ces auteurs, c'est le caractère séculier et non religieux des régimes totalitaires qui pose problème (2).

1°) Les « religions politiques » (1938) selon Eric Voegelin

1568. Comme pour les précédents livres de Voegelin, en particulier ses livres sur la race (1933), on note dans la littérature secondaire des approximations historiques entourant la publication de *Die politischen Religionen*, ainsi que des interprétations quelque peu forcées et unilatérales de son contenu – tout du moins des interprétations qui mériteraient d'être davantage nuancées et recontextualisées. Thierry Gontier écrit par exemple que « l'ouvrage de 1938 sur les *Religions politiques* – dont la publication en Autriche, une semaine avant l'Anschluss, vaudra à son auteur d'être relevé de ses fonctions universitaires »[4176], se présente « comme un pamphlet orienté contre la politique national-socialiste »[4177]. Or, si ce livre a bien fini par être confisqué par la Gestapo, il n'a pas été publié *avant* l'*Anschluss* mais plusieurs semaines *après*[4178]. « Il fut publié une première fois en avril 1938 par les éditions Bermann-Fischer à Vienne »[4179], soit près d'un mois après l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne nazie le 12 mars 1938[4180], avant d'être réimprimé l'année suivante[4181], par la même maison d'édition qui s'était réinstallée à Stockholm[4182].

4176 Thierry Gontier, « Totalitarisme, religions politiques et modernité chez Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 157.

4177 Thierry Gontier, « Eric Voegelin et les « religions politiques » », *art. cit.*, p. 1-2.

4178 La formulation choisie par Voegelin dans son autobiographie est suffisamment ambiguë pour laisser croire à ceux qui le lisent que son livre a été publié avant l'Anschluss : « Le livre sortait tout juste de chez l'imprimeur en mars 1938 lorsque survint l'occupation de l'Autriche par les nationaux-socialistes », *in* Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 84.

4179 Jacob Schmutz, « Avant-propos du traducteur. La prophétie de Flore », *in* Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 7. Même les éditeurs des Collected Works n'ont pas pu nier que « lorsque l'étude *Die politischen Religionen* a été publiée pour la première fois à Vienne en avril 1938, l'Autriche avait été annexée un mois auparavant par l'Allemagne nazie », *in* Manfred Henningsen, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 5, *op. cit.*, p. 1.

4180 Erich Voegelin, *Die politischen Religionen*, Bermann-Fischer, Wien, 1938.

4181 Erich Voegelin, *Die politischen Religionen*, Bermann-Fischer, Stockholm, 1939.

4182 Irene Nawrocka, « Verlagssitz : Wien, Stockholm, New York, Amsterdam. Der Bermann-Fischer Verlag im Exil (1933-1950). Ein Abschnitt aus der Geschichte des S. Fischer Verlages », *in Archiv für Geschichte des Buchwesens*, Buchhändler-Vereinigung, Volume 53, 2000, p. 91 et s.

1569. Par ailleurs, dans une lettre du 22 août 1938 envoyée à son éditeur, Gottfried Bermann-Fisher, on apprend de la plume de Voegelin que « le traité *Les religions politiques* a été distribué aux libraires par le directeur provisoire de [sa] maison d'édition, M. Bohem, après que la Gestapo lui en avait donné l'autorisation »[4183]. Dans la même lettre, Voegelin poursuit : « malheureusement, je ne suis pas parvenu à empêcher cela [la publication de son livre] »[4184]. Dans une autre lettre du 22 février 1939, Voegelin explique à son éditeur récemment installé à Stockholm, que son livre *Les religions politiques* n'est plus distribué depuis novembre[4185]. On peut donc douter des informations de Thierry Gontier qui, très probablement, proviennent des *Réflexions autobiographiques* de Voegelin du début des années 1970 : « la maison d'édition Bermann-Fisher étant une cible de choix pour les forces d'occupation, l'édition [des *Religions politiques*] fut entièrement confisquée chez l'éditeur et ne parut jamais »[4186]. Il appert en réalité que son livre a bien été publié après l'*Anschluss*, après avoir reçu l'autorisation de la Gestapo, qu'il a été distribué pendant plusieurs mois, et que c'est Voegelin lui-même qui souhaitait que son livre ne paraisse pas.

1570. Enfin, Voegelin explique dans une lettre envoyée à Waldemar Gurian le 26 novembre 1938 ne pas vraiment savoir pourquoi il a perdu son poste à l'Université de Vienne après l'*Anschluss*, et fait quelques suppositions. S'il suspecte que ses « activités au Front patriotique [*Vaterländische Front*] »[4187] peuvent être à l'origine de la perte de son poste, il n'évoque pas un instant l'idée que son livre sur les religions politiques en serait la cause, comme le prétend Thierry Gontier. Qualifier cet ouvrage de « pamphlet » contre le national-socialisme pourrait aussi être contesté. En tout cas, ce n'est pas de cette façon que Thomas Mann a compris ce livre lorsqu'il l'a lu en 1938. La seconde préface écrite par Voegelin en 1939 visait d'ailleurs à répondre aux critiques de Thomas Mann, ainsi qu'à celles formulées par Kolnai dans *The War Against the West* qui, comme nous l'avons vu, ne le présentait pas comme un opposant au national-socialisme, bien au contraire.

4183 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Gottfried Bermann-Fischer le 22 août 1938 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 180.
4184 *Idem*.
4185 Eric Voegelin, « Lettre adressée à la maison d'édition Bermann-Fisher le 2 février 1939 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 217.
4186 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 84.
4187 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Waldemar Gurian le 26 novembre 1938 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 193-194.

a. La critique de Thomas Mann et la réponse de Voegelin

1571. Dans une lettre envoyée à Voegelin le 18 décembre 1938, Thomas Mann reconnaissait que son livre *Die politischen Religionen* était un « travail très stimulant et instructif »[4188] mais il lui adressait par ailleurs de sévères critiques. Voegelin lui a répondu par courrier et dans la préface à la réédition suédoise de son livre. C'est cet échange que nous nous proposons de commenter ici. Thomas Mann lui reprochait notamment la chose suivante : « ce qui me semble être un inconvénient, c'est que son objectivité [celle du livre] atteint parfois un accent aussi peu critique et positivement intéressé qu'il donne l'impression de défendre le pragmatisme infâme [*Schand-Pragmatismus*] qui prévaut partout. On attend une résistance morale et un certain renforcement de la révolte éthique contre la « révolution du nihilisme », qui commence, me semble-t-il, à émerger dans le monde entier »[4189].

1572. Aux archives de la Hoover Institution, le brouillon d'une lettre que Voegelin a envoyée (ou souhaitait envoyer) en réponse à Thomas Mann a été retrouvée et publiée dans l'un des deux volumes de correspondance des *Collected Works*[4190]. Dans celle-ci, il lui écrivait : « vous critiquez « l'objectivité » de *Die politischen Religionen*. Au moment même où votre lettre est arrivée, je rédigeais une « préface » à la seconde édition que M. Bermann-Fischer publiera à Stockholm. Son contenu a été dicté [*bestimmt*] par les objections qui ont été soulevées, par exemple, par Aurel Kolnai dans son livre *The War Against the West*. Elle visait à expliquer une position [*Haltung*] qui a dû passer pour beaucoup comme étrange. Je joins [à la lettre] cette « préface » car Bermann-Fischer n'a pas voulu l'imprimer dans son intégralité. Les passages sur l'affaire Grynszpan et la critique de la position de l'Eglise ont été retirés. Je ne vous dérangerais pas avec cela s'il n'était pas important pour moi de me justifier face à votre critique. Mon « objectivité » a sa source dans un pessimisme profond au sujet de la capacité du monde occidental à combattre le nihilisme. Je ne vois aucun mouvement qui justifierait selon moi de mener une lutte littéraire contre le national-socialisme[4191]. Et l'impossibilité d'exprimer publiquement une position radicale – que j'ai à nouveau vécue lors du rejet [de la préface] par M. Bermann-Fischer – ne fait que renforcer mon pessimisme »[4192]. Il existe donc deux

---

4188 « Es ist eine sehr anregende, lehr - und aufschlussreichte Arbeit […] », *in* Thomas Mann, « Lettre adressée à Voegelin le 18 décembre 1938 », *in* Voegelin Papers, box 24, folder 11, *in Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives.

4189 « Ihr Nachteil scheint mir zu sein, dass ihre Objektivität zuweilen einen so unkritischen, positiv interessierten Akzent gewinnt, und anfängt als Apologie des Schand-Pragmatismus zu wirken, um den es sich überall handelt. Man wartet auf moralischen Widerstand und auf einige Verstärkung der ethischen Fronde, die sich denn doch, wie mir scheint, in aller Welt gegen die "Revolution des Nihilismus" herauszubilden beginnt », *in* Thomas Mann, « Lettre adressée à Voegelin le 18 décembre 1938 », *in* Voegelin Papers, box 24, folder 11, *in Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives.

4190 « Il n'a pas été établi que ce brouillon ou un autre ait été envoyé à Thomas Mann. Une lettre contenant ce texte ou un texte similaire n'a pas été trouvée », *in* Jürgen Gebhardt, « note 2 », *in* « Lettre de Voegelin adressée à Thomas Mann en 1939 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 204.

4191 Le sens de cette phrase est ambiguë. Voici sa version allemande : « Ich sehe keine Bewegung, die es mir als sinnvoll erscheinen ließe, einen literarischen Kampf gegen den Nationalsozialismus zu führen ».

4192 *Ibid*, p. 203.

versions de cette seconde préface écrite par Voegelin, réfugié depuis quelques mois aux Etats-Unis. On a d'une part la version qui fut publiée en 1939 par Bermann-Fischer après avoir été amputée de certains passages par crainte qu'ils « ne conduisent à des représailles contre les juifs »[4193]. Cette version a été traduite en français par Jacob Schmutz dans l'édition française de ce livre[4194]. D'autre part, on dispose de la version originale, que Voegelin a probablement envoyée à Thomas Mann, et qui fut traduite en anglais et publiée dans le volume 33 des *Collected Works*[4195].

1573. Cette seconde préface de 1939, dans sa version amputée et encore plus dans sa version originale, témoigne de la volonté de Voegelin de dissiper les doutes, provoqués suite à la lecture de ses précédents livres, au sujet de son positionnement idéologique vis-à-vis du national-socialisme. Le « grand moraliste de la politique »[4196] qu'était Thomas Mann lui reprochait notamment de ne pas exprimer clairement dans *Les religions politiques* sa condamnation morale du régime nazi et même, en l'approchant conceptuellement au moyen de thèmes religieux, « d'ennoblir le phénomène nazi »[4197]. Dans les deux versions de cette préface, la virulence des propos tenus par Voegelin à l'endroit du régime national-socialiste détone par rapport au contenu de son livre et par rapport à tout ce qu'il a pu écrire auparavant. Il apparaît en fait que Voegelin ne voulait pas, une fois arrivé sur le continent américain, que des auteurs tels que Aurel Kolnai et Thomas Mann, dont l'influence était considérable[4198], ne le présentent comme un penseur ayant sympathisé avec le régime national-socialiste ou ne l'ayant pas condamné avec fermeté. Et on peut dire que Voegelin est parvenu à ses fins. Les critiques de Kolnai sont tombées dans l'oubli et Voegelin a systématiquement été présenté, par lui-même et par ses disciples, comme l'un des premiers intellectuels à s'être opposé sans réserve et sans ambiguïté au national-socialisme. Deux aspects ont très probablement facilité cette interprétation. D'une part, comme ses quatre livres publiés sur le vieux continent dans les années 1930 – *Race et Etat*, *L'histoire de l'idée de race*, *L'Etat autoritaire* et *Les religions politiques* – ont été détruits pendant la guerre, son public américain n'a pas pu tout de suite y avoir accès et a dû se contenter de ce que Voegelin leur en disait. D'autre part, l'interdiction de ses livres par la Gestapo, son inscription sur la liste noire, la perte de son poste à l'Université de Vienne et son exil aux Etats-Unis, évènements auxquels il consacre de longs développements dans son autobiographie, ont été perçus comme des preuves factuelles irréfutables de son engagement précoce contre le national-socialisme.

4193 William Petropulos et Gilbert Weiss, « Editors' Introduction », *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 2.
4194 Eric Voegelin, « préface de décembre 1938 », *in Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 23-27.
4195 Eric Voegelin, « Foreword to the Second Edition of the Political Religions » (1939), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 19-23.
4196 André Gisselbrecht, *Thomas Mann. Être écrivain à notre époque*, trad. par Denise Daun, Gallimard, Paris, 1996, p. 17.
4197 William Petropulos et Gilbert Weiss, « Editors' Introduction », *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 2.
4198 Voir sur ce point : Gérard Schneilin, « Thomas Mann : un modèle d'écrivain en exil ? », *in Exil et Résistance au national-socialisme 1933-1945*, Gilbert Krebs et Gérard Schneilin (dir.), Publications de l'Institut d'Allemand, Université de la Sorbonne nouvelle, Paris, 1998, p. 217-232.

1574. Dans cette seconde préface, Voegelin semble faire référence à la critique formulée par Thomas Mann, en particulier lorsqu'il écrit : « on m'y fait le reproche que ma présentation est trop objective, au point de plaider en faveur de toutes les images du monde ou de tous les mouvements, en particulier du national-socialisme, qu'elle était précisément destinée à combattre ; il y manquerait une prise de position ou une condamnation décisive, qui placerait ma propre position au-delà de tout doute possible »[4199]. Il estime en premier lieu que de telles critiques sont typiques de « l'intellectuel politisant » de son époque « qui manifeste sa profonde aversion pour le national-socialisme sur la base de puissants jugements éthiques »[4200]. À quoi il oppose que lui aussi en est capable et que « pour quiconque sachant lire »[4201], son rejet de toute forme de collectivisme politique se trouvait exprimé dans le vers de Dante mis en exergue au début de son texte[4202] : « *Per me si va ne la città dolente* ». Soit, « À travers moi [la porte de l'enfer] l'on va dans la ville en souffrance [en enfer] »[4203]. Mais à la différence de ces « intellectuels politisants » dont il parle avec un certain dédain, Voegelin indique pourquoi, dans ce livre, il n'a pas voulu exprimer comme eux son aversion éthico-politique à l'égard du national-socialisme : « le collectivisme politique n'est pas seulement une apparition politique et morale ; c'est sa composante religieuse qui me paraît beaucoup plus importante »[4204]. Or, si le combat littéraire, en tant que « forme de contre-propagande éthique », est important, il ne doit pas occulter, comme cela est souvent le cas à ses yeux, qu'un mal encore plus grand se cache derrière ces actions éthiquement condamnables. Autrement dit, la condamnation morale du régime national-socialiste risque d'entraver sa compréhension profonde en tant que mouvement religieux séculier. Voegelin renverse en fait littéralement la situation : ce sont ceux qui combattent le national-socialisme uniquement sur un plan éthique, comme Thomas Mann, qui ne mènent pas la lutte assez radicalement, en ignorant son « enracinement dans la religiosité »[4205]. « On ne peut pas [écrit-il plus loin] combattre une force satanique seulement avec de la moralité et des sentiments d'humanité », « face à une telle substance, non seulement moralement mauvaise mais aussi religieusement maléfique, satanique, l'opposition ne peut être menée qu'à partir d'une force aussi puissante mais religieusement bonne »[4206].

1575. Pour justifier son propos et prouver qu'il est un adversaire du national-socialisme, Voegelin souhaitait faire référence à Herschel Grynszpan, juif allemand de 17 ans réfugié en France qui a assassiné à Paris le 7 novembre 1938 Ernst vom Rath, l'un des diplomates de l'ambassade allemande. Voegelin estime que si l'on s'en tient à une position éthique, on peut être amené à considérer que « tandis que le meurtre dans cette situation peut ne pas être illégal selon le droit

---

4199 Eric Voegelin, « Préface décembre 1938 », *in Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 23.
4200 *Ibid*, p. 24.
4201 *Idem*.
4202 Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 29.
4203 Nous traduisons en français. Dante Alighieri, « Canto Terzo », *in La divina commedia*, commenté par Paolo Costa, Volume 1, Presso Gio. Grondana q. Guiseppe, Gênes, 1839, p. 18.
4204 Eric Voegelin, « Préface décembre 1938 », *in Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 24.
4205 *Ibid*, p. 25.
4206 *Idem*.

naturel [car les juifs ont été exclus de la communauté de droit par les nationaux-socialistes, et que cette exclusion est forcément réciproque], la destruction intentionnelle d'une vie humaine est essentiellement immorale et le meurtrier devrait donc être condamné selon des principes moraux »[4207]. Cette position, inspirée par l'Évangile de saint Matthieu, d'après laquelle il est préférable de subir une injustice que d'en commettre une, conduit à justifier une éthique de « non-résistance » qui revient ultimement à légitimer la soumission à la violence. Or, le personnalisme éthique qui prédomine au sein de la civilisation occidentale devrait au contraire aboutir à l'idée que, comme le juif n'est pas traité comme une personne mais comme une chose, le meurtre qu'il commet à l'encontre d'un national-socialiste devrait être considéré « non seulement excusable, mais aussi comme un devoir »[4208].

1576. Cette prise de position éminemment radicale, qui peut être lue comme un appel au meurtre des nationaux-socialistes par les juifs, ou tout du moins comme une justification des assassinats qu'ils pourraient commettre, a été supprimée par l'éditeur afin de ne pas susciter davantage de réactions violentes à l'égard des juifs. Il faut savoir en effet que cet événement a été immédiatement utilisé par les responsables nationaux-socialistes (Goebbels notamment) en vue de justifier le renforcement des mesures répressives en Allemagne à l'encontre des juifs. La nuit de Cristal a même été présentée par les propagandistes comme une réaction spontanée de la population, c'est-à-dire comme une réaction non commanditée par le parti mais uniquement provoquée par l'assassinat qui avait eu lieu à Paris deux jours auparavant[4209]. Dans une lettre que Voegelin a adressée à Karsten Lemche le 6 mars 1939, on comprend mieux encore ce qui l'a motivé à tenir des propos aussi radicaux au sujet du cas Grynszpan. Son objectif principal était de se blanchir de tout soupçon concernant la proximité idéologique avec le national-socialisme que certains de ses lecteurs avaient relevé : « Qu'est-ce que j'espérais accomplir avec cette préface ? Mon intention n'était certainement pas de convertir qui que ce soit ou d'être un missionnaire. C'est la première fois que j'exprimais en public ma conception personnelle sur un problème spécifique. Jusqu'à maintenant, je m'étais limité à la description neutre ; mais cette neutralité, qui n'était pas du relativisme mais provenait de la participation contemplative à la réalité, a été si souvent et si complètement mal comprise comme étant en *soutien* au national-socialisme qu'il m'est apparu opportun d'éliminer le malentendu. J'ai choisi le cas Grynszpan pour démontrer comment l'*on devrait* le traiter si, comme Thomas Mann et d'autres, on veut conduire une *lutte* littéraire contre le national-socialisme »[4210].

[4207] Eric Voegelin, « Foreword to the Second Edition of the Political Religions » (1939), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 20.

[4208] *Ibid*, p. 21.

[4209] Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung 1933-1939. Die Jahre der Vernichtung 1939-1945*, Beck, Munich, 2007, p. 301-302.

[4210] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Karsten Lemche le 6 mars 1939 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 221. Dans cette lettre, Voegelin consacre principalement son temps à expliquer qu'il n'a rien à voir avec le national-socialisme : « Je ne crois pas que [le but de ma vie] est de contribuer au succès politique du national-socialisme » (p. 221), « le type particulier de « Volkstum » qui est arrivé avec le national-socialisme a *toujours* été repoussant pour

1577. En d'autres termes, le combat contre le national-socialisme ne doit pas être mené sur le terrain unique de la *morale*, mais plutôt sur le terrain de la *religion* car le vrai mal dont souffre le monde moderne résulte du processus de sécularisation dont le remède pour Voegelin n'est autre qu'« un renouvellement religieux » qui ne peut provenir que « des grandes personnalités religieuses »[4211]. Or, sur ce point, les intellectuels tels que Thomas Mann se trompent complètement. Au lieu de comprendre le national-socialisme comme le résultat du processus de sécularisation, ils l'interprètent à tort comme « une régression vers la barbarie, vers le sombre Moyen Age, vers des temps antérieurs aux progrès modernes de l'humanité », et ne se doutent pas que c'est en fait la philosophie des Lumières et la « sécularisation de la vie » qu'ils promeuvent, « qui se trouve être le sol même sur lequel des mouvements religieux antichrétiens comme le national-socialisme ont pu naitre et grandir »[4212]. Il conclut alors que si « sa présentation donne l'impression d'être trop « objective », et qu'elle « plaide » pour le national-socialisme », cela doit être compris comme « le signe de sa valeur »[4213]. Sa présentation serait mauvaise et incomplète si elle n'envisageait le national-socialisme que sur le terrain de la morale car cela reviendrait à minimiser, voire à occulter complètement, le caractère « diabolique »[4214] de ce régime. On voit déjà ici que le livre de Voegelin s'inscrit incontestablement dans la critique chrétienne et conservatrice des totalitarismes à l'aide du concept de « religion politique ». Thierry Gontier lui-même constatait que, dans cet ouvrage, Voegelin exprimait « sa sympathie pour un christianisme œcuménique et heuristique » et semblait même défendre « le retour à un idéal de théocratie » ou la « reconfessionalisation de la politique à l'âge contemporain »[4215].

b. Un projet d'anthropologie spirituelle : l'essence religieuse de l'homme et de la politique

1578. La thèse que Voegelin expose dans ce livre repose tout entière sur une conception religieuse de la nature humaine. Dans un style que l'on pourrait qualifier de romantique, il écrit que « [l]'homme vit son existence comme celle d'une créature, et dès lors comme perpétuellement en question. Quelque part dans la profondeur, au nombril de l'âme, là où elle se raccroche au cosmos, se laisse ressentir un tiraillement »[4216]. Et ce tiraillement n'est autre pour lui que l'expression, comme

---

moi, et je ne vois aucune raison pour qu'il soit plus acceptable pour moi maintenant, uniquement parce qu'elle a réussi » (p. 222), « [e]t, finalement, je ne crois pas être particulièrement amer, d'abord parce que je n'ai pas de raison de l'être. Je n'ai jamais senti que quelque chose me connectait au national-socialisme et à ses partisans. Le fait de ne plus voir les nationaux-socialistes chaque jour est aujourd'hui certainement une grande joie » (p. 222). Même s'il reconnaît que sa position personnelle est bien celle d'un « absolutiste », il refuse toute assimilation avec l'absolutisme des nationaux-socialistes. En quelques mots, il explique que son absolutisme est tourné vers la transcendance, alors que celui des nationaux-socialistes est uniquement orienté vers le monde immanent (p. 221-222).

[4211] Eric Voegelin, « Préface décembre 1938 », *in Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 25.

[4212] *Ibid*, p. 26.

[4213] *Idem*.

[4214] *Idem*.

[4215] Thierry Gontier, « Eric Voegelin et les « religions politiques » », *art. cit.*, p. 6.

[4216] Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 35.

il le formulera par la suite, de la situation d'entre-deux (de *metaxy*) dans laquelle l'homme se trouve, en étant constamment tiraillé entre les pôles immanent et transcendant de son existence. Voegelin poursuit en expliquant que la diversité des nuances de sentiment que les hommes peuvent avoir (peur, espoir, désespoir, félicité, inquiétude cherchante, calme contemplatif, indignation, révolte, résignation, etc.) « se déploie dans une seule dimension de l'expérience religieuse »[4217]. Plaçant ainsi l'expérience religieuse au cœur de son projet anthropologique, Voegelin interprète tous les sentiments humains comme des expériences religieuses, même lorsque ces sentiments ne sont pas à proprement parler d'ordre religieux.

1579. Dans l'épilogue de *Die politischen Religionen*, Voegelin donne une formule ramassée de sa conception spirituelle de la nature humaine : « la vie des hommes dans la communauté politique ne peut être délimitée comme une sphère profane, dans laquelle nous aurions seulement affaire à des questions d'organisation du droit et du pouvoir. […] L'homme vit dans la communauté politique avec tous les traits de son être, tant corporel que spirituel et religieux »[4218]. Dès lors, la communauté politique ne doit pas être appréhendée qu'à partir de sa sphère profane. Pour être comprise pleinement, la politique doit être considérée comme étant « toujours incorporée dans le rapport entre l'expérience humaine du monde et celle du divin, que ce soit dans le cas où le domaine politique occupe une place inférieure à l'ordre divin dans la hiérarchie de l'être, ou dans le cas où lui-même se trouve divinisé »[4219]. En un sens, l'essence religieuse de l'homme se prolonge pour Voegelin sur le terrain de la politique, si bien que « si toute politique n'est pas une « religion politique », on peut dire qu'en retour, aucune politique ne peut faire abstraction de l'élément religieux »[4220]. L'essence de l'homme et de la politique est donc fondamentalement religieuse.

1580. Voegelin définit l'homme à partir de son expérience de la transcendance, qui est soit authentique soit déformée. Pour rendre compte des expériences *authentiques* de la transcendance, il explique que, chez certains hommes, leurs sentiments permettent de développer une conception rationnelle et réaliste de leur rapport à la transcendance, ce qui leur permet de créer un ordre politique ordonné. À de tels hommes, « les portes de l'existence sont grandes ouvertes pour le[s] laisser contempler les étapes de l'être, depuis la nature inanimée jusqu'à Dieu »[4221]. Et pour rendre compte des expériences *déformées* de la transcendance, Voegelin estime que, chez d'autres hommes, leurs sentiments les poussent à immanentiser la transcendance et à ériger un élément mondain à la place de Dieu, ce qui a pour conséquence d'installer du désordre au sein de la communauté politique. Cela est dû au fait que de tels hommes n'ont accès qu'à une partie restreinte et déformée

[4217] *Ibid*, p. 36.
[4218] *Ibid*, p. 107.
[4219] *Ibid*, p. 108.
[4220] Thierry Gontier, « Eric Voegelin et les « religions politiques » », *art. cit.*, p. 4.
[4221] Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 36-37.

de la réalité, souvent réduite à un seul élément : l'Etat, le peuple, l'humanité, etc., qui vient s'élever « à la place de Dieu » et cacher sa réalité[4222].

1581. Son anthropologie spirituelle l'amène à « élargir le concept du religieux »[4223], ainsi que la « définition scolaire de l'Etat »[4224], pour les rendre d'une certaine façon perméables, homogènes et susceptibles de se rencontrer. Si le religieux consiste en effet à croire en un *Realissimum* (un être suprêmement réel), à le considérer comme « sacré », alors l'Etat ou la communauté humaine est un des candidats possibles à cette accession au « sacré » ou au « divin », et peut devenir objet de culte. C'est ainsi que Voegelin introduit le concept de « religions intramondaines »[4225], qu'il oppose aux « religions supramondaines » fondées sur la transcendance. Le phénomène d'« immanentisation », qu'il développera dans *La nouvelle science du politique*, est donc déjà présent dans ce livre. De même, le phénomène de « fermeture » du monde humain sur lui-même est visible lorsque Voegelin décrit le processus de redivinisation du monde, de « la communauté nationale intramondaine, clôturée organiquement »[4226]. Il y a donc à l'œuvre dans l'histoire un processus de « sécularisation », terme que Voegelin emploie par exemple pour décrire le passage de la charité chrétienne à la solidarité, qui en est une « version sécularisée »[4227]. Pour lui, cette sécularisation n'est pas bénéfique au sens d'une émancipation positive vis-à-vis de la religion et de l'Eglise. Au contraire, il voit dans la sécularisation, coupant l'homme de ses racines religieuses, la cause des totalitarismes du XXème siècle.

1582. En d'autres termes, en définissant l'homme essentiellement à partir de ses expériences religieuses (authentiques et déformées), Voegelin a élargi la définition « scolaire » de la religion pour y inclure non seulement les « vraies » religions rédemptrices, mais aussi les « fausses » religions intramondaines. Il a aussi élargi la définition « scolaire » de l'Etat, qui ne peut pas être appréhendé dans un sens strictement matérialiste et positiviste. L'Etat ne se définit pas pleinement par les trois éléments classiques de la théorie de l'Etat : un peuple, un territoire et une puissance souveraine. Ce qui manque à une telle définition, c'est la référence à la réalité transcendante, et ce qui la caractérise, c'est l'usurpation de cette vérité par un contenu d'ordre strictement empirique. Bref, la théorie moderne de l'Etat est défectueuse en ce qu'elle est strictement orientée vers le pôle immanent. On le voit clairement, pour Voegelin, les « religions politiques », ou pour mieux dire, les « religions intramondaines » sont une perversion, un dévoiement des « vraies religions », c'est-à-dire des « religions supramondaines ». Lorsque « l'existence collective intramondaine prend la place de

[4222] *Ibid*, p. 37.
[4223] *Ibid,* p. 30.
[4224] *Ibid,* p. 31.
[4225] *Ibid,* p. 38.
[4226] *Ibid,* p. 91.
[4227] *Ibid,* p. 63.

Dieu »[4228], écrit Voegelin, ce sont des usurpations qui « barrent le chemin qui mène à la réalité de Dieu »[4229]. De sorte que l'on comprend mal en quoi il a « élargi » le concept de religion comme il le prétend, puisque ces « religions » ne méritent pas vraiment ce nom. Comme nous le verrons ultérieurement, c'est pour cette raison qu'il a préféré par la suite parler de « gnosticisme » car, pour lui, dans les religions « séculières », ce n'est pas la présence du religieux qui est un mal, mais son caractère « séculier ». Enfin, la portée de sa thèse est encore restreinte car il traite principalement du national-socialisme : il fait référence à Ernst Jünger[4230], à Alfred Rosenberg[4231] et au « Führer »[4232], évoque aussi le *Volksgeist*[4233], le romantisme allemand[4234] et la « race élue »[4235]. Certes, Voegelin parle bien de la philosophie de l'histoire apocalyptique de Marx et Engels[4236], mais il ne fait pas de référence explicite au communisme soviétique « réel » ou à ses dirigeants.

1583. Voegelin refuse donc d'approcher le totalitarisme en ne tenant compte que de sa dimension socio-historique, comme le fait Arendt, ou en ne s'intéressant qu'à sa dimension juridico-institutionnelle, comme le fait Kelsen. Le totalitarisme ne se réduit pas à un ensemble de données historiques, économiques et sociales, tels que l'impérialisme, le colonialisme ou les crises économiques suivant l'interprétation de Arendt. Le totalitarisme ne se résume pas non plus à être une sous-catégorie des « dictatures de parti », ou une sous-sous-catégorie des « autocraties », comme Kelsen l'entendait. Le totalitarisme doit être approché plus largement, dans sa dimension anthropologique, « en tant qu'il repose sur une structure permanente de l'esprit humain »[4237]. C'est pourquoi, pour Voegelin, le totalitarisme est avant tout un phénomène d'essence spirituelle dont la compréhension nécessite d'adopter une approche anthropologique. La conception voegelinienne du totalitarisme est rattachée par Thierry Gontier au « mouvement de pensée de l'antitotalitarisme chrétien »[4238]. La position de Voegelin s'enracine en effet dans une « anthropologie chrétienne »[4239], très différente comme nous le verrons de la position de Raymond Aron, dont la critique du totalitarisme à l'aide du concept de « religion séculière » relevait de la tradition libérale et irréligieuse des Lumières. Nous y reviendrons.

4228 *Ibid,* p. 93.

4229 *Ibid,* p. 109.

4230 *Ibid*, p. 67.

4231 *Ibid,* p. 91.

4232 *Ibid*, p. 97.

4233 *Ibid*, p. 95.

4234 *Idem.*

4235 *Ibid,* p. 90.

4236 *Ibid*, p. 73.

4237 Thierry Gontier, « Totalitarisme, religions politiques et modernité chez Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 159-160.

4238 *Ibid*, p. 157.

4239 Hans Maier, « « Totalitarismus » und « Politische Religionen ». Konzept des Diktaturvergleichs », *art. cit.*, p. 397.

1584. Une telle approche conduit Voegelin à opposer les anthropologies platonico-aristotélicienne et surtout chrétienne, caractérisées par leur ouverture à la réalité transcendante, à l'anthropologie immanentiste des totalitaires, qui en serait une forme dégénérée. Le totalitarisme est ainsi interprété comme un produit de la modernité, le résultat du processus de sécularisation issu des Lumières, par lequel l'homme s'est progressivement privé de son expérience de la transcendance. L'alternative à cette dégénérescence spirituelle implique de recouvrir le vrai sens de la philosophie grecque et de la foi chrétienne. C'est même de façon constante dans ce livre, et plus généralement dans son œuvre, que Voegelin oppose à la modernité sécularisée héritée des Lumières, la théocratie médiévale telle qu'il la trouve exprimée chez saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et même encore chez Jean Bodin. Cependant, pour Thierry Gontier, Voegelin ne tombe pas dans « un fatalisme pessimiste et passéiste, qui n'offrirait aucune autre alternative au totalitarisme qu'un retour à la théocratie médiévale »[4240]. C'est pourtant bien le contraire que nous comprenons à la lecture des *Religions politiques* et des échanges qu'il a eus avec Thomas Mann auquel il exposait sans détour son « pessimisme profond au sujet de la capacité du monde occidental à combattre le nihilisme »[4241]. Vraisemblablement, l'analyse de Thierry Gontier repose sur *The New Science of Politics* (1952), ouvrage dans lequel Voegelin affirmait sa sympathie pour la démocratie américaine qui, à la différence des Etats de l'Europe des Lumières, avait à ses yeux le mérite d'être restée ouverte à l'expérience de la transcendance. Mais cela n'est pas visible en 1938 dans *Les religions politiques* où rien de tel n'est dit au sujet de la démocratie américaine. Ce livre semble bien plutôt pétri d'une profonde nostalgie de l'ordre politique réalisé sous la chrétienté médiévale, et serait peut-être plus justement décrit comme un plaidoyer en faveur des temps médiévaux et contre les temps modernes spirituellement dégénérés.

1585. On peut par ailleurs être surpris de constater que Voegelin ne se réfère pas une seule fois dans son livre à l'ouvrage éponyme de Schmitt qu'il connaissait forcément, *Théologie politique* (1922), et en dépit même de la proximité de leurs analyses. L'un et l'autre souhaitent en effet « montrer que toute doctrine politique engage, d'une façon ou d'une autre, une relation au sacré – même (et peut-être surtout) celles qui prétendent avoir liquidé cet élément religieux »[4242]. Thierry Gontier cherche à expliquer cette absence et surtout, à dissocier autant que possible l'œuvre de Voegelin de celle du célèbre juriste national-socialiste. Ainsi Voegelin aurait décidé de ne pas mentionner Schmitt car ce dernier était considéré comme « une des figures majeures du nazisme »[4243]. Cela est très probable. Voegelin ne souhaitait plus en 1938 se référer à Schmitt comme il le faisait auparavant, notamment en 1936, dans *L'Etat autoritaire*, c'est-à-dire à un moment où Schmitt connaissait l'apogée de sa carrière institutionnelle au sein du Reich allemand. En revanche, il paraît peu probable, comme le prétend Thierry Gontier, que Voegelin ne l'a pas cité dans son

[4240] Thierry Gontier, « Totalitarisme, religions politiques et modernité chez Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 181.
[4241] Eric Voegelin, « Lettre de Voegelin adressée à Thomas Mann en 1939 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 203.
[4242] Thierry Gontier, « De la « théologie politique » à la « religion politique » : Eric Voegelin critique de Carl Schmitt », *art. cit.*, p. 46.
[4243] *Ibid*, p. 47.

livre et dans ses écrits ultérieurs parce qu'en 1938 il avait « une conscience plus aiguë du projet intellectuel de Carl Schmitt [qu'en 1936] »[4244]. On imagine en effet difficilement que Voegelin ignorait le positionnement politique de Schmitt en 1936, d'autant plus que dans *L'Etat autoritaire* il se référait aussi à ses livres publiés en 1933 et 1934 : *Staat Bewegung, Volk : Die Dreigliederung der politischen Einheit* (1933) et *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches* (1934)[4245]. Il est peut-être plus juste de penser qu'en 1938 Voegelin réfléchissait déjà à son exil, qui aura lieu quelques semaines seulement après la publication de *Die politischen Religionen*. Peut-être est-ce pour cette raison qu'il a jugé préférable de ne pas citer Schmitt, afin d'éviter d'être associé à un auteurs national-socialiste (tout comme dans sa préface de 1939 il cherchait principalement à nier toute proximité avec les nazis face aux accusations d'Aurel Kolnai et aux suspicions de Thomas Mann). Bien sûr, il ne s'agit que d'une supposition dont on ne peut pas prouver la justesse, mais elle nous semble malgré tout assez vraisemblable.

c. Un projet de généalogie fantasque : d'Akhenaton au Führer

1586. Nous avons vu précédemment que Thomas Mann reprochait à Voegelin de fournir dans son livre une présentation « trop objective » de son objet d'étude et de ne pas le condamner moralement. On constate que peu de mentions sont faites dans son livre à la réalité du régime politique qu'il est pourtant censé décrire. Le « national-socialisme » n'est évoqué qu'à quatre reprises, Hitler n'est pas nommé une seule fois – Voegelin ne parle que du « Führer » à la fin de son livre[4246]. Peu de nationaux-socialistes sont en fait cités, seulement Ernst Jünger (qui n'était pas un nazi orthodoxe) et Alfred Rosenberg. Pourtant, c'est principalement du national-socialisme dont il est question dans son livre, même s'il ne le nomme que très rarement, et ce n'est qu'incidemment qu'il évoque le fascisme et le bolchevisme. Cet excès d'objectivité que lui reproche Thomas Mann peut aussi s'expliquer par l'orientation généalogique que Voegelin a décidé de donner à son analyse et qui a légitimement pu susciter de la perplexité chez ses lecteurs. Thierry Gontier observe que le « projet généalogique » de Voegelin est intégralement « orienté vers une critique de la modernité »[4247]. Son but est en effet de montrer que le totalitarisme du XXe siècle n'est pas un accident de l'histoire, mais qu'il est plutôt le résultat d'un processus de désintégration spirituelle dont il propose de retracer la généalogie.

1587. Ce qui fait l'originalité de son interprétation du totalitarisme en tant que « religion politique » tient justement à la généalogie qu'il a tentée d'établir. Voegelin écrit que « [l]a plus ancienne religion politique d'un grand peuple civilisé fut le culte du soleil des Égyptiens »[4248]. Cette

---

4244 *Idem*.
4245 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *op. cit.*, note 7, p. 62.
4246 Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 96-98.
4247 Thierry Gontier, « Eric Voegelin et les « religions politiques » », *art. cit.*, p. 2.
4248 Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 41.

« entrée égyptienne »[4249], comme la nomme Jean-Claude Monod, est pour le moins surprenante. Voegelin remonte au culte d'Akhenaton pour rendre compte du national-socialisme en tant que « religion politique », plutôt qu'à des exemples historiques plus récents, mieux connus et plus proches géographiquement et culturellement. Au premier abord, on peut même se demander si cette généalogie dessert vraiment le national-socialisme, ou si au contraire elle ne lui offre pas une légitimité historique très ancienne. Thomas Mann, dans sa lettre du 18 décembre 1938, faisait d'ailleurs état de son désaccord sur l'interprétation d'Akhenaton[4250]. Sans entrer dans le détail des analyses alambiquées de Voegelin, il apparaît qu'à ses yeux, le culte d'Aton sous le règne d'Akhenaton et la suppression des autres cultes, c'est-à-dire du polythéisme égyptien, a eu pour effet de capturer le sacré au niveau de l'Etat et de le faire disparaître au niveau personnel et individuel. Il s'agirait en somme d'une appropriation du sacré par une autorité politique intramondaine. « Pour la première fois [explique Voegelin], la religion ne s'intéresse plus seulement au destin de l'âme individuelle : elle sort du domaine « eschatologique » et « personnel » pour entrer dans le domaine politique en revêtant le gouvernant d'une aura de sacralité »[4251]. Il en résulte que l'expérience de la transcendance n'est plus accessible aux sujets du royaume du fait de sa monopolisation par le pharaon, seul capable de connaître la volonté divine, de sorte que la réalité transcendante s'éloigne dans la vie quotidienne des Égyptiens[4252]. La « religion politique » d'Akhenaton préfigurerait donc la « religion politique » du national-socialisme, au sens où les deux traduiraient un même mouvement de fermeture immanentiste ou d'immanentisation de la transcendance, et donc de déformation de la réalité divine.

1588. Voegelin se lance ainsi dans un projet généalogique pour le moins ambitieux qui consiste à retracer l'histoire de plusieurs symboles sacraux depuis leur origine égyptienne. Le symbole sacral de la « hiérarchie » a une « histoire largement ramifiée », écrit-il, mais « à un degré très élevé de spiritualisation, nous le trouvons déjà dans le mythe du soleil d'Akhenaton, et l'évolution égyptienne ne devait pas être restée sans influence sur le développement ultérieur en Europe »[4253]. Cette symbolisation égyptienne, Voegelin l'observe dans les textes de Plotin et sous la monarchie de Philon d'Alexandrie, mais c'est surtout grâce à Maïmonide qu'elle se serait développée dans toute « l'Europe occidentale à travers des chemins très dispersés »[4254]. C'est ainsi qu'il la repère chez Dante dans la *Monarchie* ainsi que dans le symbole du monarque chez Louis XIV (le roi soleil) : « [d]ans ses mémoires, [Louis XIV] donne les raisons du choix de ce symbole dans des formules qui rappellent à nouveau l'hymne d'Akhenaton »[4255]. À la fin du XVIe siècle,

---

4249 Jean-Claude Monod, « Historicisation de l'eschatologie et immanentisme moderne : une discussion de Voegelin », *in Politique, Religion et Histoire chez Eric Voegelin*, *op. cit.*, p. 113.

4250 « Ganz einverstanden war ich auch nicht mit Ihnen wegen Echnaton » [Je ne suis pas non plus d'accord avec vous à propos d'Akhenaton], *in* Thomas Mann, « Lettre adressée à Voegelin le 18 décembre 1938 », *in* Voegelin Papers, box 24, folder 11, *in Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives.

4251 Thierry Gontier, « Eric Voegelin et les « religions politiques » », *art. cit.*, p. 3.

4252 Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 52-53.

4253 *Ibid*, p. 55.

4254 *Ibid*, p. 56.

4255 *Ibid*, p. 57.

Bodin serait parvenu à rationaliser le symbole de la hiérarchie sacrée hérité des égyptiens. Il l'aurait rationalisé car, à la différence de la hiérarchie d'Akhenaton dans laquelle le souverain était l'exclusif médiateur entre Dieu et les hommes, la hiérarchie de Bodin reconnaît désormais l'immédiateté du rapport de l'homme à Dieu : « le roi est seulement lié à Dieu, mais les magistrats le sont à Dieu et au roi, les sujets à Dieu, au roi et aux magistrats »[4256].

1589. C'est tout le contraire qu'il constate dans le symbole du Léviathan chez Hobbes qui, à ses yeux, « gagne des traits qui rappellent ceux de la religion de l'empire d'Akhenaton » dans la mesure où « ce sont à nouveau les souverains qui sont les médiateurs divins »[4257]. L'ordre établi par Bodin à partir de la symbolique égyptienne serait resté effectif dans les Etats européens « jusqu'aux théories sécularisées modernes des ordres juridiques »[4258]. La *Théorie pure du droit* de Kelsen n'est pas mentionnée mais on devine que c'est principalement à elle qu'il pensait. Avec l'apparition de ces théories du droit sécularisées, « la hiérarchie immanente à l'Etat des fonctions et des normes s'est autonomisée et fut capable, après la décapitation de Dieu, de s'accorder avec n'importe quelle symbolique de légitimation »[4259]. Déjà chez Hobbes, Voegelin considère que le symbole du *Commonwealth*, dont le souverain est le seul à déterminer le contenu et ce qui en fait l'unité, a montré sa capacité à se marier à n'importe quel contenu historique. Voegelin va même jusqu'à le rapprocher des décisions ministérielles en matière de propagande prises sous l'Allemagne nazie[4260]. C'est enfin dans le « Führer » que Voegelin retrouve la symbolique d'Akhenaton. Dans la théorie allemande, le Führer est le « représentant », tout comme chez Hobbes, le souverain était lui aussi le représentant, « le porteur de la personnalité du *Commonwealth* », et « d'après cette construction, la symbolique se rapproche très fort du modèle égyptien : c'est seulement au Führer que parle le Dieu, et le peuple connaît sa volonté seulement à travers la médiation du Führer »[4261].

1590. Près de vingt ans plus tard, dans le chapitre trois d'*Israël et la révélation* (1956), Voegelin propose une toute autre interprétation du culte d'Aton érigé en culte unique par Akhenaton. Le cas égyptien n'est plus interprété comme une expérience « déformée » de la transcendance qui pourrait être mise sur le même plan que le national-socialisme, mais comme une expérience « compacte » de la transcendance, moins différenciée que les expériences grecque et judéo-chrétienne, c'est-à-dire moins bien élaborée et conceptualisée, mais malgré tout du même ordre[4262]. Le monothéisme

---

4256 *Ibid*, p. 58.
4257 *Ibid*, p. 81.
4258 *Ibid*, p. 58.
4259 *Idem*.
4260 *Ibid*, p. 78.
4261 *Ibid*, p. 97-98.
4262 Au début des années 1970, dans son autobiographie, Voegelin confirme ce changement d'interprétation : « dans les *Religions politiques*, je regroupais des phénomènes tels que le mouvement spirituel d'Akhenaton, les théories médiévales sur le pouvoir temporel et spirituel, les apocalypses, le Léviathan de Hobbes et certains symbolismes nationaux-socialistes, alors qu'un traitement adéquat eût requis des différenciations beaucoup plus importantes entre ces diverses phénomènes », *in* Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 83-84.

d'Akhenaton, dans lequel le pharaon est l'incarnation de Dieu, aurait réalisé le même « saut dans l'être » (*leap in being*) que le judaïsme et la philosophie antique, bien qu'à un degré d'élaboration moindre. « Par l'intermédiaire du dieu-roi [peut-on lire par exemple], la société égyptienne prête l'oreille et se rend réceptive à l'ordre juste »[4263]. Dès lors, contrairement à ce qu'on trouvait dans les *Religions politiques*, Voegelin fait apparaître une « opposition non de degré, mais bien d'essence entre la politique d'Akhenaton d'une part, ouverte à l'expérience de la transcendance du fondement, et la politique totalitaire d'autre part, qui part de l'expérience inverse d'une fermeture de l'âme à cette expérience de transcendance »[4264].

1591. Outre l'influence du symbolisme égyptien, Voegelin estime que, ce qui a également favorisé la formation des communautés intramondaines, c'est paradoxalement le christianisme, ou plus précisément les symboles chrétiens, comme celui du clivage entre le spirituel et le temporel, celui de l'*ecclesia* représentée par le *corpus mysticum Christi* et celui de l'apocalypse. Tout en permettant de développer une meilleure appréhension de la réalité transcendante, le christianisme a aussi véhiculé des symboles faciles à immanentiser. La distinction augustinienne entre la Cité céleste et la Cité terrestre et le symbole du corps mystique du Christ chez saint Thomas ont, certes, permis d'améliorer la compréhension de l'homme dans son rapport à la transcendance, mais ils ont aussi été très facilement sécularisés et appliqués sur un plan strictement intramondain. C'est notamment ce qu'il constate sous la Révolution française. « Nous sommes dans la continuité de l'ecclesia partout là où des communautés particulières devenues intramondaines reconnaissent l'égalité et la fraternité de tous les membres de la communauté, et cela également là où des communautés et des mouvements se montrent durement anti-ecclésiastiques et antichrétiens, allant jusqu'à l'instauration d'une religion d'Etat, comme ce fut le cas lors de la Révolution française »[4265]. Le symbole du corps mystique du Christ, explique-t-il, a par ailleurs favorisé la libération de l'institution étatique de sa subordination à l'Eglise féodale, tandis qu'à l'origine, selon Thomas d'Aquin, la fonction princière devait être subordonnée à la fonction ecclésiale. C'est ainsi que même si « l'ecclesia intramondaine » du national-socialisme se trouve « en violente confrontation religieuse avec l'ecclesia chrétienne », elle se contente en réalité de faire « perdurer la forme élémentaire du corps mystique unifié par le pneuma »[4266]. En distinguant le spirituel du temporel, le christianisme a, en un sens, rendu possible l'inversion de la relation de subordination qui initialement profitait à l'Eglise féodale.

1592. Le symbole chrétien de l'apocalypse a également été facilement immanentisé. Pour Voegelin, « l'apocalypse du règne chrétien et le symbolisme du bas Moyen Age constitue[nt] le soubassement historique de la dynamique apocalyptique dans les religions politiques modernes »

4263 Eric Voegelin, *Israël et la révélation* (1956), *op. cit.*, p. 195.
4264 Thierry Gontier, « Eric Voegelin et les « religions politique » », *art. cit.*, p. 4.
4265 Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 62-63.
4266 *Ibid*, p. 64.

qui cherchent à accomplir « l'idéal existentiel chrétien dans l'ici-bas terrestre »[4267]. Voegelin fait déjà remonter ce processus à Joachim de Flore et à son troisième âge qui devait réaliser le paradis sur terre, et voit son prolongement dans l'idéal de progrès véhiculé par les Lumières au XVIIIe siècle, dans le troisième règne communiste de Marx et Engels au XIXe siècle, dans le troisième âge positif-scientifique d'Auguste Comte, ainsi que dans le Troisième Reich du national-socialisme et la Troisième Rome fasciste au XXe siècle[4268]. Les Lumières et Auguste Comte se trouvent de la sorte mis sur un pied d'égalité avec les régimes totalitaires du XXe siècle. Voegelin a depuis toujours soutenu cette position. Lors d'un colloque organisé en 1959 auquel était aussi présent Raymond Aron, il affirmait par exemple que « la philosophie de l'histoire – de Condorcet, Comte, Hegel et Marx – est cette école de pensée qui a remplacé le vieux symbolisme apocalyptique. Afin de le distinguer des formes plus anciennes, nous devrions peut-être parler d'un symbolisme séculier ou « immanentiste » »[4269]. Il apparaît alors qu'à l'instar du national-socialisme, la philosophie des Lumières est pour Voegelin le symptôme d'une même maladie qui n'est autre que la sécularisation, ou plus précisément l'immanentisation des symboles chrétiens. Le christianisme devient alors à la fois le responsable de la maladie (en ayant facilité le processus d'immanentisation) et le remède pour y mettre un terme, puisque c'est uniquement en recouvrant l'authentique symbolique chrétienne que le monde moderne pourra, selon Voegelin, surmonter ses tendances immanentistes.

1593. La généalogie des religions politiques du XXe siècle que Voegelin a établie en mobilisant à la fois la symbolique égyptienne et la symbolique chrétienne nous apparaît pour le moins douteuse. Son projet généalogique semble faire le lit de Procuste en forçant les faits à entrer dans son cadre explicatif. Ses références historiques éparses servent essentiellement d'arguments au soutien de sa thèse du déclin spirituel des temps modernes. Sa préoccupation en histoire des idées est de prouver le déclin spirituel à l'aide d'une généalogie fantasque qui traverse toute l'histoire de l'humanité, si bien que sa lecture de l'histoire prend l'allure d'une série catastrophique de sécularisations successives. Moins qu'une généalogie, Voegelin ne procède en réalité qu'à des analogies de surface qui l'amènent à conclure arbitrairement à une « identité substantielle […], ou alors à une transformation conçue comme altération ou comme déclin »[4270]. Notons pour finir que sa généalogie ne fournit aucune preuve empirique tangible qui permettrait, par exemple, d'attester de l'existence d'une véritable influence ou diffusion des idées d'Akhenaton au « Führer ».

4267 *Ibid*, p. 72.
4268 *Ibid*, p. 73 et p. 89.
4269 Eric Voegelin, « The West and the Meaning of Industrial Society. Excerpts from the Discussion » (1959), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 90.
4270 Jean-Claude Monod, « Historicisation de l'eschatologie et immanentisme moderne : une discussion de Voegelin », *art. cit.*, p. 120.

d. Des « religions politiques » au « gnosticisme »

1594. Dans ses *Réflexions autobiographiques* (1973), Voegelin explique qu'il n'utiliserait « plus aujourd'hui le terme de « religion » parce qu'il est trop vague et qu'il constitue déjà une déformation du véritable problème des expériences en les mêlant avec celui du dogme ou de la doctrine »[4271]. Déjà en 1953, dans une lettre envoyée à Jacob Taubes, il considérait que son travail « manquait d'une fondation appropriée par rapport à *La nouvelle science du politique* »[4272]. Quoi qu'il en soit, Voegelin n'a jamais désavoué *Les religions politiques*, et n'a fait par la suite qu'approfondir son idée maitresse, qui est que dans le « collectivisme politique », c'est la dimension religieuse qui prédomine, si bien que pour combattre le national-socialisme en tant que mouvement religieux dévoyé, il faut opérer un retour à l'expérience religieuse authentique. Voegelin semble penser en 1938 que sa thèse a un caractère singulier. Il estime qu'elle est inacceptable pour « les esprits sécularisés » de son temps pour qui « la question religieuse reste taboue » [4273]. Ces derniers préfèrent voir dans le national-socialisme une régression vers le Moyen Age, alors qu'il s'agit en réalité d'une progression de la modernité séculière inscrite dans l'héritage des Lumières.

1595. Voegelin a donc cessé assez tôt de parler de « religions politiques », au profit d'autres appellations comme celles de « pneumopathologie » qu'il dit reprendre à Schelling[4274], de « révolte égophanique », de « foi métastatique »[4275], ou encore de « gnosticisme ». C'est ce dernier terme qu'il emploiera le plus souvent à partir de sa *New Science of Politics* (1952), influencé notamment par *L'eschatologie occidentale* (1947) de Jacob Taubes et *Histoire et salut* (1949) de Karl Löwith. « Le totalitarisme de notre époque [écrit-il dans cet ouvrage] doit être compris comme le terme du voyage qui constitue la quête gnostique d'une théologie civile »[4276]. Cela signifie que le totalitarisme n'est pas seulement une « religion politique » ou une « théologie civile », c'est-à-dire une instrumentalisation du discours théologique par le pouvoir politique. Ce qui le caractérise par-dessus tout c'est d'être une « fausse » religion qui immanentise le rapport à la transcendance. Pour traduire cette idée, le terme de « gnosticisme » lui est apparu moins ambigu que celui de « religion » qui désigne aussi le rapport authentique à la transcendance ainsi que les doctrines et dogmes officiels de l'Eglise.

[4271] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 83.

[4272] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Jacob Taubes le 13 octobre 1953 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 179.

[4273] *Idem.*

[4274] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Theo Broersen le 24 février 1976 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 804.

[4275] La metastasis correspond pour Voegelin à « l'attitude d'une personne qui croit qu'à travers un acte de foi – ou tout autre acte – la nature humaine cessera d'être ce qu'elle est et, d'une manière ou d'une autre, sera remplacée par une nouvelle nature humaine, une nouvelle société, et une nouvelle histoire transfigurées », *in* Eric Voegelin, « The West and the Meaning of Industrial Society. Excerpts from the Discussion » (1959), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 90.

[4276] Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique* (1952), *op. cit.*, p. 226.

1596. Toutefois, comme nous l'avons dit, si Voegelin change sa terminologie, son idée maitresse reste toujours la même. La seule différence, c'est que le concept de « gnosticisme » n'a plus vocation à rendre compte des régimes totalitaires *stricto sensu*, comme c'était encore le cas du concept de « religion politique ». Désormais, par « gnosticisme », Voegelin entend décrire la modernité dans son ensemble, de sorte que doivent également être considérés comme gnostiques le progressisme, le positivisme ou encore le scientisme[4277]. Le risque, comme nous l'avons déjà souligné, c'est que ce concept, en désignant des courants aussi différents sur le plan politique que le progressisme et le national-socialisme, finisse par ne plus vraiment avoir de sens, si ce n'est un sens « polémique » visant à discréditer les temps modernes[4278]. Waldemar Gurian, dans un de ses derniers textes, réaffirmait la pertinence du concept de « religion sociopolitique sécularisée », même s'il admettait que, pour ceux qui ne veulent pas « lier le nom vénérable de religion aux mouvements totalitaires », le terme d'idéocratie pourrait valoir comme équivalent »[4279]. C'est justement pour cette raison que Voegelin a décidé de ne plus parler de « religion politique ». Accoler le terme de « religion » au totalitarisme serait en un sens lui faire trop d'honneur. Comme l'écrit Thierry Gontier, « le totalitarisme n'est […] pas à proprement parler une religion, mais la perversion d'un rapport authentique au religieux, une « régression religieuse » selon une expression employée dans la *Nouvelle science du politique* »[4280].

1597. Tout comme pour Voegelin, le changement proposé par Gurian n'est que d'ordre terminologique puisque, pour lui, le caractère idéocratique de ces régimes ne désigne rien d'autre que leur dimension « pseudo-religieuse ». Cette nouvelle appellation permet simplement de mieux mettre en évidence le conflit indépassable du totalitarisme avec les « groupes religieux traditionnels » [4281]. Notons que Marcel Gauchet a lui aussi mobilisé le concept d'« idéocratie », à côté de ceux de « religion séculière » et de « totalitarisme ». Toutefois, Gauchet ne fait pas coïncider le concept d'« idéocratie » avec celui de « religion séculière ». Il affirme au contraire leur complémentarité pour comprendre l'essence du totalitarisme. « Conjuguer les notions de totalitarisme, d'idéocratie et de religion séculière […] [écrit Gauchet] correspond aux trois éléments fondamentaux qui interviennent manifestement dans la définition du phénomène : le politique, l'idéologie et la religion »[4282]. Par le concept d'« idéocratie », Gauchet entend donc décrire « une

---

4277 *Ibid*, p. 228.

4278 Comme l'écrit Jean-Claude Monod, « ce qui nous engage dans une lecture et une évaluation de l'histoire dans son ensemble comme « gnosticisme » […] me paraît à la fois nivelante au plan théorique, et pernicieuse dans ses effets politiques. La lecture « gnostique » renvoie plutôt à la *Nouvelle science du politique* mais l'aspect nivelant de la démarche est déjà présent dans les *Religions politiques* », et plus loin, « c'est que la conception voegelinienne de la modernité avait une visée bien plus large (que la critique des totalitarismes) et bien plus englobante – et c'est cet englobement […] qui me paraît hautement contestable et problématique », *in* « Historicisation de l'eschatologie et immanentisme moderne : une discussion de Voegelin », *art. cit.*, p. 112.

4279 Waldemar Gurian, « Totalitarianism as Political Religion », *in Totalitarianism (Proceedings of a Conference of the American Academy of Arts and Science)*, C.J. Friedrich (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 1953, p. 110-129, *in* Enzo Traverso, *Le totalitarisme, le XXe siècle en débat*, *op. cit.*, trad. par Sylvie Courtine-Denamy, p. 453.

4280 Thierry Gontier, « Totalitarisme, religions politiques et modernité chez Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 169.

4281 *Idem*.

4282 Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie, tome III, A l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, *op. cit.*, p. 517.

idéologie de nature spéciale »[4283], mais non le caractère religieux ou pseudo-religieux du totalitarisme.

1598. Le concept de « religion politique » pour décrire les régimes totalitaires a en fait surtout posé problème aux penseurs religieux. Ces derniers craignaient que ce concept jette le discrédit sur la religion par son association au totalitarisme. C'est le cas par exemple de Paul Valadier, jésuite spécialiste de Nietzsche, qui préfère parler de la compromission avec le politique de la « mystique » ou du « spirituel » plutôt que de la « religion » : « lorsque [la politique] prétend avancer des lettres de noblesse mystiques, elle prend le visage repoussant des tyrannies ou des totalitarismes. En se sacralisant ainsi, elle devient une caricature d'elle-même, aboutissant à ce qu'on a appelé des « religions séculières » (Eric Voegelin), bien qu'on doive fortement contester une telle expression »[4284]. On retrouve la même réticence à l'égard du concept de « religion » politique ou séculière chez le philosophe catholique Rémi Brague. Dans son livre *Sur la religion* (2018), Brague rejette « la tentative de caractériser comme « religions » des phénomènes qui ne se comprennent nullement comme tels », comme « c'est le cas des idéologies des régimes totalitaires de marque national-socialiste ou léniniste du XXe siècle qui passent parfois pour des « religions politiques » ou « séculières » et ont pour elles l'autorité de grands esprits comme Raymond Aron, Eric Voegelin ou Hans Maier »[4285]. Les régimes totalitaires du XXe siècle ne méritent pas de se voir appliquer le concept de « religion » politique ou séculière car ils ne font en réalité que « singer » d'une manière superficielle la religion. « C'est ainsi que nous appelons parfois du nom de religions des attitudes qui ne se considèrent pas elles-mêmes comme telles, comme les totalitarismes. Mais singer la religion […], ce n'est pas encore être une religion […]. Il faut prendre au sérieux l'athéisme de ces régimes »[4286]. L'auteur rejette donc d'un revers de main le concept de « religion politique », sans s'interroger sur sa valeur heuristique pour la compréhension des totalitarismes. Il ne s'agit pour lui que d'un concept « polémique ». Plus curieux encore, c'est l'autorité de Hitler lui-même qui est convoquée pour rejeter ce concept, dans la mesure où ce dernier affirmait que le nazisme était une théorie scientifique et non une religion – à croire qu'il faudrait accorder plus de valeur à l'interprétation d'Hitler qu'aux très nombreuses études faites sur le sujet.

[4283] *Ibid*, p. 551.
[4284] Paul Valadier, *Du spirituel en politique*, Bayard, Paris, 2008, P. 8.
[4285] Rémi Brague, *Sur la religion*, Flammarion, Paris, 2018, p. 26.
[4286] *Ibid*, p. 53.

2°) Voegelin et la critique théoconservatrice de son temps

1599. *Les religions politiques* de Voegelin s'inscrivent dans une littérature répandue durant l'entre-deux-guerres chez les théoconservateurs, plus précisément chez les critiques chrétiens de la modernité séculière. Voegelin se rattache bien, pour reprendre les termes de Jean-Claude Poizat, « à « l'antitotalitarisme de droite » en tant que penseur chrétien et conservateur »[4287]. Marc Angenot estime que « ce sont des chrétiens, des théologiens souvent, dans les années 1930, face aux progrès des totalitarismes, qui furent *les premiers* à travailler le concept de « religion politique » pour qualifier l'idéologie totale, rouge, brune, ou noire, persécutrice de leur foi »[4288]. En réalité, il est difficile de leur accorder une quelconque forme de priorité historique dans l'usage de ce concept. Dès 1920, un penseur libéral comme Bertrand Russell, par exemple, s'en servait lui aussi pour décrire le bolchévisme. En revanche, on constate aisément que les théoconservateurs ont été les plus nombreux à parler de « religion politique » à cette période. Par ce concept, ils n'entendaient pas, bien évidemment, faire l'amalgame entre le fait religieux authentique ou la vraie foi et les régimes politiques totalitaires. Leur but, en les dénommant ainsi, était davantage de les présenter comme « le produit hideux de la sécularisation athée, de la perte de l'ouverture sur la transcendance »[4289]. Ces théoconservateurs de l'entre-deux-guerres voulaient protéger la religion révélée et « dresser un réquisitoire contre la modernité irréligieuse »[4290]. Bref, les « religions politiques » devaient à leurs yeux être combattues, non pas parce qu'elles étaient trop religieuses, mais au contraire parce qu'elles ne l'étaient pas assez.

1600. On peut parler ici de critique « théoconservatrice » des régimes totalitaires à l'aide du concept de « religion politique » pour deux raisons principales. La première raison est que leur critique du totalitarisme est consubstantielle à leur critique de la modernité. Les régimes totalitaires sont condamnables car ils sont le résultat d'une « déchéance civilisationnelle, d'une perte de l'ouverture de l'esprit à la transcendance et, à ces divers égards, […] le produit délétère de toute la modernité séculière »[4291]. La seconde raison est que, pour eux, le seul moyen de mettre un terme au processus de déchéance spirituelle qu'ils perçoivent dans les régimes totalitaires, est de provoquer un « renouvellement religieux », ce qui implique de revenir aux traditions classique (en particulier Platon et Aristote) et chrétienne (en particulier Augustin et Thomas d'Aquin) de la civilisation occidentale. Voegelin n'a donc pas été le seul à vouloir fonder, non pas une *nouvelle* science du politique comme le titre de son ouvrage le plus connu le suggérait, mais au contraire une science politique très ancienne, reposant à la fois sur Platon et Thomas d'Aquin.

4287 Jean-Claude Poizat, « Hannah Arendt et Eric Voegelin : un débat philosophique et politique autour de la sécularisation », *in Raisons politiques*, Presses de Sciences Po, Volume 2, n°70, 2018, p. 48.

4288 Marc Angenot, *Le siècle des religions séculières*, Volume 2, *Fascisme, totalitarisme, trois concepts pour le XXe siècle. Notes d'histoire conceptuelle*, Discours social, Volume XXXVIII, Montréal, 2014, p. 146. Nous soulignons en italique.

4289 *Ibid*, p. 147.

4290 *Ibid*, p. 148.

4291 *Idem*.

1601. Les théoconservateurs dont Voegelin est le plus proche sont des philosophes chrétiens d'esprit thomiste qui, eux aussi, voyaient dans les régimes totalitaires des « déviations « hérétiques » de la révélation chrétienne »[4292]. Dans son autobiographie, il explique s'être intéressé au néothomisme entre 1933 et 1936 et se réfère élogieusement à Antonin-Gilbert Sertillanges ainsi qu'à Etienne Gilson et Jacques Maritain. Il témoigne également de sa fascination pour les jésuites Hans Urs Balthasar et Henri de Lubac. C'est à eux, écrit-il, qu'il doit son « savoir en matière de philosophie médiévale »[4293]. Voegelin relativise enfin l'originalité de sa thèse sur le gnosticisme moderne. C'est grâce au livre de Hans Urs Balthasar, *Prometheus* (1937), qu'il reconnaît avoir été avisé pour la première fois « du problème du gnosticisme et de son application aux phénomènes idéologiques modernes »[4294]. Mais en réalité, dès le début des années 1930, la littérature sur le gnosticisme était considérable, et son application à la modernité, bien que souvent faite de manière fortuite, existait déjà. Face aux nombreuses critiques dont a fait l'objet son utilisation du concept de gnosticisme, Voegelin répond que « l'idée d'interpréter les phénomènes en termes de gnosticisme n'est pas aussi originale qu'elle le semble aux doctes ignorants qui m'ont critiqué sur ce point. D'une manière générale, j'aimerais faire remarquer que si j'avais découvert moi-même tous les problèmes historiques et philosophiques à propos desquels les intellectuels me critiquent, je serais sans aucun doute le plus grand philosophe de l'histoire de l'humanité »[4295].

1602. En 1953, Jürgen Schüddekopf demandait à Voegelin s'il constatait des signes d'un renouveau spirituel en ces temps troublés. Sa réponse est particulièrement instructive. Voegelin dresse une liste conséquente des auteurs qui, à ses yeux, rendent possible un tel renouvellement spirituel. Parmi eux, il mentionne Jacob Taubes, Hans Jonas, Hans Urs von Balthasar, Karl Löwith, etc.[4296] Ce renouveau spirituel, il le constate aussi chez un certain nombre de philosophes chrétiens, dont Jacques Maritain, Etienne Gilson, Charles N. Cochrane, Arthur Nock et Alois Dempf, ainsi que chez des jésuites comme Erich Przywara et Henri de Lubac[4297]. Ces auteurs, explique-t-il, prouvent qu'un « mouvement international de renouveau spirituel »[4298] est bien en train de se produire. Dans une autre lettre, il reconnaît sans difficulté que son travail converge avec celui de ces auteurs, dont le dénominateur commun est « la tentative de restaurer une philosophie et une science politique sur le fondement soit d'une anthropologie chrétienne ou platonico-aristotélicienne, soit les deux »[4299].

4292 *Ibid*, p. 154.
4293 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 50.
4294 *Ibid*, p. 102.
4295 *Ibid*, p. 103.
4296 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Jürgen Schüddekopf le 27 février 1954 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 143-144.
4297 *Ibid*, p. 146-147.
4298 *Ibid*, p. 148.
4299 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Henry A. Moe le 20 août 1948 », *Ibid*, p. 574.

1603. Il ne nous est pas possible ici de présenter dans le détail la façon dont chacun de ces auteurs a interprété les régimes totalitaires, ni d'analyser les nombreuses convergences que l'on peut effectivement trouver entre leur travail et celui de Voegelin. Nous nous contenterons de quelques exemples en vue de donner une idée générale du cadre intellectuel théoconservateur dans lequel son approche peut être située. Concernant Henri de Lubac, outre le fait d'interpréter le totalitarisme « moins en termes de phénomènes sociaux et politiques que comme un profond désordre spirituel »[4300], il est intéressant de souligner la place, quasiment aussi importante que chez Voegelin, qu'occupe Joachim de Flore dans son œuvre[4301]. Dans la généalogie des régimes politiques du XXe siècle qu'il établit, Lubac fait lui aussi remonter à ce moine du XIIe siècle une « déviation » majeure du christianisme à partir de laquelle les hommes auraient commencé à « concevoir une eschatologie sur terre et à transformer ainsi l'espérance en utopie »[4302]. Son projet généalogique est tout aussi ambitieux que celui de Voegelin : il y aurait selon lui une continuité historique allant de Joachim de Flore à Schelling, Hegel et Marx, pour enfin aboutir aux régimes totalitaires du XXe siècle. Dans *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Lubac écrit : « Hans Küng n'avait pas tort d'évoquer le « joachimisme » en associant l'idéalisme allemand […] et les systèmes totalitaires du vingtième siècle ; c'est un point sur lequel le cardinal Ratzinger se rencontre avec lui. Certes, dans un cas comme dans l'autre, le rêve de l'abbé de Flore est totalement méconnaissable ; ceux qui l'avaient fait leur, au cours des siècles, l'avaient depuis longtemps corrompu. Nul besoin d'y insister. Il n'en est pas moins vrai que « par différents détours, Hitler et Mussolini ont tiré les slogans… du « Führer » ou du « Duce » de l'héritage joachimite » »[4303]. À l'instar de Voegelin, les régimes totalitaires proviendraient donc d'une déviation sectaire qui se serait produite à l'intérieur même du christianisme sous le haut Moyen Age, et un moine franciscain du XIIe siècle, Joachim de Flore, serait le point de bascule dans l'histoire des idées annonçant le déclin de la modernité.

1604. Sous l'occupation nazie, entre 1940 et 1944, Lubac a également écrit un grand nombre de textes qui, parfois censurés, ont été récemment publiés sous le titre *Résistance chrétienne au nazisme*[4304]. Lubac y décrit notamment l'idéologie national-socialiste comme une « religion de remplacement »[4305]. Dans « Les fondements religieux du nazisme et du communisme » (1942), il perçoit dans le nazisme un plus grand danger que dans le communisme par sa tendance « à

4300 Thierry Gontier, « De la « théologie politique » à la « religion politique » : Eric Voegelin critique de Carl Schmitt », *art. cit.*, p. 46.

4301 C'est le cas aussi chez Jacob Taubes dans *Eschatologie occidentale* (1947), Karl Löwith dans *Histoire et salut* (1949), et de beaucoup d'autres.

4302 Henri de Lubac, « Chapitre VI : Joachim de Flore », in *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Volume 1, 2e partie, Aubier, Paris, 1961, p. 437.

4303 Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Volume 2 : de Saint-Simon à nos jours*, Lethielleux, Paris, 1981, p. 382.

4304 Henri de Lubac, *Résistance chrétienne au nazisme*, Œuvres Complètes, 9e section, vol. XXIV, préface et notes de R. Bédarida, Paris, Cerf, 2006, 786p.

4305 *Ibid*, p. 202.

paganiser les vieux usages chrétiens »[4306] et à se transformer en « un christianisme aryen » dépouillé de son sens véritable et mis « aux ordres de l'Etat »[4307]. En prenant les traits de la religion chrétienne, l'idéologie nazie lui semble en un sens plus pernicieuse, et donc plus dangereuse, que l'idéologie communiste qui s'en prend de front à la religion en la disqualifiant en tant qu'« opium du peuple ». Dans « Un nouveau « front » religieux » (1942), Lubac affirme le caractère antichrétien de l'idéologie antisémite des nationaux-socialistes en raison de l'indissociabilité de l'Ancien et du Nouveau Testaments[4308]. Sans pour autant le faire d'un point de vue chrétien, Kelsen, comme nous l'avons vu, affirmait la même chose dès 1935 dans son article sur les dictatures de parti (voir *supra*). Dans *Le drame de l'humanisme athée* (1944), Lubac, sans viser frontalement le régime national-socialiste afin d'éviter la censure vichyste, estimait que le « laïcisme de cette société moderne a fait […], quoi que souvent bien malgré lui, le lit des grands systèmes révolutionnaires qui maintenant déferlent comme une avalanche »[4309]. On comprend ainsi que le nihilisme (entendre les régimes totalitaires) résulte de l'affirmation athée d'auteurs tels que Feuerbach, Marx, Comte et Nietzsche, et que le seul moyen d'y résister est d'affirmer en retour la foi chrétienne, ce que Lubac tente de faire au moyen de deux figures religieuses du XIXe siècle : Kierkegaard et Dostoïevski.

1605. C'est sans difficulté que Voegelin peut aussi être rapproché de Jacques Maritain qui, dans *L'humanisme intégral* (1936), reprochait à l'humanisme de la Renaissance et de la Réforme d'être anthropocentrique, et d'avoir ainsi vicié le caractère théocentrique de l'humanisme médiéval et scolastique. C'est donc également d'un déclin de la civilisation chrétienne dont il est question, déclin que l'auteur fait courir du XVIe au XXe siècle. Du XVIe au XVIIIe siècles, le déisme a progressivement été remplacé par un naturalisme qui, aux XIXe et XXe siècles, s'est détérioré en un naturalisme matérialiste et athée. Contre l'athéisme dominant du XXe siècle, la seule solution est à ses yeux de revenir à une « position chrétienne pure » dans laquelle « non pas le Dieu des philosophes, mais le vrai Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est reconnu ; où l'homme est connu comme l'homme du péché et de l'Incarnation, ayant pour centre Dieu, non lui-même ; régénéré par la grâce »[4310]. C'est dans un tel cadre que Maritain présente les idéologies communiste, fasciste et national-socialiste comme des religions sécularisées, « l'une et l'autre réclamant pour la communauté temporelle l'amour messianique avec lequel le royaume de Dieu doit être aimé, l'une et l'autre pliant l'homme à quelque humanisme inhumain, à l'humanisme athée de la dictature du prolétariat, ou à l'humanisme idolâtre de César, ou à l'humanisme zoologique du sang et de la race »[4311]. Notons au passage que cette interprétation est également partagée par Étienne Gilson au sujet du marxisme. Dans *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (1952), il conçoit l'Etat marxiste comme

[4306] *Ibid*, p. 233.
[4307] *Ibid*, p. 291.
[4308] *Ibid*, p. 136.
[4309] Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (1944), Éditions SPES, 10-18, Paris, 1963, p. 54.
[4310] Jacques Maritain, *Humanisme Intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier-Montaigne, Paris, 1936, p. 79.
[4311] *Ibid*, p. 295.

une déviation athée du christianisme et de la distinction augustinienne entre la Cité terrestre et la Cité céleste qui, *in fine*, aboutit à ce que l'Etat païen « usurpe l'autorité spirituelle » de l'Etat catholique[4312].

1606. Deux ans avant Voegelin, Maritain a donc exposé les « bases spirituelles du principe totalitaire »[4313] en insistant sur le caractère religieux dévoyé de ces régimes politiques dissimulés derrière leur pseudo-athéisme. Dans les *Religions politiques*, Voegelin estimait lui aussi que depuis la Renaissance, la « dynamique intramondaine » s'est renforcée « dans l'élévation infinie de l'humanité vers l'état final idéal durant les Lumières »[4314]. Et cet état final n'est plus « une communauté transcendante de l'esprit, mais l'état terrestre d'une humanité accomplie »[4315]. L'humanité fait en ce sens partie de ces *Realissimum* – aux côtés de la race, de la classe ou de l'Etat – que la religiosité intramondaine a élevé à la place de Dieu[4316]. Bref, pour l'un comme pour l'autre, le vrai humanisme a besoin d'une référence à Dieu, et la religion leur apparaît comme étant le seul rempart possible contre l'athéisme des régimes totalitaires. En quelque sorte, leur volonté est de doter à nouveau le monde moderne d'une « armature intellectuelle et métaphysique »[4317] qu'ils pensent notamment pouvoir trouver dans les enseignements du christianisme. Seule la transcendance véritable est en mesure à leurs yeux de « délivrer la raison de l'auto-idolâtrie et de la prison de l'immanence »[4318]. Dietmar Herz ne s'est donc pas trompé en situant la critique de l'humanisme de Voegelin dans la tradition chrétienne, et plus précisément encore, dans la lignée de celle exposée par Maritain dans *L'humanisme intégral* (1936)[4319], quand bien même aucune référence n'est faite à ce livre dans les *Religions politiques*. Enfin, si Voegelin s'est montré plus radical que Maritain dans sa critique de la modernité, ils ont tous les deux fait une évaluation positive de la situation politico-spirituelle des Etats-Unis. Il se trouve en effet que, comme Voegelin, Maritain considérait que les Etats-Unis

---

4312 « On le voit, Augustin n'a pas prévu la philosophie officielle de l'État marxiste, mais l'État marxiste lui-même ne représente peut-être que la tardive prise de conscience d'une nécessité inhérente à la notion de société universelle. A partir du moment où la cité terrestre aspire à l'universalité que s'est d'abord attribuée la Cité de Dieu, il lui faut à son tour promulguer un dogme unique, assigner à tous les hommes un seul et même bien terrestre dont l'amour commun fera d'eux un seul peuple, une seule cité. Entre l'État païen de l'Antiquité et l'État païen de nos jours, il y a l'Église catholique, dont l'État païen d'aujourd'hui revendique et usurpe l'autorité spirituelle. En tant même qu'athée, l'Etat moderne est totalitaire de plein droit », *in* Étienne Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Publications universitaires de Louvain et Vrin, Louvain et Paris, 1952, p. 61.

4313 Jacques Maritain, *Humanisme Intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (1936), *op. cit.*, p. 300.

4314 Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, p. 72.

4315 *Ibid*, p. 88.

4316 *Ibid*, p. 109.

4317 Charles Blanchet, « Maritain face à la modernité », *in Jacques Maritain face à la modernité. Enjeux d'une approche philosophique*, M. Bressolette et René Mougel (dir.), Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1995, p. 23.

4318 *Ibid*, p. 28.

4319 Dietmar Herz, « Der Begriff der « politischen Religionen » in Denken Eric Voegelins », *in « Totalitarismus » und « Politische Religionen ». Konzepte des Diktaturvergleichs*, Hans Maier (ed.), Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Band 16, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1996, p. 197-201.

avaient su rester plus proches du caractère chrétien de la politique et du droit que le continent européen[4320].

1607. Enzo Traverso observe que l'analyse du totalitarisme de Waldemar Gurian présente également de grandes similitudes avec celle de Voegelin[4321]. Philosophe allemand d'origine juive, converti au catholicisme et exilé en Suisse en 1933 puis aux Etats-Unis en 1937, Gurian a lui aussi caractérisé les régimes totalitaires de « religions politiques » en se plaçant d'un point de vue strictement religieux. Il eut une immense influence sur le monde catholique, comme en témoignent les traductions dans plusieurs langues de ses livres écrits dans les années 1930[4322]. Un an après être arrivé aux Etats-Unis, il a fondé la prestigieuse *Review of Politics* dans laquelle Voegelin a publié dès le début des années 1940. L'année de sa création, Gurian avait proposé à Voegelin de contribuer à sa revue, ce qui lui valut une réponse enthousiaste en date du 26 novembre 1938[4323]. En 1940, la *Review of Politics* a notamment publié « The Growth of the Race Idea »[4324], qui reprenait des éléments de son livre sur *L'histoire de l'idée de race de Ray à Carus* (1933). Elle a ensuite publié plusieurs de ses recensions, comme celles du livre de Strauss *Sur la tyrannie* (1949) ou de Arendt sur *Les origines du totalitarisme* (1953)[4325].

1608. À l'instar des auteurs théoconservateurs que nous avons évoqués, Gurian reprochait aux régimes totalitaires de remplacer la foi absolue en une réalité divine par une foi absolue en une réalité terrestre. Bien avant la publication des *Religions politiques* (1938) de Voegelin, il interprétait, en 1931, le bolchevisme comme une « religion séculière »[4326], et généralisait en 1936 son analyse au national-socialisme, qualifié de « bolchevisme brun »[4327]. En revanche, il distinguait, d'un côté, le national-socialisme et le bolchevisme, entendus comme des « religions totalitaires » et, de l'autre, les régimes autoritaires du type franquiste ou mussolinien, lesquels n'ont pas tenté de supplanter le christianisme par une « religion nouvelle »[4328]. Ce qui permet de les qualifier de « religions totalitaires » ou de « religions séculières politiques et sociales », c'est que le bolchevisme (et le national-socialisme) exige la domination spirituelle et séculière de chaque aspect de la vie des hommes en vue de conquérir le pouvoir et de réaliser d'importants changements sociaux et

---

4320 Voir sur ce point : Bernard Doering, « L'héritage américain de Jacques Maritain », *in Jacques Maritain face à la modernité. Enjeux d'une approche philosophique*, *op. cit.*, p. 179-201.

4321 Enzo Traverso, *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, *op. cit.*, p. 448.

4322 Marc Angenot, *Le siècle des religions séculières*, Volume 2, *Fascisme, totalitarisme, trois concepts pour le XXe siècle. Notes d'histoire conceptuelle*, *op. cit.*, p. 146.

4323 Eric Voegelin, « Lettre adressée à Waldemar Gurian le 26 novembre 1938 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 193.

4324 Eric Voegelin, « The Growth of the Race Idea », *in Review of Politics*, Volume 2, n°3, 1940, p. 283-317.

4325 Eric Voegelin, recension de « On Tyranny », *in Review of Politics*, Volume 11, n°2, 1949, p. 241-244. ; Eric Voegelin, recension de « The Origins of Totalitarianism », *in Review of Politics*, Volume 15, n°1, 1953, p. 68-76.

4326 Waldemar Gurian, *Der Bolschewismus : Einführung in Geschichte und Lehre*, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1931, 337p.

4327 Waldemar Gurian, *Bolchevisme danger mondial*, trad. par L. Redon, Alsatia, Paris, 1936, 143p.

4328 Marc Angenot, *Le siècle des religions séculières*, Volume 2, *Fascisme, totalitarisme, trois concepts pour le XXe siècle. Notes d'histoire conceptuelle*, *op. cit.*, note 449, p. 146.

politiques. L'idéologie communiste lui semble tout particulièrement susceptible d'être interprétée comme une hérésie chrétienne : « ce que le chrétien accorde à Jésus Christ et à l'Eglise, les bolcheviques l'accordent […] à la doctrine établie par Marx, Engels, Lénine et Staline »[4329]. Mais en réalité, tous les mouvements totalitaires, qu'ils soient national-socialiste ou bolchevique, doivent être considérés comme « des religions politico-sociales sécularisées » en ce qu'ils « remplacent Dieu, et des institutions religieuses telles que l'Eglise ; les chefs sont déifiés ; les rassemblements publics de masse sont considérés et célébrés comme des actes sacrés ; l'histoire du mouvement devient une histoire sainte du progrès vers le salut que les ennemis et les traitres essayent d'entraver de la même manière que le diable essaye de saper et de détruire l'œuvre de ceux qui sont au service de la Cité de Dieu »[4330]. À nouveau, ce qui est reproché aux régimes totalitaires, c'est leur « immaturité » religieuse qui les pousse à « nier » ouvertement la réalité de Dieu. Suivant une terminologie très proche de celle de Voegelin, Gurian parle de la métamorphose des « croyances transcendantes » en « croyances immanentes »[4331], et va même jusqu'à écrire, non sans provocation à l'égard du bolchevisme, que ce sont les religions séculières qui sont un « opium » pour le peuple, et non l'authentique religion chrétienne. Pour finir, Gurian invitait ses lecteurs « à se montrer amical à l'égard de la religion et hostile à l'athéisme »[4332].

1609. Les exemples d'auteurs théoconservateurs, la plupart du temps chrétiens, qui ont recouru au concept de « religion politique » ou à l'un de ses équivalents pour disqualifier les régimes totalitaires, pourraient être multipliés longtemps. Nous nous contentons ici d'un échantillon restreint d'auteurs, en privilégiant ceux qui ont connu Voegelin ou eu une influence sur lui. Notre étude se limite en fait essentiellement à la critique théoconservatrice des régimes totalitaires durant l'entre-deux-guerres et au début des années 1950, mais des auteurs contemporains auraient aussi pu avoir leur place dans cette analyse. Un dernier auteur, Christopher Dawson, a retenu notre attention en dépit de l'état de quasi-ignorance mutuelle entre ses travaux et ceux de Voegelin. Il fut pourtant un historien britannique catholique renommé qui, dès 1934, a publié un article intitulé « Religion and the Totalitarian State »[4333] rappelant à bien des niveaux les *Religions politiques* écrit quatre ans plus tard. Dawson considérait que le communisme, nonobstant son opposition de principe à la religion, concurrençait le christianisme sur son propre sol « en offrant à l'humanité une *forme concurrente de salut*. Suivant les mots d'une affiche communiste : « Jésus a promis au peuple le paradis après la mort, mais Lénine leur offre le paradis sur terre » »[4334]. Au sujet du national-

[4329] Waldemar Gurian, *Bolshevism. An Introduction to Soviet Communism*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1952, p. 5.
[4330] Waldemar Gurian, « Totalitarianism as Political Religion » (1953), *in* Enzo Traverso, *Le totalitarisme, le XXe siècle en débat*, *op. cit.*, p. 452.
[4331] *Ibid*, p. 453.
[4332] *Ibid*, p. 453-454.
[4333] Christopher Dawson, « Religion and the Totalitarian State », *in The Criterion. A Literary Review*, Volume XIV, n° LIV, 1934, p. 1-16.
[4334] *Ibid*, p. 7.

socialisme, il estimait que l'Eglise nationale, mise au service de l'Etat national, était devenue un organe de propagande sociale et morale[4335].

1610. Peu de personnes se sont intéressées aux similitudes entre ces deux auteurs. En 2017, Lee Trepanier est l'un des premiers à leur avoir consacré un article. Il y explique notamment qu'« à une époque d'idéologie séculière et de méthodologie positiviste, Christopher Dawson et Eric Voegelin ont cherché à retrouver le rôle central que la religion et l'expérience religieuse étaient habituées à jouer dans l'analyse historique de la civilisation occidentale. En réponse à la déformation idéologique de leur époque, Dawson et Voegelin croyaient que la restauration de la religion en tant que caractéristique centrale dans l'analyse historique ne fournirait pas seulement de la clarté pour comprendre le passé mais tracerait aussi la voie pour comprendre la nature authentique de la réalité pour aujourd'hui et pour demain »[4336]. C'est bien ici le théoconservatisme qui relie la pensée de ces deux auteurs dont le principal objectif était de *conserver* le mode religieux d'interprétation de l'histoire auparavant prédominant. « Tant Dawson que Voegelin comprennent [en effet] l'histoire comme la relation entre les hommes et Dieu »[4337]. C'est donc le même abandon de la religion qui est reproché à la modernité séculière incarnée dans le totalitarisme, qualifiée par Dawson de « néo-païenne »[4338] et par Voegelin de « gnostique ». Pour le dire autrement, c'est la même capture du religieux par le pouvoir politique que dénoncent l'un et l'autre. « Le grand danger auquel nous devons faire face [écrit Dawson au nom des chrétiens] n'est pas le danger de persécution violente, mais bien celui d'écraser la religion de la vie moderne sous le poids d'une opinion publique inspirée par l'Etat et par l'organisation de masse de la société sur un fondement purement laïc »[4339]. Tout comme Voegelin, Dawson appelait ainsi à « la création d'un centre spirituel de résistance, à un retour aux sources réelles de vitalité spirituelle »[4340].

1611. Au regard de tous ces éléments, on comprend pourquoi Dietmar Herz, se référant aux deux personnages principaux de *La montagne magique* (1924) de Thomas Mann, affirmait que « dans la discussion entre Settembrini et Naphta, Voegelin rejoint la position du « jésuite ». Il soutient la position que se détourner du « Realissimum » [Dieu] est responsable des dangers des « religions politiques » »[4341].

4335 *Ibid*, p. 9.
4336 Lee Trepanier, « Culture and History in Eric Voegelin and Christopher Dawson », *in The Political Science Reviewer*, Volume 41, n°2, 2017, p. 211.
4337 *Ibid*, p. 212.
4338 Christopher Dawson, « Religion and the Totalitarian State » (1934), *art. cit.*, p. 8.
4339 *Ibid*, p. 12.
4340 *Ibid*, p. 13.
4341 Dietmar Herz, « Der Begriff der « politischen Religionen » in Denken Eric Voegelins », *art. cit.*, p. 207.

B. Le concept de « religion politique » dans la critique libérale et positiviste

1612. Les théoconservateurs ne sont ni les seuls ni les premiers à avoir recouru au concept de « religion politique » pour caractériser les régimes totalitaires. Bien que pour des raisons diamétralement opposées, les libéraux athées et les positivistes ont également utilisé ce concept. Leur intention n'était pas de remettre en cause la sécularisation de la vie politique, mais plutôt de dénoncer le retour à une forme de soumission du politique au religieux rappelant les temps médiévaux. Kelsen, lorsqu'il filait la comparaison entre les systèmes totalitaires et les religions messianiques, le faisait évidemment dans une telle intention critique. Comme nous le verrons, des libéraux athées comme Bertrand Russell en 1920 (1), Louis Rougier en 1935 (2) et Raymond Aron en 1944 (3), ont massivement utilisé le concept de « religion politique » ou l'un de ses équivalents. C'est à une double critique qu'ils se livraient, celles de la religion et du totalitarisme, et à une même défense des temps modernes sécularisés. Pour eux, c'est le caractère religieux et non séculier des régimes totalitaires qui pose problème.

1°) Le bolchévisme comme « nouvelle religion » (1920) selon Bertrand Russell

1613. Bertrand Russell a participé à une délégation anglaise partie visiter la Russie communiste du 11 mai au 16 juin 1920 à la demande du gouvernement britannique. À cette occasion, il a rencontré Lénine et Trotski. De retour en Angleterre, il a publié *Pratique et théorie du bolchevisme* (1920), témoignage direct de son voyage mêlant à son analyse du régime soviétique des comparaisons historiques ainsi que des remarques générales sur les rapports entre la science, la politique et la religion. Son compte-rendu est une critique dévastatrice de la réalité de la Russie communiste exprimée d'un point de vue rationaliste, démocratique, libéral et athée. Ce livre a sans surprise été très mal reçu en URSS. Comme le relate Dominique Colas, les bolcheviks ont été particulièrement irrités par son portrait de Lénine[4342]. Ce dernier était présenté comme un « aristocrate intellectuel », animé d'une « foi robuste, religieuse, en l'évangile de Marx »[4343], alors qu'au même moment les bolcheviks tentaient de mettre sur pied un culte de la personnalité autour de Lénine en vue de doter le régime d'une légitimité charismatique. Après la publication du livre de Russell, Karl Radek publia quant à lui dans la *Pravda* « Le voyage sentimental de Mister Bertrand Russell en Russie », article dans lequel il tournait en dérision l'analyse du philosophe rationaliste. C'était à l'époque chose courante pour les bolcheviks que de traiter de « sentimentaux » voire d'« hystériques » ceux qui n'acceptaient pas leur logique et qui n'étaient pas, selon un mot fréquent de Lénine, « conséquents » »[4344].

[4342] Dominique Colas, « Le voyage en Russie soviétique », *in CNRS Éditions*, Volume 1, n°7, 1990, p. 216.
[4343] Bertrand Russell, *Pratique et théorie du bolchevisme* (1920), *op. cit.*, p. 52.
[4344] Dominique Colas, « Le voyage en Russie soviétique », *art. cit.*, p. 216.

1614. Ce voyage en Russie a confirmé dans la pratique les doutes théoriques que Russell avait déjà au sujet du marxisme. On peut dire, suivant sur ce point Alan Ryan, que son livre est « de trente ans en avance sur son temps »[4345]. À l'époque, peu de personnes avaient pris conscience de la réalité du régime soviétique. Russell écrit « avant la prise du pouvoir par Staline et bien avant le retour de l'URSS de Gide en 1936, ou les écrits de Victor Serge et Boris Souvarine (qui sont issus de l'opposition à Staline, postérieure à 1920) »[4346]. Il faudra même attendre cinquante ans en France pour que « les « révélations » de Soljenitsyne ne « bouleversent » l'intelligentsia française des années 1970 »[4347]. Russell est également l'un des premiers auteurs à interpréter le bolchevisme comme une « religion politique », ce qu'il fait, à la différence de Voegelin et des autres théoconservateurs, d'un point de vue strictement séculier. Par ce concept, loin de remettre en cause le processus de sécularisation et de rationalisation par lequel la modernité est souvent caractérisée, Russell attaque la dimension religieuse, c'est-à-dire irrationnelle, non-démocratique et non-scientifique du bolchevisme.

1615. On retrouve dans ce livre une proximité intellectuelle avec Kelsen que nous avons déjà soulignée. L'un et l'autre établissent la même relation entre, d'un côté, la conception du monde métaphysico-religieuse et la mentalité politique autoritaire et, de l'autre, la conception scientifique et rationaliste du monde et la mentalité politique démocratique. « Les principales attitudes mentales vis-à-vis du monde [écrit Russell] peuvent être soit scientifiques, soit religieuses »[4348]. Une attitude scientifique consiste à ne croire que ce qui peut être prouvé par l'expérience. En revanche, une attitude religieuse consiste à croire en des dogmes inculqués de manière autoritaire qui viennent dominer la conduite de la vie et dépasser (ou entrer en contradiction) avec l'expérience. « Presque tous les progrès dans le monde depuis les origines viennent de la science et de l'esprit scientifique ; presque tous les maux sont imputables à la religion », si bien que « ceux qui acceptent le bolchevisme deviennent imperméables à l'expérience scientifique, et commettent un suicide intellectuel »[4349]. Il en résulte que qualifier le bolchevisme de « religion » revient pour Russell à dire que ce régime est contraire à la science, à la raison et à la démocratie. C'est donc en réalité à une double critique que se livre Russell : une critique de la religion et une critique du régime politique soviétique qui reproduit les traits des religions d'antan. Symétriquement, cette double critique doit aussi être lue comme une défense des temps modernes et de l'héritage rationaliste et irréligieux des Lumières.

[4345] Alan Ryan, *Bertrand Russell. A Political Life*, Hill and Wang, New York, 1988, p. 92.
[4346] Normand Baillargeon et Jean Bricmont, « Le voyage en Russie soviétique de Bertrand Russell », *in* Bertrand Russell, *Pratique et théorie du bolchevisme*, *op. cit.*, p. 14.
[4347] *Idem*.
[4348] Bertrand Russell, *Pratique et théorie du bolchevisme* (1920), *op. cit.*, p. 82.
[4349] *Ibid*, p. 82-83.

1616. Russell mobilise plusieurs analogies historiques pour rendre compte du caractère nouveau de ce régime politique. Le bolchevisme combine à ses yeux des éléments de la Révolution française et de l'Islam[4350]. Il fait aussi brièvement le parallèle entre Cromwell et Lénine dans leurs rapports respectifs avec le parlement et l'Assemblée constituante. « L'un comme l'autre de ces hommes, partant d'un mélange de démocratie et de foi religieuse, ont été amenées à sacrifier la démocratie à la religion renforcée par une dictature militaire »[4351]. Mais à ses yeux, c'est incontestablement avec l'Islam conquérant que le bolchevisme a le plus d'accointance, si bien qu'il doit moins être compris comme un mouvement politique que comme un mouvement religieux. Et s'il fallait faire une comparaison avec les religions existantes, c'est à l'Islam que le bolchevisme devrait être rattaché. À la différence du christianisme et du bouddhisme qui sont « en principe des religions personnelles, avec des doctrines mystiques et un amour de la contemplation », Russell considère que le bolchevisme est une religion pratique, sociale, non spirituelle et soucieuse de gagner l'empire de ce monde, semblable à la religion de Mahomet[4352].

1617. Cette analogie entre le bolchevisme et l'Islam conquérant a encore à notre époque une résonnance particulière. Comme le notent Normand Baillargeon et Jean Bricmont, « il est […] amusant de lire aujourd'hui ses comparaisons […] vu que [l'Islam radical] a remplacé aujourd'hui le communisme dans la démonologie occidentale »[4353]. Le livre *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism* (2004) de Barry Cooper, conservateur religieux assumé et membre de la société Eric Voegelin, analyse par exemple les mouvements islamiques radicaux contemporains comme de « nouvelles religions politiques », reprenant pour ce faire les catégories que Voegelin appliquait en son temps au national-socialisme[4354]. Toutefois, à la différence de Russell, Cooper ne reproche pas à l'Islam radical d'être irrationnel comme n'importe quelle autre religion. Ce qu'il lui reproche c'est d'être une maladie spirituelle, une perversion de l'expérience authentique de la transcendance. Bref, l'analogie avec l'Islam chez Russell s'inscrit dans le cadre d'une critique irréligieuse et libérale, tandis que celle de Cooper relève de la critique théoconservatrice d'obédience chrétienne à laquelle Voegelin appartenait lui aussi.

1618. Pour Russell, le bolchevisme fonctionne « avec des dogmes définis et des Ecritures révélées »[4355] comme n'importe quelle autre religion écrite. Lénine, par exemple, ne fait que citer des textes de Marx et d'Engels lorsqu'il entend prouver telle ou telle proposition. Plus généralement, l'homme communiste a tendance à faire siennes des croyances dogmatiques. Or, une croyance aveugle n'est pas acceptable pour un esprit scientifique tel que l'entend Russell. « Cette

---

4350 *Ibid*, p. 27.
4351 *Ibid*, p. 44.
4352 *Ibid*, p. 83.
4353 Normand Baillargeon et Jean Bricmont, « Le voyage en Russie soviétique de Bertrand Russell », *art. cit.*, p. 15.
4354 Barry Cooper, *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2004, 242p.
4355 Bertrand Russell, *Pratique et théorie du bolchevisme* (1920), *op. cit.*, p. 29.

conception d'une certitude militante à propos de questions douteuses du point de vue objectif a été petit à petit abandonnée par le monde depuis la Renaissance, pour faire place à un scepticisme constructif et fécond, qui constitue l'attitude scientifique »[4356]. Ici, la Renaissance n'est pas blâmée par Russell. Bien au contraire, c'est elle qui a permis à l'homme moderne de sortir de l'obscurantisme religieux du Moyen Age et d'entrer dans l'âge scientifique et positif. « Je crois que l'attitude scientifique est d'une importance incommensurable pour l'espèce humaine »[4357], ajoute-t-il. Et cette attitude scientifique ne va pas sans la liberté intellectuelle. Russell s'exprime ici en libéral convaincu lorsqu'il dit refuser de sacrifier la liberté des hommes sur l'autel d'un système économique qui pourrait être plus juste. Le prix est trop élevé, écrit-il, pour justifier le bolchevisme et faire replonger l'humanité dans « la prison intellectuelle du Moyen Age »[4358]. C'est dans un tel cadre que le scepticisme des capitalistes lui apparaît nettement préférable au fanatisme des communistes.

1619. Russell n'a pas consacré aux régimes fasciste et national-socialiste un livre particulier, même s'il y fait de nombreuses allusions. Dans *Science et religion* (1935), il constatait par exemple l'avènement de « nouvelles religions »[4359] en Russie et en Allemagne. Mais le nazisme était surtout pour lui une révolte contre la raison dont les origines remontent au début du XIXe siècle, avec Fichte notamment. Dès lors, que le fascisme et le nazisme soient des manifestations religieuses comme le communisme, cela lui semble assez évident, comme en témoigne également ce texte : « l'autocratie, dans ses formes modernes, est toujours combinée avec une croyance : celle de Hitler, celle de Mussolini ou celle de Staline. Partout où il y a autocratie, un ensemble de croyances est instillé dans l'esprit des jeunes avant qu'ils soient capables de penser »[4360].

2°) Les « mystiques politiques » (1935) selon Louis Rougier

1620. L'idée de « religion politique » était également présente au milieu des années trente chez Louis Rougier. Son livre *Les mystiques politiques* est issu d'une série de conférences faites à l'institut universitaire des hautes études internationales à Genève, et paraît en 1935. Comme on l'a noté précédemment, Voegelin connaissait ce livre et le mentionne brièvement dans son autobiographie parmi les lectures qui lui ont été utiles. D'autre part, malgré leur objet d'étude commun, Voegelin et Rougier sont diamétralement opposés du point de vue de leurs présupposés philosophiques. En effet, Rougier fut très proche du cercle de Vienne dans les années 1930. Son livre, *Traité de la*

4356 *Idem*.
4357 *Idem*.
4358 *Idem*.
4359 Bertrand Russell, *Science et religion* (1935), trad. de l'anglais par Philippe-Roger Mantoux, Gallimard, idées, Paris, 1971, p. 7.
4360 Bertrand Russell, *Power. A New Social Analysis*, Allen & Unwin, London, 1938, p. 313.

connaissance (1955)[4361] est une présentation synthétique qui accorde une grande place au courant empiriste et positiviste. Rougier a aussi dirigé les actes du congrès international de philosophie scientifique tenu à la Sorbonne et publiés en 1935-1936. Dans ces actes, on trouve des textes de Carnap, Hempel, Neurath, Schlick, etc. De ce point de vue, Rougier est souvent tenu pour l'un des seuls représentants français du positivisme logique, courant qui est resté relativement méconnu en France. Rougier était également un opposant farouche à la métaphysique traditionnelle. Il a notamment publié *La métaphysique et le langage* (1960)[4362] dans lequel il montre que les problèmes métaphysiques reposent souvent sur des confusions linguistiques. Autrement dit, les langues et leurs grammaires génèrent de « faux problèmes » dans lesquels les métaphysiciens s'empêtrent sans pouvoir les résoudre. En ce sens, Rougier apparaît être le modèle d'un « rationaliste engagé »[4363]. En revanche, l'œuvre de Voegelin est représentative d'une pensée métaphysique à fortes connotations religieuses et s'inscrivant dans le rejet complet de tous les positivismes.

1621. Dans son livre de 1935, Rougier constate d'emblée que le terme « mystique » n'est plus uniquement réservé à la vie religieuse et que son usage s'est généralisé. On parle par exemple de la « mystique du progrès » ou encore de la « mystique américaine de l'efficience »[4364]. Il donne à ce terme le sens d'un « ensemble de croyances qu'on ne saurait ni démontrer en raison, ni fonder en expérience, mais que l'on accepte aveuglément pour des motifs irrationnels »[4365]. Le terme « mystique » justifie donc l'emploi généralisé qu'il en fera lui-même puisqu'il avait écrit en 1929 la « mystique démocratique », et publiera un livre sur les « mystiques économiques » en 1938. Les « mystiques politiques » sont pour lui des croyances, des préjugés, des traditions, des sentiments de masse, etc. qui ont pour but de légitimer le pouvoir politique. Après avoir analysé les fondements de la mystique monarchiste et son contraire, la mystique démocratique, la première reposant sur la croyance en une dualité d'origine des hommes et la seconde reposant sur la croyance en leur égalité naturelle, Rougier s'intéresse plus spécifiquement aux « mystiques politiques nouvelles » que sont les mystiques soviétique, fasciste et hitlérienne qui ont « toute la virulence des religions nouvelles, si bien qu'elles ressuscitent dans l'Europe d'aujourd'hui le climat moral des guerres de religion »[4366].

4361 Louis Rougier, *Traité de la connaissance*, Gauthier-Villars, Paris, 1955, 450p.

4362 Louis Rougier, *La métaphysique et le langage*, Flammarion, Paris, 1960, 252p.

4363 Jean-Claude Pont et Flavia Padovani (ed.), *Louis Rougier : vie et œuvre d'un philosophe engagé*, *in Philosophia Scientiae*, Volume 10, Editions Kimé, Paris, 2006, p. 11. Rappelons que Rougier était un fervent admirateur du Maréchal Pétain et qu'il a joué un rôle important au sein de la « nouvelle droite » (en particulier dans le Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne), ce qui est plutôt atypique pour le libéral et le positiviste qu'il était.

4364 Louis Rougier, *Les mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales* (1935), *op. cit.*, p. 11.

4365 *Idem*.

4366 *Ibid*, p. 18.

1622. Concernant la « mystique soviétique », on note que pour lui elle est une « religion de type messianique »[4367]. Il dresse une liste de similitudes frappantes entre le mouvement communiste et un mouvement religieux, comme l'a fait plus tard Aron dans l'*Opium des intellectuels*. « Cette foi religieuse [le communisme] n'est qu'une transposition de l'espérance messianique des Apocalypses judéo-chrétiennes. Le prolétariat y tient le rôle du peuple élu et du Messie ; le bourgeois correspond au Malin ; la société capitaliste, au Royaume ténébreux de ce monde ; la lutte des classes, au conflit des Empires ; la révolution sociale, à l'enfantement messianique ; la société communiste, au Royaume de Dieu fondé sur la dictature des pauvres et des déshérités »[4368]. On peut remarquer ici le caractère nouveau à l'époque d'un tel rapprochement qui deviendra dans les années 1950, avec la guerre froide, un lieu commun dans les démocraties occidentales. Rougier met en évidence la très grande force d'attraction qu'a représenté cette mystique, aussi bien pour les « déshérités » que pour les « intellectuels raffinés »[4369], comme cela avait été le cas du christianisme sous l'empire romain. De ce point de vue, « le christianisme a été le bolchevisme de l'Antiquité »[4370]. Rougier montre bien que ce qui a fasciné dans l'idéologie communiste c'est qu'elle semble donner une « clé universelle pour déchiffrer les énigmes du monde »[4371].

1623. Rougier distingue ensuite la « mystique soviétique » des mystiques fasciste et hitlérienne. La première a été élaborée théoriquement par Marx et Engels avant d'être mise en pratique dans un pays (à partir de la révolution de 1917). Les secondes sont en revanche des idéologies dynamiques qui n'ont pas le caractère théorique ou programmatique du marxisme. Elles ont apporté davantage un « élan » ou une « dynamique » qu'une théorie à appliquer[4372]. Par ailleurs, il montre que ces deux mystiques se rejoignent dans ce qu'il appelle la « mystique de l'Etat totalitaire »[4373] qui leur est commune malgré leurs différences. En Italie, on trouve le mythe de l'Etat corporatiste, en Allemagne, le mythe du sang et du sol.

1624. Il évoque ensuite, pour faire comprendre la différence entre la mystique de l'Etat totalitaire et le libéralisme, la querelle des universaux qui opposait nominalistes et réalistes. Pour les nominalistes, seuls existent les individus, et les catégories comme les genres et les espèces, ne sont que des abstractions commodes pour simplifier le réel, c'est-à-dire des *noms*, mais n'existent pas dans la réalité. Pour les réalistes, les espèces et les genres existent indépendamment des individus qu'ils rassemblent, ce ne sont pas de simples créations de notre esprit ou de simples mots, mais sont une *réalité* en tant qu'entités collectives. Les nominalistes sont donc des individualistes et les

[4367] *Ibid*, p. 59.
[4368] *Ibid*, p. 62.
[4369] *Ibid*, p. 69.
[4370] *Idem*.
[4371] *Ibid*, p. 75.
[4372] *Ibid*, p. 79-81.
[4373] *Ibid*, p. 81.

réalistes sont plutôt holistes. Rougier transpose cette querelle pour comprendre la différence des régimes politiques. Il montre que les libéraux sont individualistes puisque pour eux la société se réduit à la somme des individus si bien que l'Etat n'a pas d'existence propre, il n'est qu'une simple « personnification juridique de la société »[4374]. On peut d'ailleurs observer que Kelsen se situe clairement dans cette tradition. En revanche, les partisans des régimes totalitaires sont réalistes. Pour eux, la société ne peut pas se réduire à la somme des individus qui en sont membres. Ils en font une réalité à part, que ce soit la nation pour les fascistes ou la *Volkstum* pour les hitlériens, c'est-à-dire ont une représentation holiste de la société. Dans les régimes totalitaires, l'individu devient un simple instrument aux mains de l'Etat.

1625. Cette étude claire et lucide des mystiques politiques est faite dans le but de défendre le libéralisme politique qui est menacé en Europe, mais n'est pas faite en vue de défendre la démocratie. L'engagement de Rougier en faveur du régime de Vichy pendant l'occupation et au sein de la Nouvelle droite explique très probablement la faible diffusion de ses travaux, contrairement à d'autres, comme Raymond Aron.

3°) Les « religions séculières » (1944) selon Raymond Aron

1626. Une autre expression s'est imposée pour parler du caractère religieux des régimes totalitaires : celle de « religions séculières ». Dans une recension du livre *Secular Religion* de Kelsen publié en 2012, Massimo Leone attribue à Jacob Talmon la paternité de cette expression en 1952[4375]. Mais en réalité, on la trouve déjà chez Aron dans des articles publiés sous la France libre en juin-juillet 1944[4376] : « Je propose d'appeler « religions séculières » les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité »[4377]. Bien qu'elles rejettent la dimension de transcendance, Aron n'hésite pas à les qualifier de « religions de salut collectif », posant « les valeurs les plus hautes qui doivent à l'existence humaine son orientation », et se demande comment nier le fait que ces doctrines soient « d'essence religieuse »[4378]. Il applique d'ailleurs ce terme aussi bien au socialisme « scientifique » de Marx qu'au nazisme qui, comme toutes les religions séculières sont manichéens et ont besoin pour exister de se choisir un « ennemi n° 1 »[4379] : le système capitaliste pour les communistes, les juifs pour les nazis. Il distingue tout de

---

4374 *Idem.*

4375 Massimo Leone, « Review of Hans Kelsen, *Secular Religion*, 2012 », *in International Journal of the Semiotics of Law*, vol. 26, n°1, 2013, p. 243.

4376 Raymond Aron, « L'avenir des religions séculières » (1944), *in Commentaire*, n° 28-29, Paris, 1985, p. 369-383.

4377 *Ibid,* p. 370.

4378 *Idem.*

4379 *Ibid,* p. 373.

même entre « la religion rationaliste, humaniste, des socialistes et la religion irrationaliste, pessimiste, des hitlériens »[4380], et surtout entre le caractère universel, « ouvert à tous les hommes » de la première, et celle des nazis, « enfermée dans la particularité d'une nation, confondue avec une race »[4381]. On peut remarquer que Aron ne mentionne pas dans cet article le livre de Voegelin, dont on peut supposer qu'il ignorait l'existence.

1627. Dans un livre paru en 1955, *L'opium des intellectuels*, qui a pour objet les mythes et croyances de la gauche intellectuelle en France (Sartre, Merleau-Ponty, etc.) et ses illusions (l'idolâtrie de l'histoire), Aron revient sur le sujet. On peut noter que ce titre reprend évidemment de façon transparente la célèbre formule de Marx : « La religion est l'opium du peuple », mais en la transformant. C'est le marxisme qui est désormais un « opium » pour les intellectuels, leur procurant des illusions et un dogme agréable. Ce livre porte en exergue la citation suivante de Simone Weil (sans indication de provenance) : « Le marxisme est tout à fait une religion, au sens le plus impur de ce mot. Il a notamment en commun avec toutes les formes inférieures de la vie religieuse le fait d'avoir été continuellement utilisé, selon la parole si juste de Marx, comme un opium du peuple »[4382]. Dans son chapitre IX « les intellectuels en quête d'une religion », Aron constate que « l'expression religion séculière est devenue banale »[4383] et semble prendre conscience du succès de l'expression qu'il a créée une dizaine d'années plus tôt. Il affirme par ailleurs son intention de ne pas entrer dans la querelle verbale qui anime son temps, consistant à savoir si « une doctrine sans Dieu mérite ou non d'être appelée religion »[4384], et maintient la pertinence de son expression. Selon lui, le mouvement communiste présente des similitudes frappantes avec un mouvement religieux, le christianisme tout particulièrement. Il déclare que « le prophétisme marxiste […] est conforme au schéma typique du prophétisme judéo-chrétien »[4385], et dresse un parallèle éloquent entre les deux, rapprochant le prophétisme judéo-chrétien de la société sans classe comme aboutissement de la lutte des classes, comparant la figure du Christ sauvant l'humanité par ses souffrances à celle du prolétariat par son exploitation, les écritures saintes aux écrits de Marx et Engels, la patristique aux textes de Lénine et Staline, L'Eglise au parti communiste, les schismes et les hérésies religieuses aux « déviations » de Bernstein ou Trotsky par rapport à la ligne définie, les conciles ou conclaves aux congrès du Parti communiste de l'Union soviétique, Rome à Moscou (appelée parfois la « ville sainte » du communisme), les fidèles aux militants, l'excommunication à l'exclusion du Parti, etc.

4380 *Idem.*

4381 *Ibid,* p. 374.

4382 Raymond Aron, *L'opium des intellectuels* (1955), Gallimard, idées, Paris, 1968, p. 22.

4383 Raymond Aron, « L'avenir des religions séculières » (1944), *art. cit.*, p. 360.

4384 *Idem.*

4385 *Ibid,* p. 362.

1628. Jules Monnerot, dans *Sociologie du communisme* (1949) – que Voegelin mentionne dans sa lettre du 27 février 1953 adressée à Jürgen Schüddekopf[4386] – perçoit aussi ces similitudes entre le communisme et la religion. D'ailleurs, Voegelin reprendra lui-même l'analogie dans *La nouvelle science du politique*, mais préférera utiliser comme Monnerot le terme de « Coran » (gnostique), à la place de celui de « Bible » auquel recours Aron, pour qualifier les œuvres de Marx et Engels. Ces expressions sont révélatrices d'analogies sérieuses et édifiantes, et on ne peut pas les prendre à la légère comme le fait Kelsen dans sa réponse à *La nouvelle science du politique*, lorsqu'il les qualifie de simples « métaphores exagérées »[4387]. Il semblerait en effet que l'attitude des communistes (ou des nazis) ait été celle de la croyance absolue et dogmatique ainsi que de l'aveuglement à tout ce qui aurait pu remettre en question leurs certitudes. D'ailleurs, Kelsen lui-même, dans *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929) par exemple, reconnaissait l'existence d'une connexion entre la conception mystico-religieuse du monde et le régime autocratique.

1629. Malgré la proximité de leurs descriptions, il faut noter une différence d'approche importante entre Aron et Voegelin : pour le premier, les « religions séculières » ne sont en rien une « fatalité de notre époque »[4388]. Surtout il n'en fait pas de généalogie comme Voegelin, en cherchant à démontrer qu'elles sont la traduction moderne d'hérésies chrétiennes. Au contraire, selon Aron, « il serait absurde de reprocher aux religions séculières d'organiser l'intolérance et de répandre la guerre. Après tout, les religions de salut, aux époques où elles exerçaient un empire indiscutable sur les âmes, ne montraient pas moins d'intolérance »[4389]. De sorte que pour Aron, si les religions séculières sont condamnables, c'est comme toutes les autres religions – y compris le christianisme –, au titre du fanatisme et de l'intolérance qu'elles ont engendré. À l'inverse, Voegelin exempte le christianisme et fait du gnosticisme et de ses avatars le mal par excellence, le seul responsable de la crise moderne. A la fin de son article, Aron semble, sinon excuser, du moins vouloir comprendre la fonction historique et politique que les religions séculières remplissent dans la modernité : « Quels que soient les ravages que causent les religions séculières, elles semblent posséder presque seules aujourd'hui le secret d'éveiller les passions qui soulèvent les montagnes, de susciter les chefs qui d'un mot envoient leurs fidèles à la mort »[4390]. Cela montre que Aron ne cherche pas à élaborer une philosophie de l'histoire, au contraire d'un Voegelin qui aboutit à une condamnation radicale de la modernité. Son propos paraît en ce sens plus modeste.

[4386] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Jürgen Schüddekopf le 27 février 1954 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 144.

[4387] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics. *A Contribution to the Critique of Ideology* (1954), *op. cit.*, p. 96.

[4388] Raymond Aron, « L'avenir des religions séculières » (1944), *art. cit.,* p. 382.

[4389] *Ibid*, p. 383.

[4390] *Idem.*

1630. Nonobstant leur divergence d'approche, Voegelin a toujours témoigné d'un profond respect à l'égard de Raymond Aron. Dans une lettre envoyée à Alfred Schütz en 1950, il relate sa rencontre avec le philosophe français et dit avoir découvert un penseur qui « ne vit pas dans des illusions idéologiques » et qui a « un œil attentif sur les causes de la paralysie intellectuelle et politique française »[4391]. Voegelin reste malgré tout conscient de leurs différences de point de vue, notamment lorsqu'il raconte à Schütz ce que Aron lui a dit au sujet de Henri de Lubac, qu'« il ne croyait pas qu'il était [un auteur] important »[4392]. En 1959, Aron a invité Voegelin à participer à un colloque sur « l'Occident et le sens de la société industrielle », organisé à Rheinfelden en Suisse[4393]. Les extraits de la discussion, et plus précisément les échanges entre Voegelin et Aron, font apparaître le fossé intellectuel qui les sépare. Leurs divergences ressortent en particulier au sujet des conditions nécessaires à la tenue d'un débat rationnel au sein de la civilisation occidentale et entre le bloc de l'Est et le bloc de l'Ouest.

1631. Selon Voegelin, un tel débat rationnel est impossible en l'absence de consensus sur ce qui constitue la « bonne vie », c'est-à-dire en l'absence d'accord commun au sujet des valeurs suprêmes ou transcendantes. À ses yeux, le monde moderne est dominé par des idéologues de gauche et de droite qui sont incapables de discuter rationnellement car ils se sont focalisés sur la dimension immanente de la réalité et ont oublié sa dimension transcendante. Dans les sciences sociales, explique-t-il, nous devons reconnaître les « mystères » pour ce qu'ils sont, et ne pas falsifier la structure de la réalité dans une veine tentative de percer ces mystères par des moyens scientifiques[4394]. C'est pourtant à ses yeux la position aujourd'hui dominante tenue par les immanentistes ou les sécularistes. Le relativisme des valeurs de Max Weber doit être interprété comme l'un des instruments idéologiques de la modernité visant à empêcher de mener une discussion rationnelle au sujet des valeurs absolues[4395]. Ces idéologues du monde moderne, coupés de l'expérience de la transcendance, ne sont pas de vrais philosophes, mais plutôt des philodoxes au sens où l'entendait Platon. « Ce sont des esprits désorganisés qui sont quasiment incapables de concevoir des idées au sujet de l'ordre juste de la société »[4396]. Bref, ce que Voegelin affirme à nouveau durant sa discussion avec Aron, c'est que le plein épanouissement de la nature humaine dépend de l'ouverture des hommes à la réalité transcendante, et c'est seulement à cette condition que le désordre politique actuel cédera la place à un ordre politique spirituellement sain.

1632. Raymond Aron semble considérer que Voegelin expose une conception trop radicale des conditions de possibilité d'un débat rationnel : « pour qu'il y ait une discussion rationnelle ou

---

[4391] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Alfred Schütz le 27 juillet 1950 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 57.
[4392] *Ibid*, p. 58.
[4393] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Raymond Aron le 27 septembre 1959 », *Ibid*, p. 397.
[4394] Eric Voegelin, « The West and the Meaning of Industrial Society. Excerpts from the Discussion » (1959), *art. cit.*, p. 98.
[4395] *Ibid*, p. 105.
[4396] *Ibid*, p. 101.

raisonnable de la politique, il doit d'abord y avoir [selon Voegelin] un accord sur le bien commun » ou sur le « bien suprême », ce qui signifie qu'une telle conception implique « la participation de l'homme à une réalité transcendante, à un *Nous* transcendant »[4397]. À cela, Aron répond que les Etats-Unis, sans pour autant avoir conscience du bien suprême, sont un système culturel qui permet de discuter rationnellement. Voegelin peut admettre ce point, écrit Aron, mais il ajouterait aussitôt que si la chose est possible, c'est justement parce que le système américain est « la traduction d'une philosophie du bien suprême et de la nature humaine »[4398]. Aron rappelle en outre à Voegelin que pour Max Weber, une discussion rationnelle est possible sur les moyens, mais n'est pas possible au sujet des fins, c'est-à-dire au sujet des valeurs absolues. Or, la conception de Voegelin soulève des difficultés insurmontables, comme par exemple celle de savoir comment la « raison » est censée pouvoir déterminer la réalité transcendante à laquelle les hommes sont réputés participer[4399].

1633. Dans la conclusion de la discussion du colloque, Aron visait probablement Voegelin lorsqu'il disait observer chez certains intervenants « un désir évident pour […] « quelque chose de religieux » »[4400]. Il nuance la position de Voegelin, qu'il trouve exagérée, selon laquelle aucun débat rationnel n'est possible en l'absence d'accord au sujet des valeurs suprêmes, et se montre même quelque peu ironique en affirmant qu'il doit probablement considérer la majorité de ceux participant à ce colloque comme des idéologues[4401]. En réalité, estime Aron, il ne peut pas y avoir de consensus au sujet des valeurs suprêmes, mais cette absence de consensus ne rend pas pour autant impossible la tenue d'une discussion rationnelle. Pour que les sociétés soviétique et occidentale mènent une telle discussion, il n'est pas nécessaire qu'elles aient une conception identique au sujet des valeurs suprêmes. En revanche, il faut que ces deux sociétés se reconnaissent mutuellement le droit d'exister et de découvrir les points sur lesquels elles divergent[4402]. On retrouve ici l'opposition relevée précédemment entre d'un côté une conception mystico-religieuse et absolutiste qui ne tolère pas le pluralisme des valeurs en politique (Voegelin) et, de l'autre, une conception libérale et relativiste qui implique la contradiction et le désaccord, c'est-à-dire le pluralisme politique (Aron).

1634. On peut résumer la situation de la manière suivante : les théoconservateurs reprochent aux « religions séculières » d'être séculières, tandis que les libéraux et les positivistes leur reprochent d'être des religions. Tous critiquent les régimes totalitaires à l'aide du même *Kampfbegriff*, mais son emploi n'est pas fondé sur les mêmes raisons. Il repose même sur deux conceptions politiques opposées : une conception religieuse et une conception laïque de la politique. Ce double emploi du

[4397] Raymond Aron, « The West and the Meaning of Industrial Society. Excerpts from the Discussion » (1959), *art. cit.*, p. 104-105.
[4398] *Ibid*, p. 105.
[4399] *Idem*.
[4400] *Ibid*, p. 108.
[4401] *Ibid*, p. 109.
[4402] *Ibid*, p. 110.

concept de « religion séculière » – par le camp des théoconservateurs et celui des libéraux athées – trouve de façon éloquente une dernière illustration dans l'opposition entre Voegelin et Alessandro Passerin d'Entrèves. Ce dernier, dans la préface à la publication des *Ecrits politiques* de Thomas d'Aquin en 1948, qualifie le système théologico-politique thomiste de « totalitaire » car le pouvoir politique n'y est conçu que comme le bras séculier du pouvoir religieux[4403]. Contre cette critique libérale accusant le thomisme de préfigurer le totalitarisme, Voegelin reproche à Passerin d'Entrèves de tomber dans l'anachronisme et apporte la réponse théoconservatrice suivante : « [Le terme de « totalitarisme »] ne désigne pas les mesures d'une extraordinaire atrocité dont ces mouvements font usage en vue de leur expansion et de leur domination, mais la foi dans une perfection humaine intramondaine (et non transcendante) à travers l'action politique de groupes qui sont en possession d'un savoir eschatologique sur la fin de l'histoire. […] La politique totalitaire est fondée sur une anthropologie philosophique immanentiste par opposition aux anthropologies platonico-aristotélicienne et chrétienne qui mettent au centre de la personnalité humaine les expériences de la relation de l'homme à la réalité transcendante. Il me semble inadmissible d'appliquer le terme *totalitarisme* aux deux types à la fois »[4404].

[4403] Alessandro Passerin d'Entrèves, « Introduction », *in Selected Political Writings by Thomas Aquinas* (1948), *in* Eric Voegelin, « The Oxford Political Philosophers » (1953), *in* Coll. Works, Volume 11, *op. cit.*, p. 30.
[4404] Eric Voegelin, « The Oxford Political Philosophers » (1953), *art. cit.*, p. 31-32.

II. Critiques de Arendt et remarques sur la notion de « sécularisation »

1635. La publication des *Origines du totalitarisme* en 1951 a donné lieu pendant quelques années à des échanges assez virulents entre Voegelin et Arendt au sujet de la pertinence du concept de « religion politique ». Alors que Arendt reprochait à Voegelin une certaine forme de passéisme et de nostalgie de la théocratie médiévale dans son analyse du totalitarisme, Voegelin lui rétorquait qu'elle passait à côté des véritables origines (spirituelles) de son objet d'étude (A). Il sera ensuite possible, à partir notamment de *La légitime des temps modernes* (1966) de Hans Blumenberg, de dégager deux usages différents du concept de sécularisation, un usage descriptif qui ne pose guère problème lorsqu'on l'applique au monde occidental, et un usage explicatif, plus problématique, qui tend à interpréter les moindres aspects de la modernité en tant que « religions séculières » (B).

A. Les critiques de la notion de « religion politique » : Arendt *versus* Voegelin

1636. Si les notions de religions « politique » ou « séculière » sont d'un emploi équivalent et d'un usage courant dès le milieu des années 1930, elles vont aussi faire l'objet d'un certain nombre de réserves et de critiques explicites. La plus importante est celle que Arendt a rendue à l'occasion d'un échange d'articles avec Voegelin en 1953 au sein de la *Review of Politics* fondée par Waldemar Gurian[4405]. On peut d'ailleurs remarquer que les quelques commentateurs français qui s'intéressent à Voegelin, le font très souvent en raison des échanges qu'il a eu avec Arendt, précisément au sujet des *origines du totalitarisme*[4406].

1637. Le refus par Arendt de la notion de « religion politique » n'a rien d'étonnant. Elle est la conséquence de sa caractérisation du totalitarisme comme régime inédit. En effet, faire des régimes totalitaires du XXème siècle des religions, même séculières, reviendrait à les dissoudre dans l'histoire, à réduire le nouveau à l'ancien et au familier, l'inconnu au déjà connu, et à invoquer les pesanteurs du passé pour rendre compte de la modernité, ce que Arendt refuse catégoriquement. Par ailleurs, ce désaccord est bien plus profond, il porte à la fois sur le sens de la religion, celui de la politique, et celui du phénomène de sécularisation. Arendt considère en effet que Voegelin, dans son « explication » du phénomène totalitaire, en manifeste une « profonde ignorance », et méconnait

[4405] Hannah Arendt, « Une réponse à Eric Voegelin » (1953), *in* Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Pierre Bouretz (ed.), trad. Etienne Tassin, Quarto, Gallimard, Paris, 2002, p. 967-974.

[4406] Pour ne citer que quelques exemples récents : Sophie Schulze, *Hannah Arendt, les juristes et le concept de totalitarisme ou Retour sur les sources juridiques d'un concept philosophique*, *op. cit.*, 438p. Marie-Josée Lavallée, *Pensée, politique, totalitarisme : Lire Platon avec Hannah Arendt*, Thèse soutenue à l'Université de Montréal en 2014, 467p. Thierry Ménissier, « Pour une connaissance émotionnelle de la domination. Une lecture des Origines du totalitarisme d'Hannah Arendt », *in Ethique, Politique, Religions*, n°1, 2012, p. 87-102.

aussi bien la réalité du politique que celle du religieux[4407]. « À mon avis, il se trompe »[4408], avait-elle écrit à Gertrude Jaspers à propos de *The New Science of Politics*. Selon elle, Voegelin a tort de chercher l'explication du totalitarisme dans des facteurs uniquement « spirituels » (religieux en l'occurrence) et d'en faire une lointaine conséquence de mouvements hérétiques ou sectaires du Moyen-Âge (le gnosticisme de Joachim de Flore du XIIème siècle). Il a tort également de penser que le totalitarisme est « la conséquence logique de la sécularisation moderne », montrant par là une mécompréhension profonde de la sécularisation. Ce processus par lequel la religion s'est retirée progressivement de la sphère publique, privant les pouvoirs politiques de tout fondement transcendant, est irréversible, et n'est absolument pas à déplorer, car il a permis, selon elle, de libérer le politique du religieux tout en délivrant le religieux des contraintes du politique (c'est-à-dire d'un rôle qui n'aurait pas dû être le sien). En tant que penseur politique, Arendt s'efforce « de délimiter le *domaine pur du politique,* afin de le mettre à l'abri des empiètements et des confusions »[4409]. Cela signifie que la sécularisation a rendu possible l'autonomie du politique comme celle du religieux, en refusant à la fois la sacralisation de la politique et la politisation du sacré.

1638. Comme Kelsen, Arendt rejette donc complétement les thèses de Voegelin dans les *Religions politiques* et dans la *Nouvelle science du politique*. Elle réfute toute perspective théologique sur le fait politique, qu'elle considère comme révélant de la part de son auteur une forme de nostalgie du passé religieux de nos sociétés. Voegelin procède comme si le mal politique était une conséquence de la perte de la transcendance divine et de la foi, et comme si la solution se trouvait dans une « restauration » de l'état antérieur (sans vraiment savoir lequel). En outre, un tel projet mènerait à « instrumentaliser la religion, à faire de celle-ci un simple moyen au service de la politique », ce qui aboutirait au résultat inverse de celui escompté : « la sécularisation totale » des sociétés par « la dissolution totale du religieux dans l'ordre politique »[4410]. Arendt refuse donc « le mélange des genres »[4411] auquel se livre Voegelin dans son analyse du totalitarisme, ainsi que ses « positions politiques conservatrices selon lesquelles le « retour » à la spiritualité religieuse pourrait constituer un remède aux maux engendrés par la modernité »[4412].

[4407] Jean-Claude Poizat, « Religion, politique et sécularisation dans la pensée de Hannah Arendt : le totalitarisme est-il une « religion séculière » ? (Réflexions autour du débat Arendt-Voegelin de 1953) », *in Le Philosophoire*, n°22, 2004, p. 83.

[4408] Même si elle estimait que Voegelin se trompe, Arendt souhaitait malgré tout que Karl Jaspers lise ce livre qu'elle jugeait important : « Voulez-vous demander à votre mari s'il a reçu le nouveau livre de Voegelin, *The New Science of Politics*, avec une dédicace très détaillée de Weber. Il y est cité plusieurs fois. À mon avis il se trompe, mais c'est tout de même un livre important. Le premier débat d'importance sur les problèmes réels depuis Max Weber », *in* Hannah Arendt, « Lettre adressée à Gertrude Jaspers le 1er novembre 1952 », *in Correspondance Hannah Arendt-Karl Jaspers, 1926-1969*, Lotte Köhler et Hans Saner (ed.), trad. E. Kaufholz-Messmer, Payot, Paris, 1996, p. 297.

[4409] Jean-Claude Poizat, « Religion, politique et sécularisation dans la pensée de Hannah Arendt : le totalitarisme est-il une « religion séculière » ? (Réflexions autour du débat Arendt-Voegelin de 1953) », *art. cit.*, p. 84.

[4410] *Ibid*, p. 90.

[4411] *Ibid,* p. 84.

[4412] Jean-Claude Poizat, « Hannah Arendt et Eric Voegelin : un débat philosophique et politique autour de la sécularisation » (2018), *art. cit.*, p. 55-56. « Selon elle, les courants conservateurs qui balaient régulièrement l'opinion,

1639. Pour sa part, Voegelin lui reproche de ne pas avoir compris que « la maladie spirituelle qu'est l'agnosticisme est le problème spécifique des masses modernes »[4413], ce qui lui aurait pourtant permis de voir les vraies origines du totalitarisme. Dans une lettre adressée à Arendt le 16 mars 1951, Voegelin va plus loin encore, en affirmant que toute la pensée occidentale peut être tenue pour responsable du nazisme, dans la mesure où elle a oublié que « Dieu est la mesure de toutes choses » et non pas l'homme. Rattachant le totalitarisme, non à une religion en tant que telle, mais au « contexte du déclin de la civilisation chrétienne » et faisant remonter « les forces destructrices jusqu'aux mouvements sectaires médiévaux, au moins aussi loin que le XIIème siècle »[4414], il écrit que « le pasteur libéral qui rejette le péché originel, l'intellectuel laïc qui affirme la bonté de l'homme, le philosophe qui soutient une éthique utilitaire, le positiviste juridique qui nie le droit naturel, le psychologue qui interprète les phénomènes de la vie comme manifestations de la vie instinctive – tous ne commettent pas des crimes comme un meurtrier SS dans un camp de concentration –, mais ils sont ses pères intellectuels, une cause historique immédiate »[4415]. Un peu plus loin, il ajoute que « les catastrophes totalitaires ne peuvent pas être expliquées uniquement par la situation politique, sociale ou économique ; c'est plutôt la situation elle-même, c'est-à-dire la conduite de ces groupes dominants et des personnes responsables de l'ordre, aussi bien que la conduite des victimes réagissant à une situation désespérée, qui doivent être interprétées en termes d'état de santé ou de maladie d'ordre spirituel »[4416]. Voilà donc les causes « spirituelles » du totalitarisme, réputées les plus profondes. Tout le monde y a sa part de responsabilité, du pasteur contaminé par les idées modernes qui a oublié le dogme du christianisme, jusqu'au positivisme juridique (l'ombre de Kelsen plane encore), en passant par les psychologues, behavioristes ou psychanalystes, voulant donner aux comportements humains des explications purement immanentes. L'éventail est large, et Voegelin ne fait pas le détail, tous pour lui sont les « pères spirituels » ou « intellectuels » du nazisme et de la solution finale. Ainsi pour Voegelin, le totalitarisme est un phénomène religieux, ou parareligieux, dont les causes sont nécessairement religieuses : l'abandon de la référence à la transcendance et l'immanentisation caractéristique de la modernité. Il préfère donc chercher des éléments d'explication d'ordre spirituel.

1640. Arendt ne pouvait rester indifférente à la notion de « religion politique » ou « religion séculière » qui, par son caractère général, se posait en interprétation concurrente de sa propre

---

en réaction aux avancées des sociétés libérales dans lesquelles nous vivons, ne sont que des mouvements superficiels qui n'offrent aucune solution sérieuse aux difficultés du temps présent. Pour Arendt, ce n'est pas en revenant à des formes antérieures d'organisation sociale ou politique, ni en cherchant à ranimer des traditions religieuses moribondes que nous pourrons vivre mieux », p. 56.

4413 Eric Voegelin, « *Review of Politics* », janvier 1953, p. 68-85, *in* Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, trad. Joél Roman et Etienne Tassin, éditions Anthropos, Paris, 1986, p. 331.

4414 Eric Voegelin, « Lettre de Voegelin à Arendt du 16 mars 1951 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 70.

4415 *Ibid,* p. 71.

4416 *Idem.*

conception du totalitarisme. Peu après la publication des *Origines du totalitarisme* dans des textes datant des années 1952 et 1953, elle va critiquer cette notion. Les textes en question sont chronologiquement : « Comprendre le communisme » (1952), un compte-rendu du livre de Waldemar Gurian intitulé *Bolshevism : an Introduction to Soviet Communism* ; puis, la réponse qu'elle écrit à la recension des *Origines du totalitarisme* par Voegelin en janvier 1953 ; enfin, une conférence tenue en 1953 intitulée « Religion et politique ». Comme on le verra, Arendt y emploie des arguments convergents mais de valeur inégale pour justifier le refus de ce concept.

1641. Dans « Comprendre le communisme », Arendt s'interroge sur la pertinence d'une appréhension du bolchevisme « en termes religieux » ou comme une « nouvelle religion séculière »[4417]. Cette lecture lui paraît quelque peu énigmatique. Elle note qu'il pourrait s'agir d'une équivalence établie entre la « loi divine » et les « lois prétendument scientifiques de l'histoire humaine », mais pour elle cette identification du communisme à une croyance religieuse est ambivalente. Soit cette identification joue un rôle d'alibi idéaliste du régime communiste, soit la croyance communiste est une perversion de la religion véritable, un substitut sans valeur de cette dernière, un *ersatz* de religion. Dans les deux cas, ce serait le témoignage de la permanence des « besoins religieux » dans le monde moderne qui viendrait combler le vide de l'effacement des religions traditionnelles par un « nouveau crédo immanentiste »[4418]. Cela irait dans le sens de l'idée traditionnelle selon laquelle « on ne peut vivre sans religion »[4419], que Arendt est loin de partager. Elle observe que cette conception du communisme comme religion renvoie à des « auto-interprétations historiques du bolchevisme lui-même »[4420]. Cela est tout à fait contestable. Il est hautement improbable que les communistes eux-mêmes et leurs dirigeants aient accepté le caractère religieux de leur propre idéologie. Arendt semble oublier ou sous-estimer la profonde vertu critique ou démystificatrice qu'une telle identification pouvait avoir aux yeux des croyants-militants communistes ; et pour une idéologie qui reposait sur un athéisme dogmatique, cela était tout à fait inacceptable. À vrai dire, Arendt fait remonter l'origine de la notion de religion séculière ou politique à Marx lui-même, ce qui peut paraître surprenant. L'explication marxiste de la religion comme « superstructure idéologique » et « opium du peuple » revient en fait à identifier religion et idéologie mais, comme elle le dit, en ne s'attachant qu'à leur fonction sociale et en négligeant leur « contenu substantiel »[4421]. Arendt l'indique sans le développer davantage, et conclut que le communisme (ou le marxisme) est un des « véritables héritiers de la pensée occidentale

[4417] Hannah Arendt, « Comprendre le communisme » (1952), *in Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 967-974, p. 876.

[4418] *Ibid*, p. 877.

[4419] *Ibid*, p. 878.

[4420] *Ibid*, p. 877.

[4421] *Idem*.

sécularisée »[4422], ce qui le distinguerait de l'autre idéologie totalitaire, le nazisme qui en est plutôt une exception monstrueuse.

1642. La position encore hésitante de Arendt va devenir plus ferme dans sa réponse à Voegelin, et la critique du concept de « religion politique » plus explicite et plus vigoureuse. Voegelin, dans sa recension, avait rappelé sa thèse principale. Selon lui, pour être expliqué, le totalitarisme doit faire appel à une vaste synthèse, une mobilisation de toute l'histoire de l'Occident ou devraient trouver leur place les expériences religieuses et leur symbolisation au cours de plusieurs siècles, et une anthropologie permettant de comprendre la maladie ou la désintégration spirituelle dont le totalitarisme est une conséquence tardive. Selon Voegelin, il faut éviter de se laisser impressionner par le caractère catastrophique et « sans précédent » de ce phénomène car, ainsi, « la différence phénoménale finit par obscurcir l'identité essentielle »[4423]. On peut remarquer que Voegelin rejette ici comme non fondée et « simple déraillement » lié à la prédominance de l'émotion chez Arendt, la caractérisation du totalitarisme comme régime nouveau et « sans précédent » historique – une thèse dont Arendt a répété qu'elle était son intuition essentielle. Ce qui va permettre à Voegelin de soutenir, comme il l'avait déjà fait dans la *Nouvelle science du politique*, que l'étude du totalitarisme doit se faire en termes de « maladie spirituelle » dont les origines se rattachent à « la montée du sectarisme immanentiste depuis le haut Moyen-Âge »[4424].

1643. Les arguments d'Arendt en réponse à Voegelin peuvent se ramener à quelques points essentiels. Comme on l'a déjà dit, la thèse des *Religions politiques* aboutit à supprimer le caractère « sans précédent » du totalitarisme qu'Arendt juge décisif. Le qualifier de religion (même pervertie ou dévoyée) revient à établir une continuité historique avec ce qui l'a précédé, c'est-à-dire « à déduire de précédents ce qui est sans précédent »[4425]. Cette thèse fournit donc une explication illusoire, paresseuse et rassurante en reliant l'événement brutal et inédit à un ensemble de sources et d'influences intellectuelles. Rattacher le totalitarisme à une « maladie spirituelle » est on ne peut plus vague et inconsistant. Tout ou presque peut être considéré comme un symptôme de dégénérescence ou de maladie de l'esprit, selon l'échelle de valeurs de l'observateur. Arendt émet ici des réserves intéressantes sur des catégories de la pensée politique qu'elle a elle-même utilisées, comme « nationalisme », « impérialisme » et « totalitarisme » dont on use sans discrimination et sans précaution. À plus forte raison, la notion de « religion séculière » est frappée du même discrédit : elle favorise des analogies ou « toute distinction disparaît »[4426]. Arendt explicite aussi ce qui semble

---

[4422] *Ibid*, p. 878.

[4423] Eric Voegelin, recension du livre « *Les Origines du totalitarisme* », *in* Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 959.

[4424] *Ibid*, p. 964.

[4425] Hannah Arendt, « Une réponse à Eric Voegelin », *in* Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 970.

[4426] *Ibid*, p. 973.

bien être la pensée sous-jacente de Voegelin et s'y oppose radicalement. Les « religions séculières » exprimeraient, en fait, une nostalgie du rôle organisateur de la religion dans la société, et un regret de la sécularisation tenue pour la cause de tous les maux des sociétés modernes. « Ceux qui concluent des événements effrayants de notre époque, qu'il ne nous reste plus qu'à revenir à la religion et à la foi pour des raisons politiques, me semblent témoigner d'aussi peu de foi en Dieu que leurs opposants »[4427]. Arendt met ici en garde contre les exploitations religieuses et spiritualistes auxquelles les événements tragiques du XXe siècle ont pu donner naissance. On ne peut que lui donner raison sur ce point.

1644. C'est dans la conférence « Religion et politique » que Arendt va développer de la façon la plus argumentée son refus du concept de « religion politique ». Elle examine le sens de cette appellation et note que « cette manière de parler », sans rigueur, métaphorique, pourrait bien ne soulever qu'une « querelle terminologique »[4428]. Elle note que cette caractérisation ne concerne que les idéologies totalitaires que l'on assimile à des religions si bien que c'est le rapport entre religion et idéologie qui est au centre de ce texte. Ce concept, pour être compris, doit être considéré comme une conséquence paradoxale de la théorie de Marx, en particulier de sa critique de la religion. En interprétant les religions comme des idéologies ayant pour rôle de justifier l'ordre social existant, les inégalités et l'espoir dans un au-delà, Marx a en réalité ouvert la voie à l'assimilation inverse : considérer les idéologies, ou certaines d'entre elles, comme des croyances, des religions sans Dieu, laïques ou séculières, comme on voudra. A l'instar d'une idéologie, la croyance religieuse dissimule la réalité en masquant les rapports de force et les divisions sociales, mais en même temps, elle exprime ces divisions et les conteste. On pourrait même penser que chez Marx, la religion a été le prototype, la forme exemplaire de l'idéologie puisqu'il affirme que la critique de la religion a un caractère préliminaire ou préalable et qu'elle est la condition de toutes les autres critiques. Comme le disait Marx, « la critique du *ciel* se transforme par là en critique de la *terre*, la critique de la *religion* en critique du *droit*, la critique de la *théologie* en critique de la *politique* »[4429].

1645. C'est pourquoi la remarque de Arendt, selon laquelle « l'athéisme est un trait marginal du communisme »[4430], est plutôt surprenante : il en est plutôt la condition préalable indispensable. Selon Arendt, une comparaison sérieuse entre idéologie totalitaire et religion suffirait à montrer le caractère injustifié de leur assimilation. Elle indique que le communisme n'apporte aucune réponse aux questions religieuses, au contraire, il fait « en sorte que ses tenants ne les posent jamais »[4431].

[4427] *Idem*.

[4428] Hannah Arendt, « Religion et politique » (1953), *in La nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990, p. 144.

[4429] Karl Marx, « Critique de la philosophie du droit de Hegel » (1844), *art. cit.*, p. 42.

[4430] Hannah Arendt, « Religion et politique » (1953), *art. cit.*, p. 143.

[4431] *Idem*.

Pour elle, qualifier de religion le totalitarisme revient à « lui faire un compliment immérité »[4432]. D'un autre point de vue, on pourrait aussi penser que c'est plutôt lui faire un reproche dévastateur. Ce qui a rendu possible selon elle une telle analogie, c'est ce qu'elle appelle la pensée « fonctionnaliste » qui domine les sciences sociales et qui permet de négliger les différences de contenu doctrinal pour ne retenir que leur fonction justificative assurée dans la société. C'est pour elle une « fonctionnalisation des catégories »[4433]. Arendt s'appuie donc sur une conception très traditionnelle et étroite de la religion qui lui fait rejeter comme un oxymore l'idée de religion sans dieu, « ce que Marx et Engels continuaient à tenir pour impossible »[4434]. On est plus surpris encore quand Arendt signale « le danger du blasphème, consubstantiel à l'emploi du terme « religion séculière » »[4435]. Dans une « Lettre à l'éditeur » de la revue *Confluence*, Jules Monnerot, qui était visé par Arendt au même titre que Voegelin dans son article « Religion et politique », se demandait bien « sur quelle croyance sacrée Hannah Arendt se fonde pour parler de blasphème »[4436].

1646. On peut comprendre la position de Arendt quand elle attire l'attention sur les dangers de confusion que présente l'emploi de certains concepts analogiques. Elle rappelle avec raison qu'il ne faut pas tomber dans le travers du « tout religieux » qui attribue à tout concept une origine ou une signification religieuse. Par exemple, selon elle, la notion d'autorité n'était pas primitivement religieuse, pas plus que celle de liberté, et la religion n'a pas eu le rôle omniprésent qu'on lui attribue parfois[4437]. Mais elle va plus loin encore. Prenant l'exemple du concept de « chef charismatique » de Max Weber, elle affirme que certains, comme Karl Mannheim, n'ont pas hésité « à appliquer cette même catégorie à Hitler […]. Hitler et Jésus sont identiques parce qu'ils remplissent la même fonction sociale »[4438]. Et, dans la note correspondante à ce passage, elle considère que Weber lui-même n'aurait pas osé une « assimilation aussi monstrueuse »[4439]. Ici, on a le droit d'être perplexe car Arendt semble ignorer la signification réelle donnée par Weber à la « domination

---

4432 *Idem*.

4433 *Ibid*, p. 155.

4434 *Idem*.

4435 *Idem*.

4436 *Ibid*, note 27, p. 166. « Citant un passage de mon ouvrage, *Sociologie du communisme* (« Non seulement la religion, Dieu est un tard venu, mais encore il n'est pas indispensable qu'il vienne »), Mme Arendt parle de « blasphème ». Le blasphème est un sacrilège dans l'usage des mots. C'est seulement au regard d'un nom sacré, d'une Révélation, d'une Église et de tout ce qui s'inscrit dans cette enceinte invisible et sacrée qu'une proposition peut être jugée blasphématoire. Or, nous en sommes réduits à des conjectures quant à la croyance sacrée au nom de laquelle Mme Arendt réclame un châtiment. Plus encore, on peut se demander s'il ne s'agit pas avant tout d'une extravagance verbale, tout à fait conforme au style qui domine dans les essais littéraires. On ne peut en effet être sensible à une accusation si l'on ne sait ni contre qui ni contre quoi elle est prononcée. Mme Arendt a le sentiment que j'ai proféré un blasphème dans mon livre, *Sociologie du communisme*. Je sais très bien que les communistes s'offusquent du blasphème contenu dans cet ouvrage, et cela en raison du concept de sacré auquel je m'attaque. Mais j'ignore la raison pour laquelle Mme Arendt s'en offusque elle aussi », *in* Jules Monnerot, « Lettre à l'éditeur » (1953), *in* « Le communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion ? », *in Revue du MAUSS*, La Découverte, Volume 2, n°22, 2003, p. 45.

4437 Hannah Arendt, « Religion et politique » (1953), *art. cit.*, p. 145-146.

4438 *Ibid*, p. 154.

4439 *Ibid*, note 26, p. 166.

charismatique », qu'il distingue des deux autres (traditionnelle et rationnelle). Cette typologie a bien pour but les formes d'autorités politiques, c'est-à-dire humaines. Même si Weber mentionne peu d'exemples historiques de chef charismatique correspondant à sa définition, il ne se contente pas de mentionner le charisme du « prophète », du « fondateur de religion » ou du « shaman », mais il parle aussi du charisme des « chefs de guerre », « héros militaires », « détenteurs de pouvoir plébiscitaire », « chefs de parti » et « démagogues »[4440].

1647. Arendt semble ici révéler une ignorance ou une mécompréhension profonde de la sociologie politique wébérienne. Parler d'« assimilation monstrueuse » en cas d'application de la notion de charisme à Hitler (mais on pourrait penser aussi à Napoléon, Lénine ou Mao), c'est priver de toute utilité un tel concept dont l'intention est évidemment de saisir des formes de domination politique qui ne s'interprètent pas nécessairement comme religieuses. On peut ajouter que le concept de pouvoir charismatique a été employé à propos de Hitler lui-même sans aucune hésitation. L'historien britannique Ian Kershaw, spécialiste renommé du nazisme, l'emploie explicitement dans son livre *Hitler : essai sur le charisme en politique* (1995)[4441]. Ce qui fait justement l'intérêt de la notion de charisme dans la sociologie de Weber, c'est le transfert qu'elle effectue du domaine religieux au domaine non-religieux, politique en l'occurrence. Plus tard, Bourdieu reprendra cette même notion en sociologie de l'éducation et désignera comme « idéologie charismatique » la croyance en l'existence de « dons naturels » pour expliquer les inégalités de réussite scolaire[4442]. Dans ce cas aussi, le transfert de la notion de charisme de son domaine religieux initial à un autre domaine paraît tout à fait légitime.

1648. En résumé, Arendt rejette le concept de « religion politique » pour trois raisons principales. (1) Faire des mouvements ou des idéologies totalitaires des religions séculières serait pour elle annuler le caractère original et sans précédent du totalitarisme. (2) Assimiler les idéologies du XXe siècle à des religions, c'est être prisonnier de la pensée fonctionnaliste qui ne s'intéresse qu'au rôle social des idéologies en négligeant leur contenu doctrinal. (3) Enfin, Arendt est tellement méfiante à l'égard des concepts d'origine religieuse, qu'elle va jusqu'à récuser le concept wébérien de domination charismatique comme une « assimilation monstrueuse » appliquée à Hitler. Or, les historiens spécialisés du nazisme ont montré que ce concept était très éclairant pour les régimes totalitaires, et semblent en réalité l'avoir appliqué à Hitler de façon adéquate. On peut dire que Arendt a bien perçu les faiblesses et les défauts de la théorie de Voegelin et de la « tendance qui croit voir des religions partout »[4443]. Mais elle n'a pas saisi l'intérêt et la pertinence du concept de

[4440] Max Weber, *Economie et société* (1921), *op. cit.*, première partie, chapitre 3 : « les types de domination », en particulier p. 249-258.

[4441] Ian Kershaw, *Hitler : essai sur le charisme en politique*, Gallimard, Paris, 1995, 240p.

[4442] Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Les éditions de minuit, Le sens commun, Paris, 1964, p. 108.

[4443] Hannah Arendt, « Religion et politique » (1953), *art. cit.*, note 27, p. 154.

« religion politique » et la récuse totalement de façon un peu arbitraire. Comme on le verra par la suite, son point de vue est à rapprocher de celui de Kelsen qui dans *Secular Religion* emploiera des arguments semblables, notamment l'idée qu'il s'agit d'une « manière de parler » sans rigueur, source d'assimilation hâtive à partir de ressemblances de surface.

1649. En dépit de l'opposition franche entre Voegelin et Arendt au sujet du concept de sécularisation, une analogie semble tout de même possible entre les deux. En effet, la proximité de leurs analyses du terrain intellectuel qui a rendu possible le nazisme saute aux yeux. Tous les deux insistent sur l'effondrement intellectuel et la détérioration du langage que sous-tend le national-socialisme et qui caractérise cette période. Ainsi, à travers « les clichés, les expressions toute faites, l'adhésion à des codes d'expression et de conduite conventionnels et standardisés » qu'utilise Eichmann lors de son procès, Arendt caractérise sa « totale absence de pensée »[4444]. Autrement dit, elle estime que le totalitarisme aurait fait « perdre le sens commun » aux hommes ordinaires. De façon très semblable, Voegelin déplore « la fantastique destruction de la langue »[4445] par les idéologues allemands, qui par leur emprise idéologique, ont rendu incapables les hommes de « juger » correctement, et ira même jusqu'à dire qu'ils sont « les véritables criminels responsables des atrocités nationales-socialistes »[4446]. Voegelin, au lieu de l'expression « perte de sens commun », préfère parler d'un état « d'illettrisme spirituel, engendré par la perte de contact avec certains domaines de la réalité, ce qui, à son tour, donne lieu à la bêtise dans la pensée et les actes » [4447]. Comme à son habitude, Voegelin attribue les atrocités de la modernité à la perte des liens religieux. Voilà qui semble être la marque d'un affect conservateur commun aux deux auteurs – un genre de « tout fout le camp » où c'est le bien le plus prisé par la bourgeoisie allemande qui disparaît : la culture. La condamnation de la sécularisation à laquelle procède Voegelin nous amène à présent à réfléchir, à partir de Blumenberg, à cette notion et, plus particulièrement, aux deux significations qu'elle semble pouvoir revêtir.

[4444] Hannah Arendt, « Pensée et considérations morales » (1971), *in Responsabilité et jugement*, trad. par Jean-Luc Fidel, Payot, Paris, 2005, p. 186.

[4445] Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.,* p 42

[4446] *Ibid*, p. 83.

[4447] Eric Voegelin, *Hitler et les allemands* (1964), *op. cit.*, p. 85. Dans cet ouvrage, Voegelin se réfère souvent à l'essai de Robert Musil intitulé *De la bêtise*.

B. Remarques sur la notion de sécularisation à partir de Hans Blumenberg

1650. On peut distinguer deux usages du concept de sécularisation. Le premier a une valeur *descriptive* indiscutable. Par le terme de « sécularisation », on désigne le processus de longue durée qui s'identifie à la modernité occidentale depuis la Renaissance et qui correspond au recul du religieux dans tous les domaines de la vie sociale. Cette sécularisation au sens descriptif peut être constatée quantitativement et empiriquement (1). Le second usage a une valeur *explicative* et est donc plus discutable. Par le terme de religion « séculière » ou de théologie « séculière », on désigne la transposition d'une croyance religieuse, voire le travestissement de la théologie chrétienne dans l'ordre immanent. Il ne s'agit plus alors de *décrire* de façon empirique et quantitative le recul du religieux dans les sociétés modernes, mais de l'*expliquer* comme une transformation, une métamorphose, et le plus souvent comme une déformation, un déclin par rapport au passé religieux du monde occidental (2).

1°) La sécularisation comme concept descriptif

1651. On peut rattacher le terme *sécularisation* à une conception descriptive, au sens d'un processus historique occidental, concernant principalement les sociétés européennes et nord-américaine et qui se déroule dans la longue durée. Il coïncide à peu près avec ce qu'il est convenu d'appeler la « modernité ». Ce processus consiste en une émancipation par rapport à la religion qui perd de son influence dans la vie sociale. Il traduit « un dépérissement des liens religieux »[4448], un « déclin de la transcendance », une perte des « biens sacrés » et une augmentation des « biens profanes » quantitativement constatables[4449], pour reprendre les termes de Blumenberg. Cela ne signifie pas nécessairement un déclin des croyances et des pratiques religieuses, même si c'est un fait indéniable pour les sociétés occidentales qui connaissent, à l'exception peut-être des Etats-Unis, la désertion des Eglises et la crise des vocations. C'est davantage le fait, incontestable, que la religion et l'Eglise qui la représente comme institution, ne contrôlent plus comme autrefois tous les secteurs de la vie sociale (droit, morale, éducation, art, science, systèmes politiques, etc.)

1652. La sécularisation va donc dans le sens d'une « émancipation de toutes les dominations théologiques et ecclésiastiques et de la liquidation des éléments résiduels du Moyen-Âge »[4450]. Cette idée correspond peu ou prou à ce que Marcel Gauchet appelle la « sortie de la religion »[4451] pour

[4448] Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (1966) Gallimard, trad. à partir de la deuxième édition de 1988, Paris, 1999, p. 11.

[4449] *Ibid*, p. 12.

[4450] *Ibid*, p. 14.

[4451] Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, Agora Pocket, Paris, 2007, p. 144.

décrire les sociétés christianisées qui se déchristianisent. On pourrait ainsi, en se référant au cas de la France, parler de « laïcisation », si ce n'est que le processus de sécularisation est plus global, et qu'il n'a pas abouti partout à des lois laïques, c'est-à-dire à une séparation de l'Etat et des Eglises comme avec la loi de 1905. La Grande-Bretagne par exemple est une société sécularisée, bien que la religion anglicane demeure religion d'Etat. La sécularisation selon cette conception aboutit surtout à ce que l'Etat n'impose plus de croyances religieuses obligatoires, que l'indépendance acquise par rapport à la religion le conduise à reléguer les croyances dans la « sphère privée », ce qui se traduit par un renforcement de l'individualisme.

1653. Blumenberg considérait dans *La légitimité des temps modernes* (1966), qu'il n'y avait pas de « doute sur la validité historique de la catégorie de « sécularisation » »[4452], de sorte qu'il n'était pas, à ses yeux, nécessaire de démontrer plus amplement, au moyen d'études empiriques et quantitatives, la réalité du recul de la religion dans le fonctionnement des sociétés occidentales. La légitimité de l'usage descriptif du concept de sécularisation allait en un sens de soi, c'est pourquoi son attention s'est principalement dirigée vers les usages explicatifs, plus délicats à accepter. Toutefois, la pertinence de la sécularisation au sens descriptif est aujourd'hui elle aussi contestée. Parler « d'une disparition lente et continue de la religion » en Occident a en effet « suscité de plus en plus de critiques », et cette thèse « subit même aujourd'hui la contestation la plus soutenue de sa longue histoire »[4453].

1654. On entend aujourd'hui parler d'un retour du religieux en Occident[4454]. De nombreux commentateurs insistent désormais sur la vitalité de la religion dans le monde, y compris occidental, que ce soit en invoquant « l'assiduité persistance aux offices aux Etats-Unis », « l'émergence de la spiritualité *New Age* en Europe occidentale », « la croissance des mouvements fondamentalistes et des partis religieux dans le monde musulman », « la vague de renouveau évangélique dans toute l'Amérique latine », « la recrudescence des conflits ethno-religieux dans la politique internationale »[4455], etc. Toutefois, tous ces éléments ne sont pas suffisants pour remettre en cause la réalité du processus historique de sécularisation en Occident. Suivant les résultats de l'étude sociologique menée par Pippa Norris et Ronald Inglehart, ce ne sont rien de plus que des épiphénomènes, des « anomalies choisies » qui privilégient excessivement le cas des Etats-Unis[4456]. Certes, la religion n'a pas disparu de la surface de la terre, mais c'est une réalité indéniable qu'elle ne contrôle plus les consciences et les institutions du monde occidental comme elle pouvait le faire auparavant.

[4452] Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (1966), *op. cit.*, p. 20.
[4453] Pippa Norris et Ronald Inglehart, *Sacré versus sécularisation. Religion et politique dans le monde*, trad. par Pascal Delwit, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2014, p. 14.
[4454] Gilles Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris, 1991, 288p.
[4455] Pippa Norris et Ronald Inglehart, *Sacré versus sécularisation. Religion et politique dans le monde*, *op. cit.*, p. 14.
[4456] *Ibid*, p. 15.

2°) La sécularisation comme concept explicatif

1655. L'usage descriptif et l'usage explicatif du concept s'opposent, comme le souligne Blumenberg : « Une chose est en effet de dire que, dans un Etat déterminé, la « sécularisation de la campagne » est très avancée et que ce fait est reconnaissable à l'amoindrissement effectif des liens à l'Eglise dans les paroisses rurales [usage descriptif], mais une tout autre chose est de formuler la thèse selon laquelle la taxation capitaliste du produit du travail est la sécularisation de la certitude du salut dans les conditions de la théorie réformatrice de la prédestination [usage explicatif] »[4457]. Dans le premier cas, la sécularisation ne fait que *décrire* la baisse de la fréquentation des Eglises dans les campagnes d'un Etat déterminé. Dans le second cas, la sécularisation *explique* que le capitalisme serait une version sécularisée de la foi protestante. En cela, l'usage explicatif désigne une « idéologie moderne » qui en apparence est sans contenu religieux, mais qui ne serait en réalité qu'une « religion » sécularisée.

1656. C'est contre cette thèse, selon laquelle, pour reprendre une expression de Schmitt, « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés »[4458], que se bat Blumenberg dans *La légitimité des temps modernes*. Il lui consacre d'ailleurs un chapitre complet[4459]. En affirmant que les concepts actuels de la théorie de l'Etat ont été « transférés de la théologie politique à la science politique », que « le Dieu tout-puissant est devenu le législateur tout-puissant », Schmitt prend de simples analogies pour de réelles transformations historiques. Or, « des analogies ne sont précisément pas des transformations. Si chaque recours métaphorique au vocabulaire dynastique de la théologie était une « sécularisation » dans le sens d'une transformation, nous serions bientôt en présence d'une masse d'éléments sécularisés qui porteraient le titre de « romantisme » »[4460]. Il ne s'agit donc pour lui que d'un abus de langage que seuls peuvent se permettent les romantiques qui, plus que les autres, s'autorisent à s'exprimer de façon métaphorique et poétique.

1657. Une autre cible importante de Blumenberg est le « théorème de la sécularisation » exposé par Karl Löwith dans *Histoire et Salut* (1949). Selon cet auteur, la philosophie de l'histoire, de Voltaire et de Condorcet jusqu'à Hegel, Marx, Comte et Proudhon, « repose entièrement sur des « présupposés théologiques » généralement ignorés ou niés »[4461]. Löwith affirme donc que la philosophie moderne de l'histoire serait entièrement dépendante de la théologie. Cette dernière

[4457] Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (1966), *op. cit.,* p. 18.

[4458] Carl Schmitt, *Théologie politique* (1922), trad. par J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

[4459] Hans Blumenberg, « Chapitre VIII : Théologie politique I et II », *in La légitimité des temps modernes* (1966), *op. cit.,* p. 98-111.

[4460] *Ibid*, p. 102.

[4461] Jean-François Kervégan, « Présentation », *in* Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (1949), *op. cit.*, p. 8.

n'est à ses yeux rien d'autre que la traduction sécularisée du modèle eschatologique issu de la tradition biblique. Hegel a transformé la théologie de l'histoire chrétienne en un système spéculatif, si bien qu'il a « à la fois maintenu et détruit la foi en la Providence »[4462]. Comte, Marx et Proudhon ont, quant à eux, remplacé la foi dans la Providence par la foi dans le progrès. Ils ont ainsi « renversé la foi religieuse en une audacieuse tentative antireligieuse d'établissement des lois prédictives de l'histoire profane »[4463]. Löwith n'est pas gêné, par exemple, d'affirmer que la « source du *Manifeste communiste* » se trouve dans « le messianisme et le prophétisme juifs »[4464], ou encore que « l'athéisme radical […] n'est possible qu'à l'intérieur de la tradition chrétienne »[4465]. Bref, « toute l'histoire morale et spirituelle, sociale et politique de l'Occident est chrétienne […], et pourtant elle sape le christianisme en appliquant des principes chrétiens à des choses de ce monde »[4466]. Comme Voegelin, Löwith interprète donc la modernité comme un âge de déclin spirituel, d'immanentisation de la transcendance, et de dévoiement du christianisme.

1658. Le « théorème de la sécularisation » de Löwith a pour conséquence, selon Blumenberg, de discréditer totalement la conscience historique des Modernes qui se pensent à tort autonomes, c'est-à-dire émancipés des vielles croyances religieuses. Les hommes modernes succomberaient à une « auto-illusion » que le théorème de Löwith entend dissiper en expliquant que leur conscience historique n'adviendrait que « par la grâce » du christianisme[4467]. Bref, l'autonomie de la philosophie vis-à-vis de la théologie serait impossible. La philosophie est théologie même quand elle l'ignore ou qu'elle le nie. Or, Blumenberg reproche à Löwith de réaliser une forme de « substantialisme historique » et de ne fournir aucune preuve tangible au soutien de sa thèse. Blumenberg montre notamment que d'autres origines que la théologie peuvent être trouvées à l'idée de progrès, et que des différences non négligeables existent aussi entre l'idée de progrès et l'idée eschatologique.

1659. Même si Blumenberg mentionne rarement Voegelin dans *La légitimité des temps modernes*, l'ensemble des critiques qu'il adresse à Löwith s'appliquent également à lui. L'objection qu'il formule spécifiquement à son encontre concerne son concept de « gnose ». Il se réfère à son article « The Oxford Political Philosophers » (1953) dans lequel Voegelin défendait l'idée que l'Etat-nation, les droits civils et politiques, et la reconnaissance démocratique de l'égalité entre les hommes, ne sont que des formes sécularisées de la foi chrétienne. Mais c'est plus précisément au concept de « gnosticisme » appliqué à la modernité que s'en prend Blumenberg. Selon Voegelin l'époque moderne « devrait être nommée à plus juste titre gnostique », ce qui revient à la considérer comme une « hérésie chrétienne »[4468]. Or, si Blumenberg reconnaît bien l'existence d'un rapport

[4462] Karl Löwith, *Histoire et Salut* (1949), *op. cit.*, p. 238.
[4463] *Idem*.
[4464] *Ibid*, p. 70.
[4465] *Ibid*, p. 248.
[4466] *Ibid*, p. 249-250.
[4467] Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (1966), *op. cit.,* p. 36.
[4468] Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (1966), *op. cit.,* p. 136.

entre les temps modernes et la gnose, c'est d'un « dépassement » de la gnose et non d'une résurgence dont témoigne, selon lui, la modernité[4469]. « [L]es Temps modernes seraient [plus exactement] la deuxième *Überwindung* de la Gnose, un dépassement réussi après le dépassement seulement partiel opéré par le christianisme médiéval »[4470]. Le changement est d'importance en ce qui concerne l'évaluation de la modernité. La thèse de la « résurgence » de la gnose équivaut à délégitimer la modernité, alors que la thèse du « dépassement » revient au contraire à affirmer sa légitimité en montrant qu'elle est parvenue à surmonter de vielles tendances gnostiques héritées de l'Antiquité.

1660. Blumenberg multiple les exemples d'un tel usage explicatif du concept visant à montrer que la modernité s'est contentée de transposer dans la sphère profane des éléments empruntés à la tradition chrétienne. Son but est de prouver qu'une telle « prétention explicative » a une « efficacité qui semble illimitée »[4471] : l'éthique moderne du travail serait la sécularisation de l'ascèse religieuse puritaine, la révolution mondiale serait la sécularisation de l'attente eschatologique, le président de la République serait la sécularisation du monarque de droit divin[4472], le postulat de l'égalité politique de tous les citoyens aurait sécularisé l'ancien concept de l'égalité de tous les hommes devant Dieu[4473], l'idée du progrès serait la sécularisation d'une histoire du salut guidée par la providence[4474], les philosophies de l'histoire de Kant et de Hegel seraient une sécularisation de la théologie chrétienne[4475], le dandy serait un descendant sécularisé du saint chrétien, l'exactitude d'allure scientifique serait la transformation sécularisée de l'honnêteté de la réflexion religieuse, le roman picaresque espagnol trouverait son style dans les *Confessions* de saint Augustin et le *Robinson* de Defoe dans le journal intime du puritain[4476], le système universitaire des examens serait la sécularisation du Jugement dernier ou une variante séculière de l'Inquisition[4477], etc.

1661. On pourrait aisément poursuivre la liste de Blumenberg avec d'autres exemples plus récents et aussi surprenants les uns que les autres, tant l'explication par la sécularisation rencontre aujourd'hui encore un certain succès pour rendre compte de chaque aspect de la modernité. Le livre d'Albert Piette sur *Les religiosités séculières* (1993) illustre bien le caractère inépuisable de l'utilisation du théorème de la sécularisation. Nombreux sont en effet ceux qui croient voir encore une dimension religieuse dans la médecine, l'écologie, l'informatique, l'art (avec le cinéma et la musique rock), le sport (avec le football)[4478], etc. Le pouvoir d'analyse (de fascination ?) de la notion

---

4469 *Idem*.
4470 Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, *op. cit.*, p. 272.
4471 Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (1966), *op. cit.,* p. 20.
4472 *Ibid*, p. 12.
4473 *Ibid*, p. 21.
4474 *Ibid*, p. 22.
4475 *Ibid*, p. 50.
4476 *Ibid*, p. 21.
4477 *Ibid*, p. 23.
4478 Albert, Piette, *Les religiosités séculières*, PUF, Que sais-je ?, Paris, 1993, p. 44.

de « religion séculière » n'est donc pas épuisé et peut, de toute évidence, prendre une extension inattendue. Pour citer un dernier exemple, c'est le cas également de Mathieu Bock-Côté qui, pour expliquer le multiculturalisme des sociétés modernes et les revendications multiples des minorités et de leurs identités, recourt lui aussi à la notion de « religion politique ». Par l'emploi de cette notion, l'auteur ne cherche pas à appréhender le multiculturalisme comme un simple fait (diversité culturelle), mais à le discréditer en tant qu'« idéologie diversitaire »[4479] comparable aux idéologies totalitaires du siècle précédent. L'interrogation que peut soulever cet article est la suivante : peut-on assimiler sans abus « l'idéologie diversitaire dominante » avec les idéologies du XXe siècle et leur conséquence dramatique, en les regroupant sous le même chapeau des « religions politiques » ? Est-ce pertinent ? La notion de « religion politique » ne devient-elle pas ici qu'un simple outil rhétorique visant à disqualifier une vision du monde qui se prétend par ailleurs démocratique ?

1662. Toutes ces doctrines tendent à montrer que la théorie « moderne » n'est pas ce qu'elle prétend être ; qu'elle est restée à son insu dépendante de croyances anciennes, qu'elle n'a pas entièrement accompli son émancipation de la religion, au sens de la conception descriptive de la sécularisation, c'est-à-dire qu'elle en contient encore des résidus ou des survivances inavouées. Une telle conception revient à affirmer « la continuité cachée d'une substance théologico-politique à l'âge post-religieux »[4480], et postule l'illégitimité de la modernité qui, contrairement à ce qu'elle pense d'elle-même, n'a pas pu se détacher d'une substance religieuse immuable. Avec une telle conception de la sécularisation, comme l'écrit Blumenberg, « la compréhension qu'a la modernité d'elle-même comme sécularité doit être déclarée phénomène superficiel de premier plan »[4481].

1663. Les deux usages sont donc en un sens interconnectés et complémentaires : la conception descriptive de la sécularisation désigne le processus général de « sortie de la religion », et la conception explicative cherche à montrer que ce processus n'a pas été pleinement réussi. La conception explicative repose en effet sur l'idée que le passé religieux continue à peser d'un poids lourd sur notre modernité car notre inconscient reste imprégné de religion, de sorte que nous en reproduisons des aspects sans le savoir. Parler de religion « sécularisée » enveloppe donc souvent un jugement de valeur, et même une volonté de dénoncer, de dévoiler, en un mot de disqualifier. Par exemple, dire que le communisme est, ou est devenu, une religion « séculière », c'est bien le disqualifier de façon radicale, en montrant que cette théorie à prétention scientifique (« socialisme scientifique »), matérialiste, athée, s'est transformée en équivalent des vieilles croyances religieuses

[4479] Mathieu Bock-Côté, « Le multiculturalisme comme religion politique », *in Le débat*, n° 186, 2015, p. 122. L'année suivante, l'auteur a publié un livre portant le même titre et soutenant la même thèse : Mathieu Bock-Côté, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Cerf, Paris, 2016, 368p.

[4480] Daniel Schulz, « L'âge moderne et sa légitimité. Sur la controverse entre Hans Blumenberg et Carl Schmitt » *in La vie des idées* (en ligne), 2008, p. 3.

[4481] Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (1966), *op. cit.,* p. 24-25.

dont il reprendrait d'ailleurs les grandes fonctions : donner des espoirs et des illusions à ceux qui souffrent, préserver l'ordre social injuste en le légitimant.

1664. De plus, ce concept est chargé d'une profonde ambigüité en raison d'une dualité interprétative : on peut à la fois y voir une *perte* qui donnerait lieu à des regrets et des « lamentations » d'un point de vue religieux (conception théologique de la sécularisation), et un *gain* dans le sens d'une émancipation de l'homme et du triomphe des Lumières (conception sécularisée de la sécularisation). De même, en ce qui concerne l'expression « religions séculières », sa connotation péjorative peut avoir deux aspects totalement distincts et même opposés. Soit on rejette les religions séculières parce qu'elles sont « séculières », c'est-à-dire qu'elles déforment les religions « authentiques », qui, elles, sont exemptées de la critique. C'est le cas par exemple de Voegelin. Soit on les condamne parce qu'elles sont encore des religions et en possèdent les caractéristiques fondamentales : dogmatisme, intolérance, non-respect de la liberté de pensée, etc. C'est le cas par exemple de Aron.

1665. Les explications de Voegelin semblent avoir pris au pied de la lettre, pour en tirer des conséquences exagérées, l'idée de Schmitt déjà citée voulant que tous les concepts de la modernité soient des concepts théologiques sécularisés. Voegelin s'autorise ainsi à réduire les phénomènes politiques les plus divers à des mouvements religieux ou sectaires dévoyés, en qualifiant par exemple de mouvements gnostiques « le progressisme, le positivisme, le marxisme, la psychanalyse, le communisme, le fascisme et le national-socialisme »[4482]. Ce qui semble d'ailleurs toujours possible, car, comme le montre Comte dans la première leçon de son *Cours de philosophie positive* (1830), la première forme de la pensée humaine, c'est la religion, ce qu'il appelle l'« état théologique ». Dès lors, si tout commence avec la théologie, il n'est rien de plus facile que de la retrouver derrière tous les phénomènes qui lui succèdent. Autrement dit, comme tous les domaines de la pensée et de l'activité humaine ont été marqués par une emprise religieuse, il n'est pas difficile de rapporter ensuite n'importe quel phénomène à la religion et de prétendre en donner ainsi une « explication ».

1666. Le caractère facile et un peu passe-partout de l'explication par la sécularisation a été admirablement noté par Pierre Manent : « Il est assez troublant de constater que plus le rôle de la religion décroît dans la vie de l'homme moderne, plus ce rôle s'accroît dans l'interprétation qu'il donne de son passé. Plus l'homme est athée, plus l'historien est croyant, plus il croit, du moins au pouvoir historique formateur de la religion. À peu près tous les grands phénomènes du monde moderne – de la physique mathématique au capitalisme et à la démocratie – ont ainsi été attribués à la causalité directe ou indirecte du « christianisme ». Le « christianisme » pour l'historien est

[4482] Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* (1959), *op. cit.*, p. 61.

presque aussi créateur que Dieu lui-même pour le chrétien. […]. La « sécularisation du christianisme » : telle est l'éponge de toutes les difficultés, telle est la ressource toujours prête de l'historien occupé à reconstituer la généalogie du monde moderne »[4483]. On ne peut pas mieux souligner l'aspect fictif d'une telle « explication », son caractère artificiel et dénué souvent de pertinence.

1667. Cette critique semble assez bien s'appliquer à Voegelin, mais on pourrait aussi l'appliquer à des philosophes contemporains, comme Rémi Brague, qui abusent encore aujourd'hui de ce genre d'explication. Dans *Modérément moderne. Les temps modernes ou l'invention d'une supercherie* (2014), Brague définit la modernité comme un « parasite » vivant du passé tout en le cachant, et se réfère à Péguy et à Chesterton, deux écrivains catholiques, ce qui n'est pas fortuit[4484]. Cette existence parasitaire n'invente rien de nouveau, mais pille le passé et le recycle, en changeant les mots, les noms, pour en dissimuler l'origine. Les Lumières, par exemple, ont appelé bienfaisance ou solidarité, la vertu théologale de la charité « pour se dispenser de parler de la chrétienté »[4485]. Derrière ces remarques, on note clairement un scepticisme sur la sécularisation au sens descriptif et sur la légitimité des temps modernes, pour reprendre le titre de Blumenberg. L'auteur pose la question suivante : « à long terme, une communauté humaine peut-elle se comprendre comme un *laos* [*laikos*, mot grec qui a donné *lay*, profane, laïc] sans des soubassements théologiques à tout le moins implicites ? »[4486]. On aura deviné que, pour lui, la réponse est évidemment non. Selon Brague, « un contrat de cette sorte [instituant un ordre social pacifique de façon totalement immanente], précisément parce qu'il ne comporte aucune référence extérieure, ne peut pas décider la question de savoir si l'existence sur terre de l'espèce *homo sapiens* est une bonne ou une mauvaise chose. Il faut pour cela un point d'appui transcendant »[4487]. On aurait ainsi besoin d'une référence transcendante pour savoir si l'existence humaine est bonne… L'argument est curieux. Pourquoi la croyance en Dieu serait-elle une garantie de la bonté du monde et de notre vie sur terre ? En un sens, cet exemple illustre bien le fait que le théorème de la sécularisation, lorsqu'il est employé, même encore de nos jours, révèle très souvent les prémisses théologiques de son auteur, empreintes d'une nostalgie pour le passé religieux de l'Occident et d'une certaine aversion pour la modernité.

[4483] Pierre Manent, *Enquête sur la démocratie*, Tel, Gallimard, Paris, 2007, chapitre XXIII « sur la notion de sécularisation », p. 423.

[4484] Rémi Brague, *Modérément moderne. Les temps modernes ou l'invention d'une supercherie*, Flammarion, Paris, 2016, p. 19-21.

[4485] *Ibid*, p. 23.

[4486] *Ibid*, p. 172.

[4487] *Ibid*, p. 174.

III. Le rejet de la notion de « religion séculière » par Kelsen

1668. Parmi les nombreux textes de Kelsen qui n'ont pas été publiés de son vivant[4488], *Secular Religion* est l'un de ceux qui sont les plus étroitement liés à sa controverse avec Voegelin. Kelsen entreprend sa rédaction directement en anglais, au milieu des années 1950, peu de temps après avoir rédigé sa recension de la *Nouvelle science du politique*, et le retire des presses universitaires de Californie en 1964. Dans une lettre du 15 novembre 1955 adressée à Colin E. Franklin, le rédacteur en chef de la maison d'édition Routledge et Kegan Paul, Kelsen fait pour la première fois référence à ce manuscrit. Il explique à Franklin s'être aperçu, en étudiant l'idée de justice chez Comte, Marx et Nietzsche, que de nombreux auteurs contemporains ont tendance à voir chez ces penseurs des « implications théologiques » et à interpréter leurs œuvres comme de la « théologie déguisée et dénaturée »[4489]. C'était déjà ce qu'il reprochait à Voegelin dans sa *Réplique à la Nouvelle science du politique* (1954). Au regard de cette lettre, il semble que Kelsen se soit désormais rendu compte que son ancien étudiant n'était pas un cas isolé et que beaucoup d'autres auteurs adoptaient également ce type d'interprétation[4490]. *Secular Religion* ne fait en ce sens qu'étendre à d'autres auteurs l'analyse qu'il avait commencé à formuler dans sa *Reply to the New Science of Politics* – même si Voegelin reste la cible privilégiée de cet ouvrage.

1669. La tentative de ces auteurs, poursuit Kelsen dans sa lettre, trahit une tendance « plus ou moins implicite » visant à mettre fin à l'émancipation de la science vis-à-vis des spéculations métaphysico-religieuses[4491]. Or, cette émancipation est pour lui « l'élément caractéristique de la civilisation moderne »[4492], y renoncer impliquerait de revenir à l'obscurantisme du Moyen Age. Jugeant cette tendance interprétative dans la littérature contemporaine plus répandue qu'il ne le pensait auparavant, et particulièrement dangereuse, Kelsen explique à Franklin avoir écrit en réponse « une étude spécifique intitulée *Défense des temps modernes* »[4493], et la lui transmet en vue d'une publication. Pour des raisons inconnues (la correspondance privée de Kelsen étant incomplète), l'éditeur anglais n'a pas publié cet ouvrage. En 1958, ce sont les presses de l'Université pour laquelle

---

[4488] On peut notamment mentionner : Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, 604p. ; Hans Kelsen, *Die Illusion der Gerechtigkeit : eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons* (1985), *op. cit.*, 458p. ; Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics. *A Contribution to the Critique of Ideology* (2004), 137p.

[4489] Hans Kelsen, « Carta a Mr. Colin E. Franklin, 15 noviembre 1955 » (Hans Kelsen-Nachlaß), *in* Paolo Di Lucia, « Religiones sin Dios Hans Kelsen antropólogo de la modernidad *», in Revista de Antropología Social*, Volume 24, 2015, p. 226.

[4490] C'est aussi ce qu'affirme Voegelin dans une lettre envoyée à Verdross en 1956 : « Dans tous les cas ; la recension n'a jamais été publiée ; et j'ai entendu indirectement que K. a découvert entre temps que je n'étais pas un criminel isolé, mais qu'il existait une littérature scientifique très vaste de cette sorte. Les rumeurs disent qu'il s'y intéresse désormais », *in* Eric Voegelin, « Lettre adressée le 24 janvier 1956 à Alfred Verdross », *in* Coll. Works, Volume 30, p. 270.

[4491] Hans Kelsen, « Carta a Mr. Colin E. Franklin, 15 noviembre 1955 » (Hans Kelsen-Nachlaß), *in* Paolo Di Lucia, « Religiones sin Dios Hans Kelsen antropólogo de la modernidad *», art. cit.*, p. 226.

[4492] *Idem*.

[4493] *Ibid*, p. 227.

il a enseigné jusqu'en 1952, qui acceptèrent de le publier. Toutefois, même si son texte avait été accepté par les presses universitaires de Californie, Kelsen a continué à enrichir son manuscrit en y intégrant l'analyse de nouveaux ouvrages, comme par exemple *A History of Western Morals* (1959) de Crane Brinton et *Science, Politics and Gnosticism* (1959) d'Eric Voegelin.

1670. En 1962, Kelsen a envoyé à la revue *Social Research* un article intitulé « Is modern civilization « Gnosticism » ? ». Ce dernier contenait la « note de l'éditeur » suivante : « cet article, dans une forme légèrement modifiée, est un chapitre du livre à venir de l'auteur intitulé *Theology without God ? A Polemic Against a Misinterpretation of Modern Philosophy and Science*. Il est imprimé ici avec la permission des presses de l'Université de Californie à Berkeley »[4494]. Kelsen cherchait probablement à promouvoir son livre avant sa parution, mais cet article ne fut jamais publié. Dans le courant de la même année, Kelsen a également demandé à la *Social Research* de publier l'intégralité de son manuscrit. Comme le supposent Clemens Jabloner, Klaus Zeleny et Gerhard Donhauser[4495], il est possible que Kelsen ait envisagé de changer d'éditeur car les presses de l'Université de Californie refusaient les modifications qu'il souhaitait apporter à son texte. Il est aussi possible que les presses universitaires trouvaient son manuscrit trop volumineux.

1671. La *Social Research* était prête à publier son manuscrit en l'état, mais les presses de l'Université de Californie ont subitement changé d'avis et ont exigé de le récupérer. À regret, la *Social Research* s'est exécutée. En 1963, les presses de l'Université de Californie acceptèrent de retravailler à nouveau le manuscrit et proposèrent à Kelsen de l'appeler *Religion sans Dieu ?*[4496]. En 1964, elles lui suggérèrent encore un nouveau titre : *Religion séculière*[4497]. Après avoir légèrement modifié cette dernière version du manuscrit, Kelsen a soudainement décidé de le retirer de la publication, ce qui l'a contraint à rembourser une somme importante aux presses de l'Université de Californie car un certain nombre d'exemplaires avait déjà été imprimés[4498]. Kelsen n'est jamais revenu sur sa décision pendant les neuf années qui lui restaient à vivre. À sa mort, en 1973, Rudolf Aladàr Métall, à qui Kelsen avait dédié ce livre[4499], récupéra le manuscrit. À la mort de Métall, en 1975, c'est le *Hans Kelsen-Institut* qui en a hérité, ainsi que des autres travaux inédits de Kelsen.

1672. L'histoire de ce manuscrit ne s'arrête pas là. Après un bref examen en 1979, les administrateurs du *Hans Kelsen-Institut* ont décidé de ne pas le publier en vue de respecter ce qu'ils pensaient être la volonté de Kelsen[4500]. Après tout, il l'avait délibérément retiré de la publication,

---

[4494] Clemens Jabloner, Klaus Zeleny, Gerhard Donhauser, « Editorial Remarks », *in Secular Religion*, *op. cit.*, p. xii-xiii.
[4495] *Ibid*, p. xiii.
[4496] *Idem*.
[4497] *Idem*.
[4498] Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 91.
[4499] Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, « To my faithful friend [à mon fidèle ami] Dr. Rudolf A. Métall », p. 1.
[4500] Clemens Jabloner, Klaus Zeleny, Gerhard Donhauser, « Editorial Remarks », *art. cit.*, p. xiii.

mais c'est surtout en raison de ce qu'avait écrit Métall qu'ils prirent cette décision. « Kelsen, contrairement à la conception qu'il soutenait encore selon laquelle le concept de religion ne pouvait pas avoir de sens sans le concept de Dieu, se laissa influencer par les opinions divergentes d'Aldous Huxley et de Bertrand Russell, pour qui il pouvait y avoir des sentiments religieux intenses sans une croyance métaphysique en Dieu, et il ne put se décider à la publication de son travail qui lui avait demandé plusieurs années »[4501]. Notons qu'ici Métall se trompe, ce n'est pas à Aldous Huxley auquel Kelsen se référait, mais à son frère, Julian Huxley, qui avait publié en 1957 *Religion sans révélation*.

1673. En 1984, l'une des filles de Kelsen, Maria Feder (1915-1994), a rapporté à l'Institut que son père, après avoir retiré son livre de l'imprimerie, avait donné son autorisation pour que le sociologue américain, Lewis Feuer, le publie à titre posthume[4502]. Lewis Feuer avait lu le manuscrit en 1963 lorsqu'il s'intitulait encore *Religion sans Dieu ?*[4503]. Dans un courrier du 30 septembre 1963, il encourageait Kelsen à continuer ses efforts en vue de mener à bien la publication. Son livre remplissait à ses yeux une fonction primordiale, celle de dénoncer un procédé facile « devenu à la mode aujourd'hui » : la « théologisation » de la politique et de la science, soit ce qu'il conviendrait selon lui d'appeler « l'idéothéologie »[4504]. La fille de Kelsen était également favorable à la publication, tout comme Max Knight, l'un des principaux éditeurs des presses de l'Université de Californie, qui avait traduit en anglais la *Théorie pure du droit*[4505].

1674. En 1989, après plusieurs consultations, les administrateurs de l'Institut ont à nouveau refusé sa publication. En 2003, Eckart Arnold fut autorisé par l'Institut à publier la recension critique que Kelsen avait écrite de la *Nouvelle science du politique*, ce qui a relancé la question de la publication de *Secular Religion*. En 2006, Richard Potz a plaidé auprès de l'Institut en faveur de sa publication, en insistant sur l'actualité du thème[4506]. En 2008, les administrateurs du *Hans Kelsen-Institut* donnèrent enfin leur accord, permettant à *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions »* d'être publié pour la première fois en 2012 par les éditions Springer[4507].

4501 Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (1969), *op. cit.*, p. 91.
4502 Clemens Jabloner, Klaus Zeleny, Gerhard Donhauser, « Editorial Remarks », *art. cit.*, p. xiv.
4503 Dans sa préface de 1964, Kelsen, d'ailleurs, le remercie pour ses « précieux conseils », *in* Hans Kelsen, « Preface », *in Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 4.
4504 Lewis Feuer, « Carta a Mr. Hans Kelsen, 30 septiembre 1963 » (Hans Kelsen-Nachlaß), *in Paolo Di Lucia*, « Religiones sin Dios Hans Kelsen antropólogo de la modernidad », *art. cit.*, p. 229.
4505 Clemens Jabloner, Klaus Zeleny, Gerhard Donhauser, « Editorial Remarks », *art. cit.*, p. xiv.
4506 *Ibid*, p. xv.
4507 Hans Kelsen, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions »* (1964), 292p.

A. Spéculations sur une non publication

1675. Les raisons qui ont poussé Kelsen à retirer son livre des presses universitaires de Californie en 1964 sont tout aussi mystérieuses que celles entourant la non publication de sa réplique à la *Nouvelle science du politique* écrite dix ans plus tôt. Nombreux sont les commentateurs qui ont depuis spéculé sur ces raisons. On peut distinguer dans la littérature secondaire trois raisons principales invoquées en vue d'expliquer pourquoi *Secular Religion* n'a pas été publié. La raison la plus fréquemment avancée est que Kelsen *aurait eu des doutes* au sujet de la thèse qu'il soutenait dans son livre (1), vient ensuite celle voulant que Kelsen *aurait eu peur* de passer pour un marxiste (2), et enfin celle qui prétend que Kelsen *aurait été trop fatigué* pour effectuer les dernières modifications qu'il souhaitait apporter à son manuscrit (3).

1676. (1) La spéculation au sujet *des doutes* de Kelsen concernant la thèse contenue dans son livre est clairement la plus répandue. Elle trouve son origine, comme nous venons de le voir, chez Métall, dans sa biographie de Kelsen publiée en 1969. Le fait qu'un philosophe rationaliste et défenseur de la connaissance expérimentale tel que Bertrand Russell, et qu'un biologiste anglais de renom tel que Julian Huxley, aient pu estimer que des sentiments religieux pouvaient se passer de Dieu, aurait fait douter Kelsen du « noyau argumentatif »[4508] de son livre, lequel consistait précisément à soutenir le contraire. Kelsen défendait en effet l'idée qu'il ne peut y avoir de sentiments religieux que s'il y a croyance en Dieu, d'où son rejet radical de la notion de « religion séculière ». Dans le même ordre d'idées, Iain Stewart suppose que les doutes de Kelsen ont aussi pu être renforcés avec la publication en 1964 du livre de Peter Gay, *The Party of Humanity : Essays in the French Enlightenment*[4509]. Ce spécialiste de la philosophie du XVIIIe siècle interprétait en effet l'irréligiosité des Lumières comme une religion païenne, et qualifiait même Voltaire de « païen belligérant »[4510]. Toutefois, nul ne sait si Kelsen a eu connaissance de cet ouvrage et s'il a véritablement joué un rôle dans l'abandon de *Secular Religion* comme le suppose Iain Stewart. Daniela Bifulco rapporte, quant à elle, les propos d'un étudiant américain auquel Kelsen aurait dit qu'il avait retiré son livre car ce dernier « n'était pas digne de lui »[4511]. On peut enfin imaginer que, sans pour autant renoncer complètement à sa thèse, Kelsen ait eu « comme un soupçon que l'on puisse juger son entreprise exagérée, et […] que ce sentiment ait joué un rôle dans le retrait de ce manuscrit de l'imprimerie »[4512]. En tout cas, la thèse des doutes de Kelsen, qui auraient notamment été suscités par Bertrand Russell, ne signifie pas pour autant que Kelsen se soit rapproché de la

[4508] Carlos Miguel Herrera, « Science et politique chez Hans Kelsen », *in* Olivier Jouanjan, *Hans Kelsen : Forme du droit et politique de l'autonomie*, *op. cit.,* p. 125.
[4509] Iain Stewart, « Kelsen, the Enlightenment and Modern Premodernists », *in Australian Journal of Legal Philosophy*, Volume 37, 2012, p. 272 et s.
[4510] Peter Gay, *The Party of Humanity : Essays in the French Enlightenment*, Alfred A. Knopf, New York, 1964, p. 9.
[4511] Daniela Bifulco, « Religioni Secolari : istruzioni per l'uso. A proposito di due saggi di Kelsen e Dworkin », *in Costituzionalismo.it* (en ligne), Fascicolo 1, Torniamo ai fondamenti, 2015, p. 4.
[4512] Carlos Miguel Herrera, « Science et politique chez Hans Kelsen », *art. cit.*, p. 128.

position de Voegelin dans les dernières années de sa vie, comme semble le penser Björn Thomassen qui insiste sur la relation « complexe », « multicouche » et probablement « irrésolue » de Kelsen à la religion[4513]. Comme nous l'avons précédemment montré, si Voegelin et Russell recourent tous les deux au concept de « religion séculière », ils le font dans des intentions et pour des raisons intellectuelles diamétralement opposées. Dès lors, le crédit que Kelsen a pu accorder à Russell ne signifie pas pour autant qu'il ait renoncé à sa position rationaliste, agnostique et hostile à l'égard de toute pensée métaphysico-religieuse.

1677. (2) La deuxième spéculation consiste à dire qu'en défendant de façon aussi « rigoureuse et consistante » le caractère globalement scientifique du marxisme face à ceux qui l'interprètent comme une « religion séculière », Kelsen aurait eu *peur de passer pour un marxiste*, ce qui n'était « pas recommandable durant la guerre froide et dans le contexte de paranoïa sociale créée par le Maccarthysme »[4514]. Dans le chapitre X[4515], Kelsen affirme en effet que « dans la mesure où le matérialisme dialectique est une explication causale de la réalité sociale – et cela est sa principale préoccupation – il est certainement une théorie scientifique »[4516]. Dès lors, toutes les attaques contre le marxisme, visant à le faire passer pour une « religion séculière » (Raymond Aron, Jacob Talmon), une « eschatologie chrétienne » (Crane Brinton), une « histoire de l'accomplissement et du salut en termes économiques » (Karl Löwith), un « Islam du XXe siècle » (Jules Monnerot), un « mythe religieux » (Robert C. Tucker), un « mysticisme laïcisé » (Antonin-Gilbert Sertillanges), une « métaphysique politique » (Thomas Dewar Weldon), ou encore un « mouvement gnostique » (Jacob Taubes, Eric Voegelin), sont pour Kelsen complètement infondées. Outre le fait de défendre le caractère irréligieux et scientifique du marxisme, Kelsen semble également faire sienne la critique marxiste de la religion. Iain Stewart constate en effet que « ses arguments sont proches des premières critiques marxistes du christianisme »[4517], comme en témoigne par exemple sa référence à Friedrich Engels : « *Nous* réclamons le contenu de l'histoire ; mas nous voyons dans l'histoire non pas la révélation de Dieu mais celle de l'homme et seulement de l'homme »[4518]. C'est en effet en des termes extrêmement proches que Kelsen s'oppose tout au long de son livre aux conceptions théocentriques de l'histoire, et qu'il promeut *a contrario* une interprétation de l'histoire anthropocentrique.

[4513] Björn Thomassen, « Debating Modernity as Secular Religion : Hans Kelsen's Futile Exchange with Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 438 et p. 440.

[4514] Anditya Soares de Moura Costa Matos et Anditya Soares de Moura Costa Matos, « Notes on a Political Atheology : A Reading of Hans Kelsen's Secular Religion », *art. cit.*, p. 208.

[4515] Hans Kelsen, « Chapitre X : L'interprétation économique de l'histoire chez Marx », *in Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 163-197.

[4516] Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 167.

[4517] Iain Stewart, « Kelsen, the Enlightenment and Modern Premodernists », *art. cit.*, p. 271.

[4518] Friedrich Engels, « Die Lage Englands », cité par Kelsen, *in Secular Religion* (1964), *op. cit.,* p. 170.

1678. Cette dernière spéculation doit néanmoins être quelque peu nuancée. D'abord, « en 1964 le Maccarthysme était passé »[4519]. Dès lors, même si les sympathies pour la social-démocratie de Kelsen étaient connues et qu'il y avait un risque que son livre soit mal compris dans une Amérique foncièrement anticommuniste, la situation politique, tout comme les dangers encourus, n'étaient plus les mêmes au milieu des années 1960 que dans les années 1950. Kelsen considérait d'ailleurs ne pas être le seul parmi les scientifiques à voir dans le matérialisme marxiste « une contribution sérieuse à la science sociale » sans pour autant partager ses « implications morales et politiques » [4520]. En outre, si la peur de passer pour un marxiste était vraiment la raison qui l'a contraint à renoncer à la publication de son livre, il aurait aussi très bien pu, comme l'écrit Björn Thomassen, se contenter de retirer le chapitre X relatif à Marx[4521]. Enfin, Kelsen s'était prémuni de toute suspicion de marxisme en écrivant dans la conclusion de son livre qu'à la différence de ce que prétendent les marxistes, la science ne vise pas à justifier un système politique, mais seulement à décrire et à expliquer la réalité[4522]. En écrivant cela, il rappelait de manière explicite que sa conception de la science n'avait strictement rien à voir avec celle des marxistes. Mais Kelsen concluait aussi avec une touche de provocation. Les antimarxistes, sans en être pour autant conscients, tomberaient en effet dans les mêmes travers que les communistes en attribuant eux aussi à la science « la fonction de justifier un système politique défini »[4523].

1679. (3) Enfin, on pourrait aussi légitimement penser que Kelsen, né en 1881, était simplement trop fatigué pour achever son ouvrage. Si bien qu'au lieu d'apporter les dernières modifications à un texte qu'il avait entamé dix ans auparavant, il aurait préféré renoncer à sa publication. Toutefois, comme le note Iain Stewart, « cette spéculation ne correspond pas avec la poursuite de ses travaux sur la logique et la science juridique »[4524]. À titre d'exemple, dans un article intitulé « Rechtswissenschaft oder Rechtstheologie ? » (1966)[4525], Kelsen rejetait vivement l'interprétation de Albert Vonlanthen qui, l'année précédente, dans *Zu Hans Kelsens Anschauung Über Die Rechtsnorm* (1965), avait estimé que la norme fondamentale devait ultimement être comprise comme la traduction de la volonté de Dieu[4526]. Kelsen lui avait alors répondu que la norme fondamentale n'a trait qu'à la connaissance, pas à la foi, et que son intérêt réside justement dans le fait d'éviter de recourir à des autorités métajuridiques telles que Dieu ou la Nature. Bref, la norme fondamentale n'exerce aucune fonction éthico-politique, encore moins religieuse, comme le

---

4519 Iain Stewart, « Kelsen, the Enlightenment and Modern Premodernists », *art. cit.*, p. 259.
4520 *Idem.*
4521 Björn Thomassen, « Debating Modernity as Secular Religion : Hans Kelsen's Futile Exchange with Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 437.
4522 Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 271.
4523 *Idem.*
4524 Iain Stewart, « Kelsen, the Enlightenment and Modern Premodernists », *art. cit.*, p. 261.
4525 Hans Kelsen, « Rechtswissenschaft oder Rechtstheologie ? Antwort auf Dr. Albert Vonlanthen, Zu Hans Kelsens Anschauung über die Rechtsnorm », *in Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, Volume 16, n°3-4, 1966, p. 233-255.
4526 Albert Vonlanthen, *Zu Hans Kelsens Anschauung über die Rechtsnorm*, Schriften zur Rechtstheorie, Volume 6, Duncker & Humblot, Berlin, 1965, 92p.

prétend Vonlanthen. Cet article montre non seulement que Kelsen n'a pas changé de positionnement vis-à-vis de la religion, mais aussi que, deux ans après avoir renoncé à publier *Secular Religion*, il avait encore suffisamment d'énergie pour répondre à ceux qui continuaient d'attaquer sa *Théorie pure du droit*. On peut par ailleurs mentionner sa *Théorie générale des normes* publiée de façon posthume en 1979. Dans ce livre, Kelsen discute de nombreux textes publiés dans les années 1960. C'est le cas par exemple de l'article de René Marcic « Pour une fondation du droit » (1965)[4527] et de la deuxième édition du *Traité de l'argumentation* (1970) de Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca[4528].

1680. Étant donné le manque d'informations de première main, aucune de ces trois thèses ne peut être retenue comme ayant plus de valeur que les deux autres. Les raisons que nous venons d'évoquer, prises isolément ou cumulativement, ne peuvent en réalité qu'appartenir au domaine de la spéculation. Le retrait par Kelsen des presses universitaires de *Secular Religion* reste donc, pour l'heure, un mystère irrésolu.

B. Une défense réactive des temps modernes et de l'héritage des Lumières

1681. L'entreprise que Kelsen poursuit dans ce livre consiste essentiellement à défendre l'existence d'une science objective et indépendante qui, à ses yeux, est « le véritable critère des temps modernes »[4529]. Il se positionne donc contre toutes les tentatives d'interpréter des travaux importants en philosophie sociale et de l'histoire, ainsi que les idéologies politiques, comme de la théologie dégénérée ou déguisée, c'est-à-dire comme des « religions séculières ». Pour reprendre les termes de Christoph Kletzer, cela signifie que, dans l'esprit de Kelsen, « la thèse de la sécularisation, aussi inoffensive qu'elle puisse paraître, est [en réalité] une thèse principalement dirigée contre la légitimé des temps modernes »[4530]. Son ouvrage vise ainsi à dénoncer ce qu'il considère comme des usages abusifs de la thèse de la sécularisation qui, par leur tendance à placer la science sous le joug de la religion, et donc à abandonner l'héritage des Lumières, lui semblent d'une extrême dangerosité. Dans sa préface de 1964, il s'exprime de façon limpide : « si un critère distingue les temps modernes du Moyen Age c'est – dans la civilisation occidentale – l'existence d'une science objective et indépendante. Un retour de la science à la métaphysique et à la théologie signifie le retour à l'esprit du Moyen Age. La littérature à laquelle s'en prend ce livre met sérieusement en danger l'existence d'une science objective et indépendante, et donc, l'esprit des temps modernes »[4531]. Son livre prend ainsi une double allure, celle d'un « manifeste pour une science

[4527] Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 460.
[4528] *Ibid*, p. 367, 385, 397, 489 et 526.
[4529] Richard Potz, « Introductionary Remarks », *in Secular Religion* (1964), *art. cit.*, p. VIII.
[4530] Christoph Kletzer, « Kelsen and Blumenberg : The Legitimacy of the Modern Age », *art. cit.*, p. 20.
[4531] Hans Kelsen, « Préface de 1964 », *in Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 4.

séculière », et celle d'une « attaque polémique » contre toutes les tentatives cherchant à « théologiser » la politique et la science[4532].

1682. C'est bien à une *Défense des temps modernes*, pour reprendre son titre initial de 1955, à laquelle se livre Kelsen dans ce manuscrit. Son approche anticipe même en un sens celle de Blumenberg dans *La légitimité des temps modernes* (1966). Comme lui, Kelsen critique en effet l'abus de la notion de sécularisation, tout en défendant la légitimité de la modernité, laquelle est « fondée [pour l'un et l'autre] dans le fait d'avoir surmonté la tentation gnostique d'imaginer que l'on puisse posséder une vérité absolue »[4533]. Le travail de Kelsen pourrait aussi être rapproché de celui de Popper dans *The Open Society and its Enemies* (1945). Les deux s'opposent en effet à la pensée métaphysico-religieuse. Seule différence, « Popper attaque la métaphysique *dans* le totalitarisme », alors que « Kelsen attaque la métaphysique *lorsqu'elle utilisée contre* le totalitarisme »[4534]. Le texte de Kelsen peut ainsi être considéré comme un complément utile au livre de Popper. Alors que ce dernier insistait uniquement sur la dimension métaphysique du totalitarisme en le faisant notamment remonter jusqu'à Platon, Kelsen montre désormais qu'un certain nombre de penseurs antitotalitaires utilisent le même argumentaire métaphysique, et que cela en fait de dangereux compagnons de route du totalitarisme.

1683. Bref, pour Kelsen, Blumenberg et Popper, la connaissance scientifique ne peut être que faillible, provisoire, partielle et relative, en aucun cas elle ne peut prétendre être infaillible, définitive, complète et absolue, d'où l'importance primordiale de maintenir une distinction claire entre la science et la religion. Selon Kelsen, il faut bien avoir conscience que les travaux des auteurs qui obscurcissent cette distinction en parlant de « religions séculières » cherchent avant tout à « revenir à la religion, à laisser de nouveau la théologie primer sur la science »[4535]. Tous soutiennent en effet, sous des formes plus ou moins variées, l'idée que l'ordre de la communauté politique est impossible à réaliser sans le concept de transcendance et, qu'en conséquence, « toute entreprise scientifique ou politique depuis les Lumières présuppose tacitement les catégories que seule la théologie peut fournir ; et que toute conception déviante est une hérésie »[4536]. C'est le cas par exemple de Voegelin qui fait « perdurer l'esprit du Moyen Age dans les temps modernes »[4537]. Plus généralement, Kelsen pense pouvoir résumer la conception de tous les auteurs théologisants discutés dans son livre par le mot d'ordre « *Go back to God !* »[4538]. « Mais Dieu [ajoute-t-il non sans esprit polémique] semble

[4532] Daniela Bifulco, recension de « « Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions ». By Hans Kelsen (1964), Wien-New-York: Springer, 2012 », *art. cit.*, p. 274.
[4533] Richard Potz, « Introductionary Remarks », *art. cit.*, p. VIII.
[4534] Iain Stewart, « Kelsen, the Enlightenment and Modern Premodernists », *art. cit.*, p. 253. Nous soulignons en italique.
[4535] Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 29.
[4536] Bert van Roermund, « Kelsen, Secular Religion, and the Problem of Transcendence », *in Netherlands Journal of Legal Philosophy*, Volume 44, n°2, 2015, p. 101.
[4537] Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 53-54.
[4538] *Ibid*, p. 54.

être plus progressiste qu'ils ne le sont. Car lorsqu'il y avait de l'obscurité […], il disait : Que la lumière soit ! Alors qu'ils veulent que l'obscurité prévale encore. Cette tentative ne doit pas restée incontestée »[4539].

1°) Une défense *ex negativo* des temps modernes

1684. Kelsen entreprend dans *Secular Religion* de défendre la légitimité des temps modernes en réfutant une à une toutes les interprétations théologiques de la modernité. Son but est donc de « sécuriser les temps modernes *ex negativo* »[4540], en défendant par exemple Nietzsche contre Heidegger, ou Marx contre Löwith, sans être pour autant nietzschéen ou marxiste. Sa défense strictement négative des temps modernes résulte probablement du caractère paradoxal de sa démarche. En effet, la modernité dont il entend défendre la légitimité est justement caractérisée par le fait de nier « le besoin de légitimation pour être légitime »[4541]. La modernité ne tire pas sa légitimité, comme le Moyen Age, de la religion. Au contraire, sa légitimité provient de son émancipation de la religion dans les domaines scientifique et politique. Les temps modernes sont donc, en un sens, légitimes parce qu'ils n'ont plus besoin d'être légitimés. Kelsen ne pouvait dès lors démontrer la légitimité de la modernité que de façon négative, en réfutant toutes les tentatives contemporaines consistant à nier l'indépendance du scientifique et du politique vis-à-vis du théologique. En revanche, une défense positive de la modernité aurait impliqué de contredire la prétention d'autonomie qui la caractérise et qui la dispense d'une légitimation extérieure. Comme le souligne Christoph Kletzer, c'est ce qui rend son livre aussi « troublant d'un point de vue argumentatif » car, après tout, une légitimation de la modernité qui se contente de réfuter les thèses adverses, ne peut avoir qu'un statut « provisoire »[4542].

1685. Comment procède-t-il dans son livre ? Contre les interprétations théologiques des philosophes des Lumières, de Comte, de Marx ou de Nietzsche, Kelsen cite ces auteurs afin de montrer qu'il n'y a rien de religieux ou de théologique chez eux. Il s'appuie donc sur les intentions avouées des auteurs, ce qui correspond à une forme de méthode contextualiste en histoire des idées qui peut faire penser à celle de Quentin Skinner. Kelsen semble même prendre un certain plaisir, après avoir présenté les interprétations théologiques de Heidegger au sujet de Nietzsche, de Voegelin au sujet de Comte, ou de Löwith au sujet de Marx, à citer les passages dans lesquels ces auteurs ont dénoncé de façon explicite la religion et la théologie. Dès lors, à la différence de Heidegger, par exemple, qui prétendait comprendre Nietzsche mieux que Nietzsche lui-même, Kelsen, plus modestement, cherchait dans *Secular Religion* à comprendre les auteurs tels qu'eux-

4539 *Idem*.
4540 Christoph Kletzer, « Kelsen and Blumenberg : The Legitimacy of the Modern Age », *art. cit.*, p. 21.
4541 *Idem*.
4542 *Ibid*, p. 24.

mêmes se comprenaient, c'est-à-dire sans leur appliquer des grilles de lecture *a posteriori*, mais en les citant abondamment.

2°) Un appareil argumentatif resserré

1686. Tout au long de son livre, Kelsen fonde son analyse uniquement sur deux arguments logiques. Le premier est d'ordre conceptuel (a) et le second d'ordre méthodologique (b). À partir de cet appareil argumentatif resserré, Kelsen entend réfuter toutes les interprétations théologiques de la modernité.

a. L'argument conceptuel

1687. L'*argument conceptuel* de Kelsen résulte de sa définition « étroite » de la religion. Comme, à ses yeux, le concept de religion implique nécessairement la croyance en Dieu, il ne peut pas être appliqué à des croyances qui ne font intervenir aucune autorité transcendante ou surnaturelle. Toutes les théories relatives aux « religions séculières » se rejoignent pourtant dans le fait de percevoir une structure théologique interne à des théories ou à des idéologies modernes qui ne postulent aucune croyance en Dieu. Or, une théorie « qui est capable de tout prouver [même le caractère religieux des théories irréligieuses] finit par ne plus rien prouver du tout »[4543]. Autrement dit, la conception « large » de la religion dissout complètement le sens véritable de la religion. Elle transforme le concept de religion en une « coquille vide » qui peut être appliqué à n'importe quel type de croyance un tant soit peu intense.

1688. Le pendant de sa conception étroite de la religion se trouve dans la distinction qu'il établit entre deux façons d'interpréter l'histoire imperméables l'une à l'autre : soit on interprète l'histoire comme la réalisation de la volonté de l'homme (philosophie de l'histoire), soit comme la réalisation de la volonté de Dieu (théologie de l'histoire), mais les deux ne peuvent pas être confondues[4544]. De sorte que, parler de théologie ou de religion « sécularisée », revient pour lui à employer des expressions *contradictoires* dans les termes : « une religion sécularisée est une religion déreligionisée, ce qui signifie que ce n'est pas du tout une religion »[4545]. C'est ce qui le conduit par exemple à qualifier de contradictoire la définition du bouddhisme comme « religion athée, sans Dieu », et à considérer qu'il faudrait plutôt parler d'une « philosophie de l'être athée, et d'une

[4543] Anditya Soares de Moura Costa Matos et Anditya Soares de Moura Costa Matos, « Notes on a Political Atheology : A Reading of Hans Kelsen's Secular Religion », *art. cit.*, p. 194.
[4544] Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 20.
[4545] *Ibid*, p. 21.

éthique athée »[4546]. Il rejette également les expressions d'« eschatologie sécularisée » ou de « parousie laïcisée », dans la mesure où une vision laïque ou sécularisée rejette tout eschaton, c'est-à-dire tout état ultime, final ou transcendant[4547]. À titre d'exemple, Kelsen réfute l'interprétation de l'idée de progrès en tant qu'eschatologie sécularisée : « si l'idée de progrès n'implique aucun élément surnaturel, si, en opposition à la religion chrétienne, elle rejette un tel élément, et est malgré tout appelée « eschatologie », cette terminologie revient au concept auto-contradictoire d'une eschatologie sans eschaton »[4548]. Kelsen se place donc uniquement sur un plan logique et conceptuel, et rejette toutes les combinaisons de termes incompatibles. C'est ainsi qu'il rétorque par exemple à la conception de Crane Brinton selon laquelle il existerait des religions avec Dieu et des religions sans Dieu, qu'une religion sans Dieu est une *contradiction* et une religion avec Dieu un *pléonasme*[4549].

b. L'argument méthodologique

1689. L'*argument méthodologique* de Kelsen consiste à dire qu'une théorie comparative ne peut pas se contenter d'analogies superficielles et purement verbales. Trouver des points communs entre la science moderne et la religion ne suffit pas pour en déduire une identité entre les deux, ni que la science moderne serait une théologie déguisée ou dégénérée. Or, cette « recherche obsessionnelle de parallèles entre les théories religieuses et scientifiques […] caractérise la mentalité chrétienne totalitaire, qui est incapable de concevoir un monde créé par Dieu tout-puissant dans lequel l'athéisme existe réellement en tant que tel »[4550]. Pour eux, un athée est quelqu'un qui croit en Dieu de façon inconsciente, qui ignore qu'il est déiste. À ce compte-là, n'importe quelle conception areligieuse voire antireligieuse peut être interprétée comme étant le produit ou le dévoiement de la volonté de Dieu. Kelsen met donc en garde contre le « piège théorique » consistant à recourir à de tels « parallèles forcés »[4551]. Ces interprétations théologiques de la modernité semblent d'autant plus contestables qu'elles se fondent sur une « donnée invérifiable […] : l'existence d'un créateur qui transcende l'expérience humaine »[4552].

1690. Dès le premier chapitre, « La recherche de parallélismes et ses dangers »[4553], Kelsen expose son argument méthodologique qui pourrait se résumer ainsi : *comparaison n'est pas raison*. Si

[4546] *Ibid*, note 98, p. 24.

[4547] *Ibid*, p. 21.

[4548] *Ibid*, p. 116.

[4549] *Ibid*, p. 28.

[4550] Anditya Soares de Moura Costa Matos et Anditya Soares de Moura Costa Matos, « Notes on a Political Atheology : A Reading of Hans Kelsen's Secular Religion », *art. cit.*, p. 193.

[4551] Daniela Bifulco, « Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions » *art. cit.*, p. 274-275

[4552] *Ibid*, p. 194.

[4553] Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 17.

la méthode comparative entreprise dans des travaux théoriques lui semble légitime et même utile, elle présente tout de même deux dangers majeurs. La tendance à trouver des affinités peut conduire à *surestimer* les similitudes et à *sous-estimer*, même à ignorer, les différences essentielles – celle de voir l'identité là où il y a seulement l'apparence d'une analogie à cause de l'usage des mêmes termes pour des significations différentes[4554]. Kelsen reconnaît qu'il a, lui aussi, établi un parallélisme entre le droit et la théologie, et ce dès 1922 dans *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, en affirmant que la relation entre l'Etat et le droit est semblable à la relation entre le monde et Dieu. Mais ce parallèle avait pour lui seulement une intention de critique épistémologique des théories dualistes du droit et de l'Etat, et n'affirmait aucune analogie entre les deux, ni que la première relation déguisait la seconde[4555].

1691. Kelsen débute son analyse avec un exemple caractéristique de « mésinterprétation » qui consiste à faire passer une *analogie* pour une *identité*. Il s'agit de la thèse de Schmitt dans *Politische Theologie* (1922), selon laquelle tous les concepts de la théorie politique sont des concepts théologiques sécularisés. Cette thèse le conduit à faire une analogie entre la souveraineté de l'Etat et l'omnipotence de Dieu, mais à négliger les différences. Schmitt « essaye en vain » de démontrer que l'Etat est souverain parce qu'il est le seul à pouvoir établir un état d'urgence, c'est-à-dire à suspendre la Constitution[4556]. Pour commencer, Kelsen juge cette démarche « paradoxale » car elle consiste à chercher le critère décisif d'une « qualité normale », en l'occurrence la souveraineté, dans une « exception »[4557]. Ensuite, si Kelsen reconnaît qu'« il y a une certaine analogie entre la souveraineté de l'Etat, interprétée comme « omnipotence » du législateur, et l'omnipotence de Dieu »[4558], il refuse d'en faire un concept théologique, dans la mesure où l'omnipotence du législateur signifie uniquement la possibilité de faire et de défaire le droit positif. Elle est donc *limitée* au processus de législation, alors que l'omnipotence de Dieu est quant à elle *illimitée*[4559]. Kelsen observe enfin une disproportion entre la généralité de la thèse de Schmitt et le peu d'exemples qu'il propose à l'appui de son affirmation car, en réalité, « il ne démontre sa thèse qu'avec le concept de souveraineté »[4560].

1692. L'appareil argumentatif du livre de Kelsen l'amène donc à repérer deux types d'erreurs : une erreur conceptuelle consistant à formuler le concept contradictoire de « religion séculière », et une erreur méthodologique consistant à élaborer de faux parallèles. Tout son travail revient à

4554 *Idem*.

4555 « [c]e parallélisme n'est qu'une critique épistémologique de la théorie dualiste de l'Etat et du droit. Il n'implique pas la supposition que ce dualisme est un déguisement du dualisme théologique entre Dieu et le monde. Je suis loin de transformer l'analogie en identité », *Idem*, note 72.

4556 *Ibid*, p. 18.

4557 *Idem*.

4558 *Idem*.

4559 *Idem*.

4560 *Idem*.

déceler ces deux types d'erreurs chez tous les interprètes théologisants examinés. À ce titre, son analyse semble souffrir d'une certaine faiblesse et pourrait être jugée trop étroite ou rigide. Alexandra Couto doute, par exemple, « qu'une analyse conceptuelle des termes utilisés par les intellectuels qui ont décrit les théories de Marx, Comte ou Nietzsche comme étant en quelque sorte religieuses puisse être éclairante [pour comprendre « la résurgence des mouvements religieux »] »[4561]. Sans parler comme elle de « résurgence des mouvements religieux », il est en effet peu probable que l'étude des relations entre le politique et le religieux s'épuise dans une analyse strictement conceptuelle semblable à celle de Kelsen. Une approche pluridisciplinaire combinant la science politique, la sociologie, l'économie et l'histoire serait, peut-être, plus pertinente.

C. Voegelin : chef de file des interprètes théologisants de la modernité

1693. *Secular Religion* est organisé en quatorze chapitres thématiques mais, comme l'observe Iain Stewart, Kelsen raisonne davantage « auteur par auteur qu'idée par idée »[4562]. L'introduction de Kelsen présente une longue liste d'auteurs qui ont appliqué le concept de « religion séculière » à la modernité[4563]. Dans le chapitre premier, « La recherche de parallélismes et ses dangers », Kelsen expose les deux arguments – conceptuel et méthodologique – qu'il mobilisera tout au long de son livre. C'est uniquement dans ce chapitre qu'il discute la théorie de Schmitt, ainsi que celles de Russell et de Huxley. Dans le chapitre 2, « La doctrine du progrès et l'eschatologie », Kelsen s'oppose à ceux qui interprètent les doctrines modernes du progrès comme des eschatologies sécularisées, et focalise son attention sur Brinton et Voegelin. Dans le chapitre 3, il refuse de comprendre la modernité comme une déviation « des théologies de l'histoire de Joachim de Flore et de saint Augustin ». Voegelin est à nouveau très largement discuté. Dans le chapitre 4, il rejette l'interprétation de la modernité en termes de « gnosticisme » et consacre encore de longs développements à Voegelin. Dans le chapitre 5, Kelsen s'en prend désormais à l'interprétation théologisante du *Léviathan* de Hobbes chez Voegelin, seul auteur discuté dans ce chapitre. Dans le chapitre 6, il défend « la philosophie des Lumières » contre les interprétations de Cassirer, Becker, Frankel, Brinton, Voegelin, Taubes et Löwith.

1694. Dans le chapitre 7, il réfute les interprétations théologiques de Sertillanges au sujet de « l'empirisme de Hume et de la philosophie transcendantale de Kant ». Exceptionnellement,

---

[4561] Alexandra Couto, « Purity in Concepts : Defending the Social Sciences », *art. cit.*, p. 265.
[4562] Iain Stewart, « Kelsen, the Enlightenment and Modern Premodernists », *art. cit.*, p. 262.
[4563] Hans Kelsen, « Introduction », *in Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 5-15. Les auteurs mentionnés sont : Fritz Gerlich, Ernst Cassirer, Carl L. Becker, Charles Frankel, Karl Löwith, Antonin-Gilbert Sertillanges, Henri de Lubac, Niebuhr Reinhold, Rudolf Bultmann, Arnold Toynbee, Karl Jaspers, Etienne Gilson, Raymond Aron, Martin Buber, Jacob Talmon, Jules Monnerot, Crane Brinton, Eugen Rosenstock-Huessey, Alois Dempf, Hans Jonas, Jakob Taubes, Erwin Reisner et Eric Voegelin. Notons que cette longue liste mentionnée en introduction n'est pas exhaustive. D'autres auteurs non mentionnés en introduction sont discutés dans les chapitres qui suivent, comme par exemple Julian Huxley, Bertrand Russell et Martin Heidegger.

Voegelin n'est pas mentionné dans ce chapitre, tout comme dans le chapitre 8 sur « la « nouvelle religion » de Saint-Simon et la théorie sociale de Proudhon », où Kelsen discute surtout les interprétations de Gilson, Löwith et Lubac. Dans le chapitre 9, « La philosophie positive de Comte », Kelsen soutient que ce dernier était un positiviste et en aucune manière un esprit religieux ou gnostique, contrairement à ce qu'affirment Maritain, Löwith et Voegelin. Dans le chapitre 10, « L'interprétation économique de l'histoire de Marx », il défend le caractère potentiellement scientifique et définitivement irréligieux du marxisme contre les interprétations de Aron, Talmon, Monnerot, Voegelin et bien d'autres. Dans le chapitre 11, « Nietzsche le chrétien », Kelsen s'oppose notamment à Sertillanges, Voegelin et Jaspers qui interprètent son athéisme comme une forme de gnosticisme. Dans le chapitre 12, « Nietzsche le métaphysicien », il rejette la lecture métaphysique et platonicienne que Heidegger proposait de ce philosophe athée qui, à ses yeux, était foncièrement antimétaphysicien et antiplatonicien. C'est le troisième et dernier chapitre dans lequel Voegelin n'est pas mentionné. Dans le chapitre 13, « Science moderne », Kelsen entreprend de défendre l'autonomie de la science contre ceux qui affirment sa dépendance à la religion, et se concentre sur Brinton et Voegelin. Dans le chapitre 14, « Politique moderne », Kelsen entreprend la même défense que pour la science, mais pour la politique. Il affirme son indépendance vis-à-vis du religieux, contrairement aux prétentions de Voegelin qui se trouve être l'auteur le plus discuté dans ce chapitre. Son livre se termine par une « conclusion » qui tient en une page de trois paragraphes.

1695. On voit ici que Kelsen focalisait surtout son attention sur Voegelin, qui est discuté dans onze des quatorze chapitres que compte l'ouvrage. Son étude est donc frappée d'un certain « déséquilibre entre les auteurs critiqués »[4564] et Voegelin apparaît clairement comme sa cible privilégiée (1). Quant aux autres auteurs critiqués, Kelsen leur consacre moins de développements. Il y a ceux, comme Aron, Russell et Huxley qui brouillent les frontières entre la science et la religion en utilisant le concept de « religion séculière », mais Kelsen refuse de les mettre sur le même plan que tous les autres auteurs théologisants qu'il discute dans son livre (2).

[4564] Iain Stewart, « Kelsen, the Enlightenment and Modern Premodernists », *art. cit.*, p. 262.

1°) Voegelin, cible privilégiée de Kelsen

1696. L'intérêt majeur que Kelsen accorde à Voegelin dans *Secular Religion* confirme le fait que ce livre est bien une extension à d'autres auteurs de sa réplique à la *Nouvelle science du politique*. Dans *Secular Religion*, Voegelin ressort clairement comme « le représentant le plus important »[4565] des auteurs théologisants auxquels Kelsen s'attaque. En effet, son ancien assistant ne se contente pas seulement d'interpréter les régimes totalitaires comme des phénomènes religieux dévoyés. C'est la modernité dans son ensemble, y compris les mouvements scientifiques et intellectuels des temps modernes, qu'il cherche à comprendre ainsi. Voegelin se distingue dès lors des autres auteurs discutés, non seulement en raison de son importance mais aussi en raison de sa radicalité. Dans *Secular Religion*, un certain nombre de critiques formulées à l'encontre de Voegelin étaient déjà présentes, en des termes quasiment identiques, dans sa réplique à la *Nouvelle science du politique*. Nous nous concentrerons ici surtout sur les aspects nouveaux par rapport à sa recension de 1954. En l'occurrence, notre attention portera en priorité sur *Science, politique et gnosticisme* (1959), qui est le second texte de Voegelin, outre la *Nouvelle science du politique* (1952), que Kelsen commente ici. Notons qu'il n'analyse que ces deux livres, et ne fait à aucun moment référence aux trois premiers volumes de *Ordre et Histoire* publiés en 1956-1957.

a. « Romantisme réactionnaire » et nostalgie de la chrétienté médiévale chez Voegelin

1697. Kelsen commence par rappeler que la *Nouvelle science du politique* « est [entièrement] dirigée contre le positivisme areligieux et antimétaphysique du XIXe siècle, qu'il accuse d'avoir détruit la science politique […] fondée par Platon », et que son approche vise à promouvoir « un retour de la science sociale à la théologie et à la spéculation métaphysique »[4566]. C'est ce qu'il faut comprendre lorsque Voegelin explique vouloir « restaurer la science politique »[4567]. Dans *Science, politique et gnosticisme*, Kelsen estime que les intentions de Voegelin sont encore plus explicites. Dans ce texte, « il désigne comme but de la science en général et de la science sociale en particulier « la connaissance de l'ordre de l'être » [« Erkenntnis der Seinsordnung »] »[4568], c'est-à-dire la connaissance de l'ordre divin transcendant telle qu'on la trouve exprimée dans les Saintes Ecritures. De telles considérations signifient que sa conception de la science politique vise à promouvoir une forme théocratique de gouvernement et, en conséquence, qu'elle porte en elle « une tendance antidémocratique »[4569]. Le but de sa nouvelle science du politique est de « restaurer l'hégémonie de la théologie sur la science ; la science ne deviendrait alors rien d'autre qu'une servante de la

[4565] Richard Potz, « Introductionary Remarks », *art. cit.*, p. VII.
[4566] Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 48-49.
[4567] *Ibid*, p. 49.
[4568] *Ibid*, p. 49-50.
[4569] *Ibid*, p. 50.

théologie »[4570]. Une telle tentative n'est pas nouvelle, observe Kelsen. La science politique, par le passé, a déjà été soumise à la théologie. C'est seulement grâce aux progrès des sciences de la nature que la modernité est parvenue à s'en émanciper. « Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, la théologie a gardé la science politique sous son strict contrôle. La doctrine selon laquelle l'Etat est une institution divine et le souverain, une autorité ordonnée par Dieu, était généralement acceptée »[4571]. La science politique de Voegelin n'est donc pas nouvelle comme il le prétend, mais est plutôt très ancienne.

1698. Il est intéressant de signaler ici que Kelsen situe la *Nouvelle science du politique* dans un « mouvement rétrograde » en littérature qu'il fait remonter « au romantisme réactionnaire […] du début du XIXe siècle »[4572]. Tout comme Voegelin, il constate que des auteurs catholiques tels que Joseph de Maistre et Louis de Bonald en ont, eux aussi, appelé à « un retour à l'absolutisme politique et à un contrôle de l'Etat par l'Eglise »[4573]. Il le rapproche aussi de Karl Ludwig von Haller, Friedrich Schlegel et Adam Müller qui, tous trois convertis au catholicisme, soutenaient le même genre d'idées. « Il est significatif [écrit-il] que le titre du livre de Voegelin, *La nouvelle science du politique*, soit presque une copie conforme de *Restauration der Staatswissenschaft* [*Restauration de la science politique*], le titre du travail de Haller (publié en 1816), et que cette tendance soit clairement exprimée dans le titre d'un pamphlet d'Adam Müller publié en 1820 : *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaft* [*Sur la nécessité d'un fondement théologique à toute la science politique*] »[4574]. Kelsen inscrit donc l'approche théologique de Voegelin en science politique dans la littérature romantique, ce qui nous semble tout à fait cohérent et pertinent au regard des présupposés philosophiques que nous avons précédemment identifiés chez lui.

b. Le gnosticisme comme redivinisation (Voegelin) ou dédivinisation (Kelsen) de la société

1699. Selon Kelsen, la science de la nature moderne est le seul secteur de la civilisation qui devrait pouvoir échapper à l'imputation des contenus théologiques, et donc à l'identification avec la religion. « Elle constitue la plus radicale *dédivinisation* du monde comme objet de connaissance »[4575]. Or, Voegelin affirme que le gnosticisme, c'est-à-dire l'immanentisation de la religion, est l'essence même de la modernité, et que le scientisme est le mouvement gnostique le plus fort au sein la société occidentale. Le gnosticisme serait ainsi un instrument ayant permis la *redivinisation* du monde moderne. Paradoxalement, chez Voegelin, cette redivinisation de la société résulte de la victoire du christianisme sur le polythéisme de la civilisation romaine. La dédivination

4570 *Ibid*, p. 53.
4571 *Idem*.
4572 *Idem*, note 188.
4573 *Idem*, note 188.
4574 *Ibid*, note 188, p. 53-54.
4575 *Ibid*, p. 251. Nous soulignons en italique.

de la Cité terrestre dans la théologie de saint Augustin aurait en effet rendu possible, et même suscité le désir, d'une redivinisation de la société, désir qui aurait ensuite été satisfait par Joachim de Flore au XIIe siècle[4576]. Kelsen trouve d'abord étrange la façon qu'a Voegelin de rattacher Joachim au gnosticisme, c'est-à-dire à un mouvement condamné par l'Eglise comme hérétique, alors même que l'orthodoxie de ce moine franciscain a été reconnue par le Pape Honorius III[4577]. Il juge également que qualifier Joachim de « mystique gnostique » est inconséquent. Si ce dernier souhaitait rediviniser la société ou immanentiser l'eschaton, cela signifierait qu'il avait un intérêt pour le monde social. Or, un « mystique est asocial car son union avec Dieu l'isole des autres », « l'idée que la société humaine existante dans l'histoire a un sens (spécialement le sens du progrès social) [comme Voegelin l'observe chez Joachim] est entièrement étrangère à un mystique »[4578].

1700. Après la première phase d'immanentisation, amorcée au XIIe siècle par Joachim, Voegelin observe une seconde phase d'immanentisation qu'il situe au XVIIIe siècle et qui résulterait de l'idée de progrès des philosophes des Lumières. Concernant cette seconde phase, l'emploi du terme d'« immanentisation » est aux yeux de Kelsen complètement hors de propos. Voir dans la philosophie des Lumières « l'immanentisation de l'eschaton chrétien », revient, selon lui, à commettre la même erreur conceptuelle que Sertillanges, Löwith, Rosenstock, Aron, Talmon et Brinton, lorsqu'ils parlent d'eschaton sécularisé ou de religion séculière. La seconde phase du processus d'immanentisation dans la théorie de Voegelin est en réalité « une immanentisation sans immanentisation »[4579]. L'immanentisation suppose, en effet, quelque chose de transcendant à immanentiser. Or, ce n'est pas le cas de l'idée de progrès dans la philosophie des Lumières, laquelle ne suppose rien de transcendant, et ne peut donc être suspectée d'immanentiser quoi que ce soit. Bref, « il est difficile de comprendre […] comment une divinisation gnostique de la société […] pourrait être possible dans une conception du monde « sécularisée » où aucune « irruption transcendante » ne se produit car il n'y a pas de croyance en Dieu, et où même une tendance antireligieuse prévaut »[4580].

1701. Voegelin se trompe doublement : le christianisme n'est pas une *dédivinisation* du monde, et le gnosticisme n'est pas une *redivinisation* du monde. En se reposant sur Sertillanges qu'il juge « tout aussi compétent que Voegelin pour interpréter le sens du christianisme »[4581], Kelsen considère que le christianisme ne peut pas dédiviniser le monde comme Voegelin le prétend, car le Dieu des chrétiens n'est pas seulement transcendant mais aussi immanent au monde – puisqu'il est à la fois son créateur et son souverain. Le divin est donc immanent aussi bien chez Augustin que chez

[4576] *Ibid*, p. 55-56.
[4577] *Ibid*, p. 56.
[4578] *Ibid*, p. 58-59.
[4579] *Ibid*, p. 61.
[4580] *Ibid*, p. 63.
[4581] Ibid, note 245, p. 71.

Joachim qui, tous les deux, relèvent de la même tradition chrétienne. Le christianisme ne dédivinise donc pas le monde, mais le divinise. Il en résulte que la théologie de l'histoire de Joachim, si elle peut être qualifiée de divinisation de la société, voire de redivinisation de la société, ne peut sûrement pas être qualifiée de gnostique car, suivant l'idée de Hans Jonas, le gnosticisme est « la dédivination la plus radicale de ce monde et de la société humaine encore possible dans le cadre d'une religion »[4582]. Si le gnosticisme est entré en conflit avec l'orthodoxie chrétienne, c'est justement parce que le monde immanent appartient pour lui au domaine du mal et est donc complètement dédivinisé. Il est la création d'un démiurge diabolique, d'un démon de la revanche. *A contrario*, Jésus est le fils de la vérité, le Dieu inconnu, étranger, celui de l'amour qui n'a rien à voir avec le monde immanent du péché. En d'autres termes, pour les gnostiques, « le divin n'a […] aucune préoccupation pour l'univers physique »[4583], il ne relève que du monde transcendant. Dès lors, l'espoir de rédemption des gnostiques n'est pas de ce monde.

1702. Compte tenu de ces éléments, il est historiquement impropre de qualifier Joachim de Flore de « gnostique »[4584]. Le terme de gnosticisme est encore plus inapproprié lorsque Voegelin s'en sert pour qualifier des penseurs athées tels que Comte, Marx et Nietzsche, et des mouvements politiques antireligieux ou indifférents à l'égard de la religion comme le communisme, le national-socialisme, le fascisme et le démocratisme libéral[4585]. C'est, pour Kelsen, un sommet d'incohérence difficilement égalable que de parler de gnosticisme au sujet d'attitudes athées, antireligieuses, antithéologiques et antimétaphysiques, comme le fait Voegelin. Pour justifier cet emploi extravagant du concept de gnosticisme, Voegelin, dans *Science, politique et gnosticisme*, se réfère à Ferdinand Christian Baur, Johann Lorenz von Mosheim et Jacques Matter, qui auraient eux aussi appliqué le concept de gnosticisme à la modernité sécularisée[4586]. Toutefois, Kelsen montre que rien de tel ne peut être trouvé chez ces auteurs[4587].

1703. L'interprétation voegelinienne de la modernité en tant que gnosticisme vise simplement à discréditer d'un point de vue religieux la science moderne[4588]. Dès que Voegelin parle de « gnosticisme », il faut en fait entendre « hérésie ». « Quand il condamne la plupart des penseurs et des politiciens modernes en tant que « gnostiques », il les condamne – sans le dire expressément – comme hérétiques »[4589]. C'est donc bien la position de l'Eglise catholique que défend Voegelin.

4582 *Ibid*, p. 72.
4583 *Idem*.
4584 *Ibid*, p. 74.
4585 *Ibid*, p. 76.
4586 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* (1959), *op. cit.*, p. 3-4.
4587 Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 80-82.
4588 *Ibid*, p. 252.
4589 *Ibid*, p. 82.

Comme elle, il condamne « la gnose hérétique et les conceptions modernes du monde qui dévient de l'enseignement de la théologie catholique »[4590].

c. La défense de Comte face au soupçon de gnosticisme

1704. Voegelin interprète la théorie des trois états de Comte comme une variante moderne de la théologie de l'histoire de Joachim. Comte est donc pour lui un gnostique des temps modernes. Une telle interprétation est possible car Voegelin suppose que Comte a eu des « expériences religieuses » qui ont pour spécificité d'« interdire » de poser des questions métaphysiques[4591]. Mais il s'agit là d'une « erreur logique [résultant] d'une contradiction entre les termes »[4592], car l'essence d'une expérience religieuse consiste justement à poser des questions métaphysiques et non pas à les interdire. « Une expérience religieuse qui interdit de poser des questions métaphysiques est comme un chrétien qui ne croit pas en Dieu, ou un athée qui y croit »[4593], estime Kelsen. Comte, dans son *Cours de philosophie positive*, écrit que « dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, *renonce* à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude »[4594]. Kelsen déduit de ce passage que les questions métaphysiques ne sont pas interdites comme le prétend Voegelin. Il ne s'agit que d'un « renoncement à une question à laquelle la raison humaine ne peut pas répondre »[4595]. Voegelin se référait probablement à un autre passage, dans lequel Comte écrit que la plus haute ambition de la philosophie positive est « de découvrir les lois des phénomènes, et dont le premier caractère propre est précisément de regarder comme nécessairement *interdits* à la raison humaine tous ces sublimes mystères, que la philosophie théologique explique, au contraire, avec une si admirable facilité jusque dans les moindres détails »[4596]. Mais Kelsen considère qu'il ne faut pas, dans ce passage, prendre le mot « interdit » au sens littéral. En réalité, « ce qui est « interdit » n'est pas une question, mais les « mystères » que la théologie prétend expliquer », et « un mystère ne peut pas être « interdit » »[4597]. En affirmant que les mystères sont interdits, Comte voulait seulement dire qu'ils ne sont pas accessibles à la connaissance humaine et qu'il faut par conséquent y renoncer. Dès lors,

---

4590 *Ibid*, p. 83.
4591 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* (1959), *op. cit.*, p. 19-20.
4592 Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 148-149.
4593 *Ibid*, p. 150.
4594 Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (1830-1842), 4e édition, Paris, 1877, p. 9, *in* Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, note 554, p. 149. Nous soulignons en italique.
4595 Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, note 554, p. 149.
4596 Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (1830-1842), op. cit., p. 13, *in* Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, note 554, p. 149. Nous soulignons en italique.
4597 Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, note 554, p. 149.

il n'y a aucune interdiction des questions métaphysiques chez Comte, mais seulement « la reconnaissance résignée de l'impossibilité d'[y apporter] une réponse »[4598].

1705. Kelsen ajoute que Comte ne peut pas être considéré comme un esprit religieux, et que sa philosophie positive ne peut pas non plus être interprétée comme une variante théologique dégénérée dans la mesure où elle ne prétend pas réaliser une vérité absolue. La philosophie de Comte a un caractère relativiste incontestable, même en ce qui concerne sa prédiction d'un troisième état positif. Comte, écrit Kelsen, était « pleinement conscient des limitations de la connaissance humaine », et « cette conscience était le fondement même de son relativisme »[4599]. Dès lors, il ne concevait pas l'état scientifique comme une fin absolue de l'évolution humaine. Certes, Comte affirme que ce troisième état est « définitif », mais cela ne signifie pas que la loi de l'évolution cessera de s'appliquer dans le futur. Le progrès de la science, dans la conception relativiste de Comte, est infini. Il n'y a donc rien de commun entre l'idée de progrès dans la philosophie de Comte, et celle de progrès dans le christianisme, ou entre l'interprétation scientifique de l'histoire de Comte et l'interprétation théologico-eschatologique des chrétiens. Dès lors, la philosophie de Comte ne peut pas être qualifiée d'eschatologique, contrairement à ce qu'avancent Voegelin, Löwith et Gilson[4600]. À la différence des disciples de Comte (Émile Littré et John Stuart Mill), Kelsen refuse même de considérer le « second Comte » comme ayant abandonné et transformé sa philosophie athée en une religion. Même si Comte parlait de sa philosophie scientifique athée comme d'une « religion », ce terme ne doit pas, selon lui, être pris au sens littéral. Chez Comte, le mot « religion » veut dire « synthèse »[4601]. En se reposant sur le *Catéchisme positiviste* (1852), Kelsen estime que, par le terme de « religion », « Comte désigne un ordre social sans aucune implication métaphysico-théologique – un ordre moral séculier dont le caractère *anti*métaphysique est souligné »[4602]. Ici, Kelsen essaye clairement de sauver le positivisme comtien de tout soupçon de religiosité, si bien que, même dans la phase mystico-religieuse de Comte, il persiste à le présenter comme un philosophe rationaliste et irréligieux. Sur ce point, des connaisseurs avertis du philosophe français pourraient légitimement trouver son entreprise de sauvetage quelque peu excessive.

1706. La ligne argumentative de Kelsen pourrait ici être rapprochée du contextualisme de l'école de Cambridge. Kelsen cherche en effet à découvrir les intentions de l'auteur en restituant le sens véritable des mots qu'il emploie au moment de leur écriture. C'est ce qu'il fait ici avec Comte en expliquant que les termes d'« interdiction » et de « religion » n'ont pas le sens que leur prête *a posteriori* Voegelin. Kelsen procédait de la même manière au sujet de Hobbes en montrant que le

4598 *Idem*.
4599 *Ibid*, p. 153.
4600 *Ibid*, p. 156-157.
4601 *Ibid*, p. 159.
4602 *Idem*.

terme « *everlasting* » (éternel), appliqué au *Commonwealth* dans le *Léviathan*, ne devait pas être pris au sens littéral. Il est évident que Hobbes se référait seulement à l'établissement possible d'un *Commonwealth* qui durerait dans le temps. Il s'agissait, si l'on restitue ce mot dans son contexte d'écriture, que d'une « hyperbole typique » de l'époque, « une expression légèrement exagérée de l'idée d'un régime intérieurement stabilisé »[4603]. En conséquence, il est absurde de voir dans le *Léviathan* de Hobbes, à l'instar de Voegelin, l'expression d'une prophétie messianique laïcisée.

d. L'orientation antidémocratique de la théorie politique voegelinienne

1707. Dans son dernier chapitre « Politique moderne », Kelsen remarque que le concept de « gnosticisme » permet à Voegelin de caractériser les régimes totalitaires, et surtout, de stigmatiser les sociétés démocratiques et libérales. Kelsen se réfère à l'interprétation voegelinienne du puritanisme. Pour Voegelin, le mouvement puritain est un mouvement gnostique car il défend une « cause ». Or, selon Kelsen c'est le propre de tout mouvement politique d'avoir une « cause » à défendre, et avancer cela n'a rien de spécifiquement gnostique (ou religieux)[4604]. Voegelin voit aussi des similitudes entre la révolution puritaine et la révolution russe, mais pour Kelsen tous les mouvements révolutionnaires présentent des ressemblances. Voegelin fait ainsi un usage arbitraire du terme « gnostique »[4605]. En parlant de révolutions et de guerres gnostiques au XXème siècle, l'auteur cherche, en réalité, à effacer le caractère antireligieux de la révolution russe. Enfin, Voegelin semble dire que dans les démocraties occidentales (les sociétés gnostiques), une science politique au sens critique du terme n'est plus permise. À cela, Kelsen rétorque que « Voegelin a eu la possibilité de publier son livre « anti-gnostique » dans une société gnostique, ce qui ne serait pas le cas dans la société gnostique de l'Est, différence qu'il cherche à dissimuler en les appelant toutes les deux gnostiques »[4606].

1708. Kelsen constate qu'en lisant attentivement la *Nouvelle science du politique*, on s'aperçoit que Voegelin vise surtout, par le terme de « gnosticisme », à stigmatiser les régimes démocratiques[4607]. Son objectif principal est de discréditer la politique des administrations libérales comme celle du président Roosevelt, et plus généralement de disqualifier les mouvements pour la paix, pour l'ordre mondial et le désarmement. En procédant ainsi, Kelsen estime que Voegelin recourt à la même tactique que les communistes car il cherche à dénigrer par le terme de « gnosticisme » ceux qui ne se conforment pas à sa propre opinion. Certes, en qualifiant la modernité de gnostique, Voegelin attaque aussi l'Etat soviétique, mais c'est surtout la politique des

[4603] *Ibid*, p. 88.
[4604] *Ibid*, p. 257.
[4605] *Ibid*, p. 261.
[4606] *Ibid*, p. 266.
[4607] *Idem*.

Etats occidentaux qui est visée, laquelle est accusée d'avoir détruit « la vérité de l'âme »[4608]. En qualifiant la démocratie de gnostique, Voegelin en fait un mouvement religieux hérétique. Or, cette interprétation théologique de la modernité et de la démocratie est, selon Kelsen, totalement arbitraire. La démocratie est une forme spécifique de gouvernement qui n'a strictement rien à voir avec la religion. Au contraire, s'il existe une relation entre la religion que les hommes peuvent avoir et leurs attitudes politiques, c'est davantage l'autocratie qui devrait entrer en jeu. Celui qui croit en un Dieu gouvernant le monde sans son consentement, c'est-à-dire comme un autocrate absolu, est en effet plus enclin à accepter un gouvernement autocratique que celui qui est athée ou religieusement indifférent à la religion[4609]. Il y a même peu de doutes, ajoute-t-il, « que dans les temps modernes, le démocratisme [aille] main dans la main avec l'émancipation de la religion »[4610]. Kelsen rappelle donc à la fin de son livre la correspondance qu'il a depuis longtemps établie entre la démocratie et le relativisme des valeurs des rationalistes et des athées, et l'autocratie et l'absolutisme des valeurs des religieux et des métaphysiciens.

2°) La réfutation des autres interprétations théologiques de la modernité

1709. Les autres auteurs que Kelsen examine dans ce livre peuvent être regroupés en deux catégories. La première catégorie est la plus importante. Elle comprend les interprétations théologiques de la modernité proposées par des auteurs philosophiquement proches de Voegelin, comme Jakob Taubes, Karl Löwith, Etienne Gilson, Henri de Lubac, Antonin-Gilbert Sertillanges, Martin Heidegger, etc. Ces derniers ont en commun d'être des penseurs religieux ou métaphysiciens. Notre attention se concentrera exclusivement, mais brièvement, sur la critique kelsénienne de la lecture métaphysique que Heidegger proposait de Nietzsche. Les autres auteurs ont déjà été plus ou moins évoqués et Kelsen a tendance à leur appliquer exactement les mêmes critiques que celles qu'il adressait à Voegelin. Nous nous dispenserons donc de les répéter. La seconde catégorie est beaucoup plus réduite. Elle comprend quelques rares auteurs rationalistes et athées qui ont néanmoins interprété en termes théologiques la modernité. Il s'agit de Raymond Aron, Bertrand Russell et Julian Huxley. Même si Kelsen souligne leurs erreurs logiques, il se montre bien moins sévère à leur endroit.

1710. Pour Voegelin, Nietzsche était un gnostique, et pour Heidegger, il était un métaphysicien et un platonicien. Kelsen rejette complètement ces interprétations. Nietzsche n'était ni gnostique au sens où Voegelin l'entend, ni métaphysicien, et encore moins platonicien, comme le pensait Heidegger. Pour Kelsen, Nietzsche était un athée, un sceptique, un relativiste et, en tant

[4608] *Ibid*, p. 267.
[4609] *Ibid*, p. 268-269.
[4610] *Ibid*, p. 269.

qu'« héritier des Lumières », il était aussi un « antimétaphysicien » et un « antiplatonicien »[4611]. Kelsen multiplie les citations de Nietzsche dans lesquelles il exprime explicitement son rejet de la métaphysique et de Platon. Il en conclut qu'en interprétant la philosophie antimétaphysique de Nietzsche comme relevant de la métaphysique, Heidegger fonde son interprétation « sur la présomption de comprendre Nietzsche mieux que le philosophe lui-même se comprend et veut être compris, [ce qui] est – ne serait-ce que d'un point de vue professionnel – une énorme mésinterprétation »[4612].

1711. Assez rapidement, Kelsen se confronte aussi à la notion de « religion séculière » de Aron, pour qui le communisme prend la place de la foi disparue dans l'esprit des individus, se substituant ainsi aux « doctrines du salut ». Kelsen estime en effet que le salut promis par la religion chrétienne est quelque chose de tout à fait différent de l'ordre social que Marx souhaitait établir dans le futur, et que l'on ne peut pas mettre sur un même plan le *salut transcendant* de la religion et le *salut terrestre* de la politique[4613]. En outre, il remarque que Aron emploie le même terme parce que les religions séculières seraient capables de susciter la même dévotion, le même fanatisme que la foi religieuse. Or, c'est pour lui une erreur de logique manifeste que de conclure de l'intensité des sentiments avec laquelle les hommes tiennent à leurs idées, à une nature identique aux croyances religieuses. Cela reviendrait en effet à dire qu'une doctrine est une « religion » si une intensité suffisante est atteinte chez ceux qui croient[4614]. L'erreur est donc de passer de la force de conviction de ces croyances d'ordre psychologique, à l'identité de nature de ces croyances. Mais comme Aron s'est fait lui-même cette objection, Kelsen poursuit avec un nouvel argument : Aron aurait tort de considérer que la religion, tout comme le marxisme, aurait pour fonction de déterminer les valeurs suprêmes de l'existence humaine. Cela reviendrait à opérer « une identification erronée de la religion avec la morale »[4615], car la suprématie d'un système de normes morales est inévitable, et cela ne veut pas dire pour autant que ces normes soient absolues. D'autant moins que ce n'est pas le cas du socialisme marxiste qui ne considère par ses valeurs comme établies par Dieu (c'est-à-dire absolues). Ainsi, Kelsen rejette le terme de « dogme » pour le marxisme, puisqu'un dogme est nécessairement une « vérité » obligatoire et révélée par Dieu. Comme le dit Kelsen, « la doctrine marxiste ne contient rien qui pourrait être considéré comme un dogme au sens propre de ce terme. Il n'y a pas de vérité révélée par Dieu, et aucune vérité à laquelle les marxistes seraient « obligés » de croire »[4616].

4611 *Ibid*, p. 225.
4612 *Ibid*, p. 249.
4613 *Ibid*, p. 23.
4614 *Ibid*, p. 24.
4615 *Ibid*, p. 25.
4616 *Ibid*, p. 26.

1712. Toutefois, Kelsen a été perturbé par le fait que l'idée de « religion séculière » a été développée, non seulement par Aron, mais aussi par d'autres auteurs dont il se sentait intellectuellement proche. « Malheureusement, écrit Kelsen, même Bertrand Russell et Julian Huxley, dont les tendances antireligieuses ne font aucun doute, ont défini la religion d'une façon qui justifie le concept contradictoire de « religion séculière » »[4617]. Kelsen déplore le fait que Russell définisse la religion par trois caractéristiques : une Eglise, une croyance et un code de morale personnelle[4618] ; tout en oubliant de préciser que cette croyance porte nécessairement sur un être transcendant : Dieu. Ainsi définie, la religion est « une façon de sentir », un « état d'esprit »[4619], ce qui permet à Russell d'envisager le communisme et le fascisme comme de « nouvelles religions »[4620]. Or, les conséquences d'une telle assimilation sont pour Kelsen inacceptables. « Le fascisme, le national-socialisme et le communisme ne sont pas des sentiments. Ils sont des systèmes politiques, c'est-à-dire des doctrines, des idées »[4621]. Contrairement à ce que pense Russell, le « zèle persécuteur » que le fascisme, le national-socialisme et le communisme ont en commun avec les religions du passé, n'est pas suffisant pour les considérer comme des « nouvelles religions ». D'autant moins que l'hostilité à l'encontre des adversaires politiques est un sentiment commun à tous les systèmes politiques. « Même dans une démocratie libérale qui reconnaît le principe de tolérance, les personnes qui expriment leur conviction anti-démocratique seront sujets à des traitements discriminatoires, et par exemple, ne pourront pas être admises à des positions de gouvernement »[4622]. Bref, la définition de Russell conduit à dire de tout système politique qui se défend qu'il est une religion, car « l'élimination de Dieu du concept de religion oblitère toute différence entre religion et politique »[4623].

1713. Julian Huxley défend, quant à lui, dans *Religion without Revelation* (1957), que « la croyance en des êtres surnaturels n'est pas une partie essentielle ou intégrale de la manière de vivre religieuse », que « l'essence de la religion provient de la capacité de l'homme à éprouver du respect et de la révérence, que les objets de la religion […] sont dans leur origine et leur essence ces choses, événements et idées qui suscitent le sentiment de sacré »[4624]. Mais, selon Kelsen, un sentiment de révérence n'implique aucunement la sacralité. On peut par exemple avoir un sentiment de révérence à l'égard de ses parents ou de son enseignant, sans pour autant les considérer comme sacrés. En d'autres termes, l'importance que les hommes athées peuvent accorder à des personnes ou à des institutions ne signifie pas pour autant qu'ils les sacralisent. « Un athée peut être de l'opinion que

---

4617 *Ibid*, p. 32.

4618 Bertrand Russell, *Science et Religion* (1935), *op. cit.*, p. 8-9.

4619 *Ibid*, p. 14.

4620 Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 33.

4621 *Ibid*, p. 34.

4622 *Ibid*, p. 35.

4623 *Idem*.

4624 Julian Huxley, *Religion Without Revelation*, Harper, New York, 1957, p. 10 et 120, cité par Kelsen, *in Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 35.

le mariage est une institution sociale importante »[4625], mais ce n'est pas pour autant qu'il va lui prêter un caractère sacré. Sans surprise, l'erreur de Huxley est du même type que celle de Aron ou de Russell. C'est une erreur de logique conceptuelle qui consiste « à désigner par le même termes deux idées contradictoires »[4626], ce qui a pour conséquence d'oblitérer une différence essentielle, en l'occurrence la différence entre un athée et un théiste. Le résultat de son livre, écrit Kelsen, revient « à accorder une grande faveur à la théologie, qu'il rejette [pourtant] en tant que scientifique »[4627].

3°) Prolongement du débat avec Dworkin

1714. Bien évidemment, Kelsen est loin d'être le seul juriste à s'être préoccupé de la question théologico-politique. Cette dernière, sous-jacente au concept de « religion séculière » et à ses équivalents, a suscité et continuer de susciter, un intérêt tout particulier au sein de la communauté des juristes. On peut penser par exemple à Schmitt auquel Kelsen se confronte dans son livre, mais aussi à un autre juriste, Ronald Dworkin qui, près de cinquante après *Secular Religion* (1964), dans son dernier texte *Religion without God* (2013)[4628], prolonge en un sens le débat avec Kelsen. Tout d'abord, des similitudes entre ces deux ouvrages peuvent être observées. En 1963, le manuscrit de Kelsen portait à peu près le même titre que celui de Dworkin : *Religion sans Dieu ?*. Seule différence, et non des moindres, le point d'interrogation. Chez Kelsen, il indiquait sa volonté de remettre en cause la pertinence du concept de « religion sans Dieu ». En revanche, son absence chez Dworkin nous renseigne sur l'évaluation positive qu'il entend faire de ce concept. Ce sont également des livres écrits par deux juristes dans la force de l'âge et qui n'ont été publiés qu'à titre posthume. *Religion without God* de Dworkin réunit les *Einstein Lectures* qu'il a dispensées en décembre 2011 à l'Université de Berne[4629]. Toutefois, à la différence de Kelsen, Dworkin n'a pas renoncé à la publication de son livre. « Il avait à l'esprit de traiter le sujet de manière plus étendue dans les années suivantes, mais tomba malade durant l'été 2012 et n'eut que le temps de réviser en partie son manuscrit original avant sa mort en février 2013 »[4630].

1715. Mises à part ces quelques ressemblances formelles et biographiques, les thèses soutenues dans ces deux livres sont radicalement opposées. Dworkin développe une conception « large » de la religion. Comme Aron, Russell et Huxley, il estime que la religion est plus profonde que Dieu, qu'elle ne se réduit pas à la croyance en un être surnaturel. En revanche, comme nous l'avons vu, dans la conception « étroite » de Kelsen, la religion implique nécessairement la croyance

[4625] Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 36.
[4626] *Idem*.
[4627] *Ibid*, p. 38.
[4628] Ronald Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2013, 180p. ; Ronald Dworkin, *Religion sans Dieu* (2013), trad. de l'américain par John E. Jackson, Labor et Fides, Genève, 2014, 121p.
[4629] Dworkin ne mentionne pas le livre de Kelsen qui a été publié seulement un an après la tenue de ses conférences.
[4630] Thomas Nagel, « Remarques éditoriales », *in* Ronald Dworkin, *Religion sans Dieu* (2013), *op. cit.*, p. 9.

en Dieu. La conséquence est que Dworkin obscurcit la distinction entre les théistes et les athées, ce que Kelsen aurait très probablement jugé inacceptable. Il y aurait selon lui des théistes religieux et des athées religieux. L'expression « athéisme religieux » ne serait donc pas un « oxymore » comme Kelsen le pensait[4631]. Il en résulte que tous les hommes sont pour lui religieux, certains le sont au sens classique, c'est-à-dire en croyant encore en Dieu, d'autre au sens moderne, en s'exonérant de la croyance en un être surnaturel. Dworkin écrit : « [des] athées ont des convictions et des expériences très semblables à celles que les croyants tiennent pour religieuses, et tout aussi profondes. Bien qu'ils disent ne pas croire en un dieu « personnel », ils croient néanmoins en une « force » dans l'univers qui serait « plus grande que nous » »[4632].

1716. Dworkin présente ensuite les « attitudes religieuses » qui, selon lui, sont communes aux théistes et aux athées. Théistes et athées partageraient deux jugements axiologiques fondamentaux : le jugement que « la vie humaine a un sens ou une importance objective » ; et le jugement que la « nature » n'est pas seulement un fait, « mais quelque chose de sublime en soi – quelque chose qui possède une valeur intrinsèque et qui mérite d'être admirée »[4633]. Les théistes et les athées reconnaitraient donc une valeur objective et intrinsèque à la « vie » et à la « nature ». C'est là que se situeraient leurs attitudes religieuses communes. Dworkin estime qu'il faut prendre « ces deux valeurs – le sens intrinsèque de la vie et la beauté intrinsèque de la nature – comme paradigmes d'une attitude pleinement religieuse envers la vie »[4634]. Une telle interprétation est éminemment contestable d'un point de vue kelsénien. Comme l'écrit Daniela Bifulco, « [l]'humanité est bien plus hétérogène que ce que Dworkin semble vouloir admettre » en divisant l'humanité en deux groupes, celui des croyants religieux et celui des croyants athées[4635]. Un « athée nihiliste », par exemple, pourrait très bien ne reconnaître aucune valeur intrinsèque à la vie et à la nature. Les arguments logiques de Kelsen d'ordre conceptuel et méthodologique s'appliquent ici très bien à Dworkin. Lui aussi formule des affirmations contradictoires sur un plan logico-conceptuel qui, *in fini*, ont pour effet de remettre en cause le caractère émancipé de la science et de la politique modernes vis-à-vis de la religion. Bref, Kelsen aurait probablement considéré que Dworkin alimentait la confusion théologico-politique et portait par là même atteinte à l'esprit des temps modernes.

1717. L'avant-dernier chapitre du livre de Dworkin concerne la « liberté religieuse » telle qu'elle est interprétée dans la jurisprudence. Son propos vise notamment à montrer que les juges ont eu tendance à adopter une conception « large » de la religion semblable à la sienne. Si John Locke refusait que les athées bénéficient du droit à la liberté religieuse, « plus tard, le droit à la

---

4631 « La signification du mot « religion » n'implique pas que la religion se réduise au théisme », *in* Ronald Dworkin, *Religion sans Dieu* (2013), *op. cit.*, p. 14.
4632 *Ibid*, p. 12.
4633 *Ibid*, p. 18.
4634 *Ibid*, p. 19.
4635 Daniela Bifulco, « Religioni Secolari : istruzioni per l'uso. A proposito di due saggi di Kelsen e Dworkin », *art. cit.*, p. 7.

liberté religieuse en vint toutefois à être compris comme incluant non seulement la liberté de choisir entre les religions théistes, mais aussi de ne choisir aucune religion : les athées tombaient ainsi sous sa protection »[4636]. Les juges ont en effet été amenés, dans le cadre de certains contentieux, à se prononcer sur ce que signifiait la « religion ». La Cour suprême des Etats-Unis et d'autres cours ont à ce titre étendu la protection de la liberté religieuse à des groupes qui se considèrent eux-mêmes comme des religions sans dieu[4637]. Aux Etats-Unis, après que le Congrès a déclaré que les objecteurs de conscience pouvaient être exemptés de service militaire si leur religion le leur interdisait, la Cour suprême, a décidé qu'un athée pouvait lui aussi en être exempté sur le fondement de ses convictions morales[4638]. La Cour considérait qu'« une conviction sincère et significative, qui joue dans la vie de son possesseur un rôle parallèle à celui que joue le Dieu de ceux qui sont susceptibles d'être exemptés, entre dans la définition statutaire »[4639]. Dworkin est conscient qu'une telle définition contient le risque d'étendre excessivement la protection de ce droit à la liberté religieuse à toutes les convictions passionnées que les hommes peuvent avoir[4640]. Kelsen dirait que le fait de qualifier une conviction politique de croyance religieuse en raison de son intensité et de sa sincérité, revient à diluer complètement le sens de la religion et à légitimer n'importe quelle conviction politique. Pour éviter un tel danger, Dworkin juge « plus approprié de favoriser une définition substantielle qui restreint la gamme des convictions ferventes qu'un droit à la liberté religieuse devrait protéger »[4641]. C'est le contenu des convictions, davantage que leur intensité, qui devrait donc être pris en considération. Toutefois, il reconnaît qu'« une fois qu'on brise le lien entre une conviction religieuse et un théisme orthodoxe, il semble que nous n'ayons aucun moyen sûr d'écarter même les excentricités éthiques les plus extrêmes de la catégorie de foi protégée »[4642]. Dworkin recommande donc d'élargir le concept de « religion » à des convictions n'impliquant aucune croyance en Dieu, mais reconnaît en même temps les difficultés que cela suscite sur le plan juridique.

1718. Dworkin illustre surtout son propos avec la jurisprudence de la Cour suprême des Etats-Unis. Mais cette interprétation extensive du concept de « religion » est une tendance que l'on peut aussi repérée dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme ainsi que dans les jurisprudences de plusieurs Etats occidentaux[4643]. Les convictions éthico-politiques des athées sont désormais interprétées comme des « croyances religieuses » et se trouvent en conséquence protégées par les mêmes dispositions juridiques que celles relatives à la « liberté religieuse ». Dès lors, c'est la conception « large » de Dworkin, et non celle « étroite » de Kelsen,

---

4636 Ronald Dworkin, *Religion sans Dieu* (2013), *op. cit.*, p. 87.
4637 *Idem*.
4638 *United States v. Seeger*, 380 U.S. 163 (1965), *Ibid*, p. 13.
4639 *United States v. Seeger*, 380 U.S. 163 (1965), *Ibid*, p. 95.
4640 *Ibid*, p. 117.
4641 *Ibid*, p. 95.
4642 *Ibid*, p. 98.
4643 Voir sur ce point : Daniela Bifulco, « Religioni Secolari : istruzioni per l'uso. A proposito di due saggi di Kelsen e Dworkin », *art. cit.*, p. 12 et s.

qui semble aujourd'hui dominante dans la jurisprudence du monde occidental. D'un point de vue kelsénien, on pourrait dire que ces jurisprudences sont le signe d'une confusion persistante entre le politique et le religieux dans le monde juridique contemporain.

*

* *

1719. Voegelin a ouvert la controverse dans les années 1920 en se confrontant à la *Théorie pure du droit*, et Kelsen, en un sens, l'a close dans les années 1960 avec *Secular Religion* en s'opposant à la *Nouvelle science du politique* (1952) et à *Science, politique et gnosticisme* (1959). Ce manuscrit de 1964 ne révèle pas un « nouveau Kelsen » comme on a pu le lire parfois. Depuis longtemps, sinon toujours, Kelsen s'est confronté à la pensée métaphysico-religieuse. Le ton polémique qu'il adopte n'est pas non plus nouveau. Kelsen, fidèle à ce qu'il a toujours été, défend la légitimité des temps modernes et l'héritage des Lumières, contre les tendances néoromantiques qui considèrent avec nostalgie le christianisme médiéval. En revanche, ce livre révèle probablement un Kelsen moins connu du public anglophone et francophone, habitué à lire sa théorie du droit – et parfois sa théorie politique –, mais peu au fait de ses textes philosophiques et polémiques.

1720. À la lecture de la *Réplique à la Nouvelle science du politique* (1954) et de *Religion séculière* (1964), on s'est aperçu que l'œuvre de Kelsen fait preuve d'une remarquable cohérence interne qui mérite ici d'être signalée. Dans ces deux textes polémiques, Kelsen continue en effet à défendre le projet qui anime sa *Théorie pure du droit* : celui d'épurer la science de tout élément hétérogène d'ordre idéologique ou religieux. La science a pour seule fonction de décrire la réalité objectivement donnée, pas celle d'expliquer ou de justifier quoi que ce soit, concluait-il dans *Secular Religion*. Il faut donc séparer la pensée moderne de ses racines religieuses supposées, tout comme il est nécessaire en théorie du droit de séparer le droit et la justice. Bref, aussi bien dans sa *Théorie pure du droit* que dans *Religion séculière*, Kelsen défend une conception anthropocentrique de la connaissance. On peut enfin trouver étonnant que Kelsen ait rejeté avec autant de véhémence le concept de « religion séculière ». Après tout, ce concept, lorsqu'il est appliqué aux régimes totalitaires, va dans le sens de ses propres développements. Il vient confirmer l'idée qu'une correspondance existe entre les attitudes politiques autocratiques et les attitudes philosophiques métaphysico-religieuses. Si pour cette raison on peut trouver dommage que Kelsen ait renoncé à ce concept, cela montre en même temps son sérieux scientifique et sa rigueur intellectuelle. Kelsen n'a en effet pas succombé à des arguments faciles qui, pourtant, auraient conforté ses vues politiques.

1721. Qu'en est-il aujourd'hui de la notion de « religion séculière » ? On a peut-être maintenant un recul historique suffisant pour apporter une réponse sous forme de bilan. La première partie du livre de Marcel Gauchet, *À l'épreuve des totalitarismes 1914-1974* (2010), s'intitule « l'ère des religions séculières », ce qui semble signifier pour lui que ce concept peut servir de périodisation historique, au sens où il serait devenu un outil intellectuel pertinent et même indispensable pour comprendre l'histoire du XXe siècle. Après avoir été proposé dans l'entre-guerres puis pendant la guerre froide comme une notion polémique assimilant les deux totalitarismes (nazisme et communisme), et après avoir été aussi rejeté avec véhémence par certains penseurs (Arendt, Blumenberg et Kelsen), les débats autour de ce concept se sont apaisés. Gauchet, que nous suivons ici, met en rapport l'apparition des religions séculières et la sortie du religieux. Il constate aussi qu'elles s'effacent ensemble dans les années 1970 (avant même l'effondrement des régimes socialistes en URSS et en Europe). Autrement dit, les religions séculières et le pouvoir social des religions (leur emprise sur la société) reculent en même temps depuis les années 1970 dans le monde occidental. Cela implique que, contrairement à ce qu'on a souvent lu, les religions séculières ne sont pas apparues à titre de compensation du déclin des religions traditionnelles, c'est-à-dire comme l'expression d'un besoin religieux de croire. Si elles disparaissent simultanément, c'est peut-être davantage parce que la forme religieuse – dans sa version traditionnelle ou séculière – ne correspond plus à un besoin permanent et essentiel. La thèse de la sécularisation au sens descriptif ou de l'émancipation des temps modernes par rapport aux modes de croyance religieuse serait ainsi confirmée, tout du moins en Occident. Les « religions séculières » n'auraient joué qu'un rôle transitoire dans le processus de sécularisation.

Chapitre conclusif. Le cadre d'interprétation Lumières-romantisme appliqué à la controverse Kelsen-Voegelin[4644]

1722. Pour résumer en quelques mots la relation biographique entre nos deux auteurs, Hans Kelsen, professeur de droit à l'Université de Vienne dans les années 1920, fut l'enseignant et le directeur de thèse de Eric Voegelin. Représentant principal du positivisme juridique, rédacteur de la Constitution autrichienne de 1920, membre de la Cour constitutionnelle autrichienne qu'il a contribué à créer, Kelsen était déjà un philosophe du droit réputée et influent lorsque Voegelin était étudiant. Leur controverse commence en Europe au début des années 1920 avant que tous deux émigrent aux Etats-Unis à cause du nazisme, en 1938 pour Voegelin, en 1940 pour Kelsen.

1723. C'est d'abord l'étudiant qui s'oppose au maitre dans de multiples articles, manuscrits et chapitres de livre. De façon de plus en plus virulente, il rejette la *Théorie pure du droit* (1934) de Kelsen et sa méthodologie néokantienne. La controverse traverse ensuite l'Atlantique. C'est désormais le maitre qui rejette radicalement la *Nouvelle science du politique* (1952) et ce qu'il perçoit comme un retour dangereux à la métaphysique et à la théologie dans deux manuscrits qui ne furent publiés que récemment en Allemagne.

1724. A première vue, le cadre d'interprétation – Lumières-romantisme – pour comprendre la controverse entre Kelsen et Voegelin peut paraitre quelque peu abusif. En effet, si Kelsen revendiquait explicitement sa filiation avec les Lumières[4645] et le kantisme[4646], Voegelin n'a jamais prétendu appartenir au romantisme. Mais cela n'est pas surprenant. Cette opposition est, de façon caractéristique, asymétrique : on peut aisément revendiquer son appartenance aux Lumières et à ses valeurs, alors que le romantisme est rarement revendiqué ouvertement.

[4644] Nous remercions David Walsh pour nous avoir accueilli à la conférence de la *Eric Voegelin Society* en 2017 en vue de présenter la partie conclusive de ce travail ; Thierry Gontier pour avoir discuté notre papier ; et Lee Trepanier pour nous avoir aidé à l'améliorer.

[4645] Hans Kelsen, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions »* (1964), *op. cit.*, 292p. Ce livre est une réelle défense des temps modernes et de la philosophie des Lumières.

[4646] Hans Kelsen, « Lettre adressée à Renato Treves le 3 août 1933 », *in* Renato Trèves et Jean-François Perrin, « Un inédit de Kelsen concernant ses sources kantiennes », *art. cit.*, p. 333-335.

I. Une opposition asymétrique

1725. La notion de « Lumières » a encore aujourd'hui une signification politique explicite. Elle renvoie à la philosophie française du XVIIIe siècle, à son aspect anti-absolutiste et antireligieux, à la sécularisation des sociétés tenue pour un progrès inévitable, à la séparation du religieux et du politique, à l'idée que la connaissance (scientifique en particulier) a un pouvoir émancipateur, à l'autonomie de l'être humain dans sa capacité à construire les systèmes politiques et sociaux, au cosmopolitisme, etc. En revanche, la notion de « romantisme », pour le grand public, est souvent réduite à sa forme artistique et littéraire : à l'apologie de la subjectivité et du sentiment, opposés à la froide raison, au rejet des règles classiques, à la valorisation de la spontanéité et de l'authenticité. L'existence d'un romantisme comme pensée philosophique ou politique hostile aux Lumières est souvent méconnue. Pourtant, elle existe et se caractérise par la dénonciation de l'individualisme (reproche principal que Hegel fait aux Lumières et à Kant lui-même), la dénonciation de la tyrannie de la raison ou de l'entendement, le rejet du progrès par la diffusion des savoirs, la réhabilitation de la religion, l'insistance sur l'appartenance de l'homme à des entités organiques qui le dépassent (nation, communauté organique, tradition où il s'enracine). Ces thèmes plutôt « conservateurs » sont d'une exploitation politique plus difficile. C'est pourquoi le romantisme n'est presque jamais revendiqué explicitement en tant que système de valeurs sur le même plan que l'héritage des Lumières. Si on applique ce terme pour caractériser une pensée ou un courant intellectuel, c'est souvent de l'extérieur et animé d'une intention critique. Par exemple, le romantisme a été associé à la montée du nationalisme en Europe au XIXe siècle ainsi qu'à tous ses avatars au XXe siècle.

1726. Bien sûr, Voegelin est resté éloigné de tout nationalisme, même si sa pensée peut aisément être rattachée à la tradition théoconservatrice (voir *supra*). On peut lire par exemple dans un livre intitulé *The Conservative Political Tradition* que la conception de la représentation de Voegelin dans la *Nouvelle science du politique* « est proche du nationalisme allemand romantique du XIXe siècle dans lequel le *Geist* et la mémoire populaire ont produit la culture particulière et [tracé] le chemin d'une nation »[4647]. Il est vrai que Voegelin donne une importance particulière à la pensée de Schelling et de Hölderlin[4648]. Il est aussi possible de démontrer qu'il partage avec le romantisme ses principales caractéristiques[4649] :

[4647] Arthur Aughey, Greta Jones and W.T.M. Riches, *The Conservative Political Tradition in Britain and the United-States*, *op. cit.*, p. 85.

[4648] Voir par exemple : Eric Voegelin, *History of Political Ideas,* Volume 7, *The New Order and Last Orientation*, Coll. Works, Volume 25, *op. cit.*, p. 193-250.

[4649] Nous trouvons par exemple ces trois principales caractéristiques *in* Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (1965), *op. cit.*, 192p.

a. Le rejet de la pensée rationaliste des Lumières (qui est l'aspect réactif du romantisme) est exprimé d'une façon particulièrement virulente dans *From Enlightenment to Revolution* (1975)[4650].

b. Le retour à la religion et au mysticisme. Toute sa vie, Voegelin a déploré la perte de transcendance dans la modernité et a essayé de reconnecter l'homme avec l'expérience de la réalité transcendante car, à ses yeux, l'expérience religieuse est le fondement même de l'ordre politique[4651].

c. L'influence ou la nostalgie de l'Antiquité et de la période médiévale. A titre d'illustration, et comme le soulignait Dante Germino, Voegelin « aspirait à être le Platon de son temps »[4652] ; un peu à la manière de penseurs romantiques tels que Stefan George et Othmar Spann que Voegelin connaissait, fréquentait et admirait dans la Vienne des années 1920 et du début des années 1930.

1727. En ce qui concerne Kelsen, on observe assez facilement qu'il partage plusieurs postulats communs avec la philosophie des Lumières :

a. Un anti-naturalisme (ou un artificialisme) qui est ouvertement en rupture avec la pensée antique. L'homme n'est pas naturellement un animal politique fait pour vivre en société comme Aristote le pensait, mais il doit inventer maints artifices pour assurer sa préservation dans une société à la fois précaire et menacée. En cela, les théories du contrat et de l'état de nature jouent le rôle d'artifices dans la philosophie contractualiste des Lumières. Pour Kelsen, le caractère artificiel ou fictionnel de sa théorie du droit et de l'Etat culmine dans sa « norme fondamentale »[4653].

b. Un humanisme (ou un anti-providentialisme) qui est étroitement associé avec le premier aspect. Ce n'est pas Dieu qui est la mesure de toute chose mais l'homme. Cela révèle un caractère prométhéen et suppose la croyance dans le progrès et dans l'autonomie de l'homme vis-à-vis de la nature et de Dieu. Dans le même sens, Kelsen rejette constamment toute spéculation métaphysique ou doctrine du droit naturel[4654], prend parti en faveur des sophistes contre Platon[4655], défend l'émancipation de la science et de la société par rapport à la nature et à Dieu[4656] et croit dans le progrès de l'humanité en développant une conception juridique pacifiste du monde

---

4650 Dans ce livre, Voegelin accuse solidairement la pensée des Lumières et du positivisme – le second prolongeant le premier – en établissant une sorte de généalogie intellectuelle de la pensée totalitaire du XXe siècle, *in* Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op. cit.*, 316p.

4651 Eric Voegelin, « In Search of the Ground » (1965), *in* Coll. Works, Volume 11, *op. cit.*, p. 234 : « nous pouvons voir, depuis le milieu du XVIIIe siècle, chez les Lumières, tout une série d'erreurs d'emplacement du fondement. Le fondement transcendant est déplacé quelque part dans une hiérarchie immanente de l'être ».

4652 Dante Germino, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *Order and History* Volume 3, *Plato and Aristotle*, Coll. Works, Volume 16, *op. cit.*, p. 5.

4653 Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), *op. cit.*, p. 344-345.

4654 Voir par exemple : Hans Kelsen, *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit* (1934), *op. cit.*, p. 85-94.

4655 Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 65.

4656 Hans Kelsen, *Society and Nature. A Sociological Inquiry* (1943), *op. cit.*, 391p.

(spécifiquement dans *Peace through Law*[4657]) qui, d'une certaine façon, évoque le projet de paix perpétuel de Kant.

c. Un individualisme (ou un atomisme) qui est l'une des prémices sous-jacentes de la pensée politique moderne. Elle accorde la priorité méthodologique des éléments sur le tout, des individus sur le groupe. Kelsen partage ostensiblement cette conception du monde qui le conduit à disqualifier toutes les conceptions organicistes de l'Etat[4658].

A. Le défaut de toute pensée dualiste : le risque de manichéisme

1728. Ce type d'opposition binaire n'échappe pas à la critique que l'on peut adresser à toute forme de dualisme : celui du manichéisme. En effet, la dichotomie Lumières/romantisme est souvent présentée pour valoriser les Lumières et disqualifier le romantisme. Il ne faut donc pas nier la dimension idéologique qui peut se cacher derrière l'utilisation d'une telle dualité.

1729. Beaucoup d'auteurs ont cherché dans la tradition romantique allemande les racines du nazisme. C'est le cas par exemple de Georg Lukacs[4659] ou de Henry Pachter[4660]. Cassirer, d'ailleurs, s'agaçait de ce prisme qui reliait romantisme et nazisme[4661]. De la même façon, on a souvent reproché au romantisme un certain obscurantisme. En ce sens, le terme de « Lumières », opposé à l'obscurantisme, porte en lui-même un manichéisme évident. L'obscurantisme, toutefois, est parfois revendiqué comme un bien en soi, opposé aux excès de l'entendement analytique. Comme le dit Berlin, « quelque chose est perdu dans l'action même de rechercher, d'analyser et de porter à la lumière ; il y a quelque vertu dans l'obscurité en tant que telle, les choses les plus importantes sont trop profondes pour être dites, ce serait un blasphème que de les énoncer »[4662]. Il est vrai qu'il existe tout un pathos de l'ineffable et de la profondeur qui nous vient du romantisme. Cela montre aussi que cette dualité n'est pas simplement descriptive mais qu'elle porte aussi en elle-même des évaluations normatives.

1730. Toutefois, la tradition philosophique fonctionne le plus souvent à l'aide de telles dualités. Par exemple, Berlin considère que le romantisme et les Lumières sont des mouvements d'importance égale pour comprendre la situation présente de l'Occident. Selon lui, les romantiques ont introduit un nouvel ensemble de valeurs, si bien que les Européens d'aujourd'hui sont les

---

4657 Hans Kelsen, *Peace through Law* (1944), *op. cit.*, 155p.

4658 Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), *op. cit.*, p. 237.

4659 Georg Lukacs, *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1947, 118p.

4660 Henry Pachter, *Weimar Etudes*, Columbia University Press, New York, 1982, 287p.

4661 Ernst Cassirer, « Judaism and the Modern Political Myths », *in Contemporary Jewish Record*, Volume 7, n°3, New-York, 1944, p. 115-126.

4662 Isaiah Berlin, « Political Judgement », *in The Sense of Reality*: *Studies in Ideas and Their History*, Chatto & Windus, London, 1996, p. 48.

héritiers de deux traditions opposées : les Lumières et le romantisme, qui sont, en un sens, les deux piliers sur lesquels le monde occidental repose en un équilibre précaire. « Nous passons malaisément d'un pied sur l'autre »[4663] à la recherche d'une cohérence intellectuelle. Ces dichotomies paraissent en un sens indépassables et permanentes à toute théorisation du social. L'anthropologue Luiz Duarte estime par exemple que cette dualité n'a jamais cessé de « hanter notre conscience anthropologique »[4664] occidentale. Il n'est donc pas surprenant que l'antipositivisme de Voegelin renoue avec certains thèmes du romantisme et de la période prémoderne.

B. L'incommunicabilité Kelsen/Voegelin : une controverse futile ?

1731. Björn Thomassen déduisait du débat entre Kelsen et Voegelin au sujet de la notion de « religion séculière » que leur échange était « *utterly futile* »[4665]. Et dans une certaine mesure, il a raison. Le débat était futile puisque ni l'un ni l'autre n'est parvenu à changer le point de vue adverse. Tels deux blocs monolithiques séparés, leurs théories paraissent incommunicables[4666].

1732. Cependant, ce débat n'est pas futile d'un point de vue historique et métathéorique puisqu'il révèle l'impossibilité de réconcilier certaines approches fondées sur le rejet des autres : dans notre cas, la pensée religieuse et antipositiviste de Voegelin *contre* la pensée positiviste et antireligieuse de Kelsen.

1733. Cette incommunicabilité est parfaitement illustrée par la différence radicale en matière de méthode scientifique, qui aboutit à des définitions opposées de ce qu'ils considèrent comme scientifique et des idéologies qu'ils prétendent tous les deux combattre. Il est aussi notable que ces deux auteurs ont la même ambition de dénoncer les idéologies ambiantes, même s'ils ne donnent pas le même contenu à ce que recouvre ce terme.

1734. Rappelons que l'opposition devenue courante entre « science » et « idéologie » trouve ses origines dans la théorie de Marx puisque c'est elle qui a essayé de donner le sens le plus précis à la notion d'idéologie. Althusser présentait cette opposition de la manière suivante : « l'idéologie

---

4663 Isaiah Berlin, « The Romantic Revolution. A Crisis in the History of Modern Thought », *in The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History*, *op. cit.*, p. 173.

4664 Luiz F.D. Duarte, « Romanticism and holism in the anthropology of the West (Revisiting Bergson's paradox) », *in Anthropological Theory*, volume 15, n°2, 2015, p. 180.

4665 Björn Thomassen, « Debating modernity as Secular religion: Hans Kelsen's futile exchange with Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 440.

4666 Pour qualifier cette controverse entre Kelsen et Voegelin, nous pourrions utiliser l'expression d'Olivier Beaud au sujet de l'opposition entre Kelsen et Schmitt : c'est un « dialogue de sourds » où l'objectif n'est pas de convaincre son opposant mais seulement de réfuter ses arguments, *in* Olivier Beaud, « Kelsen contre Schmitt : un dialogue de sourds », *in La controverse sur le « gardien de la Constitution » et la justice constitutionnelle. Kelsen contre Schmitt*, ed. par Olivier Beaud et Pascale Pasquino, Editions Panthéon-Assas, Paris, 2007, p. 197-207.

comme système de représentation se distingue de la science en ce que la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de connaissance) »[4667]. Ainsi, l'idéologie aurait avant tout une fonction sociale qui consiste à justifier un certain ordre social, une certaine inégalité, un certain rapport de forces. C'est pourquoi elle déformerait la réalité, conformément aux intérêts de ceux qui la portent (la « classe dominante » selon la vision d'Althusser). En ce sens, l'idéologie est opposée à la science qui, à supposer qu'elle puisse se dégager de tout élément idéologique, a une fonction de connaissance, de révélation de la réalité, sans fins justificatrices. En cela, l'idéologie chez Marx est une notion péjorative visant à disqualifier certains discours et idées.

1735. Ce qui est « scientifique » pour Kelsen ne peut pas être métaphysique, sinon il s'agirait d'une pseudoscience ou d'une « idéologie » ; tandis que pour Voegelin, ce qui est « scientifique » ne doit pas être dissocié de la métaphysique au risque de devenir une « idéologie » moderne sécularisée. En d'autres termes, ce qui est « scientifique » pour l'un peut seulement être une idéologie pour l'autre. Kelsen emploie systématiquement le mot « idéologie » dans un sens proche de Marx car, pour lui, elle a toujours comme objectif de justifier l'ordre social existant au lieu de le décrire et de l'expliquer. Pour lui, le droit naturel est nécessairement idéologique : « En fait, une des fonctions les plus essentielles de toutes les doctrines du droit naturel est de justifier l'établissement du droit positif ou l'existence de l'Etat compétent pour établir le droit positif »[4668]. C'est pourquoi il considère que le droit naturel a un « caractère strictement conservateur »[4669]. On peut aussi rappeler que le terme « pur » dans le titre *Théorie pure du droit* renvoie à l'idée de purification de la science du droit de tout élément étranger[4670], en particulier idéologique, comme les jugements de valeur et les postulats métaphysiques. Son rejet de la métaphysique le conduit à adopter une approche formaliste et positiviste du droit et des régimes politiques.

1736. Voegelin rejette, quant à lui, complètement la position de Kelsen. Il s'oppose à son rejet de la métaphysique et accuse les positivistes d'être responsables d'une détérioration scientifique en ne tenant pas compte de la dimension transcendante ou métaphysique de l'homme[4671], ou encore de ce qu'il appelait dans son cours de philosophie du droit « la substance ontologique de l'ordre »[4672]. Il semble donc bien que Voegelin accorde un sens complètement différent au concept d'idéologie, éloigné du moins du sens marxiste que l'on retrouve chez Kelsen. Pour lui, l'idéologie est un phénomène moderne lié à la sécularisation des sociétés occidentales, au déclin des religions – du

---

4667 Louis Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 238-239.

4668 Hans Kelsen, « The Natural-Law doctrine before the tribunal of science » (1949), *art. cit.*, p. 142.

4669 *Ibid*, p. 150.

4670 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1962), *op. cit.*, p. 2.

4671 Contre la « destruction [de la science politique] réalisée par le positivisme » qui fait des questions métaphysiques des « problèmes illusoires », Voegelin entreprend une « restauration de la science politique » où « il serait préférable de compter sur les méthodes de la spéculation métaphysique et la symbolisation théologique », *in* Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (1952), *in* Coll. Works, Volume 5, *op. cit.*, p. 90-92.

4672 Eric Voegelin, *The Nature of the Law* (1957), *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 60.

christianisme en particulier –, et au phénomène d'immanentisation qui, selon lui, est un phénomène de dégénération spirituelle. L'eschatologie chrétienne s'est pervertie en spéculations idéologiques dans diverses philosophies de l'histoire (positivisme et totalitarismes) qui expriment une révolte de l'homme moderne contre sa condition et une volonté de maitriser son devenir[4673]. Il est ici surprenant de constater que, pour Voegelin, la religion n'appartient pas au domaine de l'idéologie mais en est la condition : les idéologies apparaissent *après*, de façon dérivée, au titre de la sécularisation des espérances chrétiennes. Il partage tout de même une idée avec Kelsen : l'idéologie crée une « seconde réalité », c'est-à-dire, nous coupe de l'expérience commune en nous empêchant de la percevoir. En d'autres termes, c'est une vision « faussée » de la réalité.

1737. Après cette comparaison, on peut se demander si la notion d'idéologie est encore pertinente et utile en tant qu'outil d'analyse puisqu'elle peut recouvrir des contenus différents voire opposés. Ce qui en reste est simplement son sens polémique : la volonté de disqualifier celui qui pense différemment[4674].

1738. La cible de la critique des idéologies est donc complètement différente chez Kelsen et Voegelin. Pour le premier, les croyances religieuses et les spéculations métaphysiques sont éminemment idéologiques et sont, en tant que telles, des obstacles à la connaissance scientifique. Pour le second, au contraire, la métaphysique et les religions sont exemptes de toute critique, ce sont leurs prolongements séculiers qui sont combattus en tant qu'idéologies. Cette différence entre les deux auteurs recoupe ici clairement la dualité classique entre les Lumières et le romantisme : Kelsen suit (explicitement) la voie du rationalisme des lumières, du kantisme et du positivisme, tandis que Voegelin suit (plus implicitement) celle des romantiques, de la métaphysique et de la théologie.

[4673] Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), *op. cit.*, 114p.

[4674] « L'idéologie est toujours un concept polémique. Elle n'est jamais assumée en première personne ; c'est toujours l'idéologie de quelqu'un d'autre. Même lorsqu'on l'entend en un sens plus faible, l'idéologie est quand même le tort de l'autre. Personne ne se reconnaît jamais comme pris dans l'idéologie », *in* Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (1986), *op. cit.*, p. 19.

II. Conceptualiser l'incommunicabilité entre Kelsen et Voegelin : les avatars du dualisme Lumières-Romantisme

1739. Ce cadre d'interprétation sous forme d'opposition polarisée trouve plusieurs expressions dans l'histoire de la philosophie. Duarte insistait sur le fait que la polarité Lumières *contra* romantisme peut être considérée comme assez large et flexible pour prendre une infinité de variations historiques et de nuances idéologiques dans la modernité[4675] : nominalisme (Kelsen) contre réalisme (Voegelin), individualisme (Kelsen) contre holisme (Voegelin), autonomie (Kelsen) contre hétéronomie (Voegelin), agnosticisme (Kelsen) contre religiosité (Voegelin), apparence (Kelsen) contre réalité (Voegelin), etc.

1740. Le cadre d'interprétation proposé ici n'est donc pas entièrement nouveau. D'autres auteurs l'ont utilisé avant nous. Nous nous concentrerons sur les théories de Chaïm Perelman, Louis Dumont, Marcel Gauchet et Ernest Gellner et montrerons en quoi elles éclairent la compréhension de notre controverse.

A. Chaïm Perelman

1741. Dans un article intitulé « classicisme et romantisme dans l'argumentation » (1958), Chaïm Perelman examine l'opposition classique/romantique qu'il semble considérer comme étant permanente et transhistorique dans la pensée humaine. Il la présente de la façon suivante : les classiques sont du côté « des valeurs universelles mais abstraites » (vrai, bien, juste), les romantiques s'attachent à des valeurs plus concrètes et particulières (peuple, patrie, race) personnifiées et conçues comme des êtres originaux. Il ne propose pas une nouvelle définition du romantisme ni de son rapport avec les Lumières. Il en fait plutôt une attitude intemporelle sous-jacente à des discours variés. De même, le classicisme dont il parle ne renvoie pas seulement à un courant homogène dans l'art et la littérature, il inclut aussi le sens habituel de rationalisme.

1742. Selon lui, les romantiques ont tendance à définir leur identité à partir de couples de termes opposés tels que : abstrait-concret ; raison-sentiment ; individu-*Volkgeist* ; rationnel-vital ; artificiel-naturel ; science-vie ; règle-spontanéité ; analyse-intuition ; mécanique-authentique[4676], etc. Dans ces couples opposés, le premier terme est dévalorisé par la pensée romantique, le second est au contraire valorisé. Pour lui, ces multiples dualismes peuvent être réduits à celui qui existe entre

[4675] Luiz F.D. Duarte, « Romanticism and holism in the anthropology of the West (Revisiting Bergson's paradox) », *art. cit.*, p. 181.

[4676] Chaïm Perelman, « Classicisme et romantisme dans l'argumentation », *in Le champ de l'argumentation*, Presses universitaires de Bruxelles, Bruxelles, 1970, p. 403.

apparence et réalité, dans la mesure où le romantisme prétend être une vision plus directe et authentique de la réalité.

1743. Dans le contexte de notre controverse, nous pouvons observer que la critique principale adressée par Voegelin à la *Théorie pure du droit* de Kelsen est son utilisation du langage abstrait dû à sa méthodologie néokantienne qui, en conséquence, l'empêche de saisir la réalité du phénomène étatique. Par exemple, dès 1924, Voegelin se réfère à Friedrich Christoph Dahlmann, qui est un penseur romantique, pour expliquer que la fondation de l'Etat n'est pas abstraite et logique mais historique et réelle[4677]. Plus tard, en 1936, Voegelin voit dans l'abstraction de Kelsen un « vol au-dessus de la réalité »[4678]. En ce qui concerne Kelsen, il écrivit au sujet de Voegelin dans une lettre datant de 1930 et adressée à William Rappard que Voegelin se trouve sous l'influence de courants intellectuels en Allemagne qui sont dangereux pour la science et qu'il tend à remplacer « les définitions conceptuelles précises et la recherche empirique par des constructions romantiques orientées simplement par les émotions »[4679]. Ici, Kelsen dénonce principalement l'influence du poète romantique allemand Stefan George sur l'orientation intellectuelle de Voegelin ; influence que Voegelin reconnaît lui-même dans ses *Réflexions autobiographiques* (1973)[4680]. Avec ces quelques exemples, nous avons une illustration des couples de termes opposés mis en évidence par Perelman.

B. Louis Dumont

1744. Dans le domaine de l'anthropologie, Louis Dumont a introduit une dualité de même nature lui permettant de comprendre la différence entre les sociétés traditionnelles, comme celle de l'Inde par exemple, et les sociétés modernes. Dans son cas, les deux systèmes de valeurs opposés sont le holisme et l'individualisme. Le holisme donne le primat au groupe plutôt qu'à l'individu, « valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain »[4681] considéré seulement comme une partie ou un élément remplaçable. L'individualisme est le système de valeurs qui, au contraire, « valorise l'individu et néglige ou subordonne la totalité »[4682], c'est-à-dire les différents groupes d'appartenance (famille, tribu, société, civilisation, religion, etc.). Pour Dumont, le premier est caractéristique des sociétés traditionnelles qui ne sont pas encore pleinement entrées dans la modernité. La pratique des mariages forcés ou des mariages arrangés est un exemple typique des sociétés holistes puisque les préférences des individus comptent moins que les intérêts des groupes familiaux. Le second, l'individualisme, est le propre des sociétés modernes occidentales depuis la

---

4677 Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *in* Coll. Works, Volume 7, *op. cit.*, p. 82.

4678 Eric Voegelin, *The Authoritarian State* (1936), *in* Coll. Works, Volume 4, *op. cit.*, p. 217.

4679 Lettre de Kelsen adressée à Rappard le 16 décembre 1930, *in Archives de l'Institut des Hautes Etudes de Genève.*

4680 Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), *op. cit.*, p. 41.

4681 Louis Dumont, « Lexique de quelques mots clefs », *in Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, *op. cit.*, p. 263.

4682 Louis Dumont, « Lexique de quelques mots clefs », *art. cit.*, p. 263.

Renaissance ou au moins la Révolution française. Mais la transition du holisme à l'individualisme ne s'est pas faite sans difficulté. Il y a des résidus de holisme qui persistent dans les sociétés modernes actuelles. Par exemple, dans « La maladie totalitaire : individualisme et racisme chez Adolf Hitler », Dumont écrit que « le totalitarisme est une maladie de la société moderne qui résulte de la tentative dans une société où l'individualisme est profondément enraciné et prédominant de le subordonner à la primauté de la société comme totalité » [4683]. L'opposition entre holisme et individualisme est donc un outil d'analyse utile pour comprendre les idéologies modernes comme le nazisme ainsi que les variantes du nationalisme en Allemagne et en France.

1745. En quelques mots, la dimension holiste dans l'œuvre de Voegelin peut aisément s'observer par la primauté qu'il accorde aux unités collectives dans l'histoire de l'Occident telle que l'Eglise chrétienne. A titre d'exemple, Voegelin déplore la désorientation religieuse liée à la Réforme protestante qui, au lieu de se fier à la sagesse collective de l'Eglise, s'appuie sur le libre-jugement de chacun, c'est-à-dire sur l'individu[4684]. Dès sa thèse de sociologie, intitulée « Interaction et communauté spirituelle. Une étude méthodologique », soutenue en 1922 sous la double direction de Kelsen et de Spann, Voegelin exprimait une conception holiste de la société très inspirée de Spann[4685]. Le terme « *Gezweiung* » (traduit en anglais par « community spiritual ») présent dans le titre de sa thèse est d'ailleurs un concept fondamental dans la pensée de Spann : « *Gezweiung* contient le mot allemand *deux* (*zwei*) et a été choisi par Spann pour souligner le fait que la vie spirituelle n'est jamais une affaire de solitude individuelle » [4686], mais au contraire une relation mystique avec Dieu dans laquelle chaque individu est impliqué avec les autres. Pour Voegelin, « la société est quelque chose de réel et pas simplement un terme collectif pour désigner un lâche agrégat d'êtres humains »[4687]. Cela signifie que pour lui, la société est une entité différente des individus qui la composent, c'est une entité supra-individuelle qui continue d'exister même quand les êtres individuels disparaissent. « Nous parlons de « continuité » et d'« identité » d'une société bien après que les membres particuliers ont cédé leur place à d'autres » [4688]. La société a donc une existence *sui generis*, irréductible aux individus. Suivant Spann, Voegelin considère que la totalité est première, qu'elle n'est pas une collection d'éléments indépendants mais une chose en elle-même[4689]. Pour Voegelin, c'est la substance spirituelle qui constitue l'élément fondateur d'une société. Ainsi, quand un Allemand migre en Angleterre et interagit avec des individus anglais mais qu'il reste tout de même perçu comme un « étranger » dans la société anglaise, c'est parce qu'il y a quelque chose dans

---

[4683] Louis Dumont, « La maladie totalitaire : individualisme et racisme chez Adolf Hitler », *in Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, *op. cit.*, p. 141.

[4684] Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975), *op. cit.*, p. 14.

[4685] Nous pouvons observer que la thèse de Voegelin donne une place prédominante à la théorie de Spann, à la différence de Kelsen qui est rarement et brièvement cité.

[4686] William Petropulos et Gilbert Weiss, « Editors' introduction », *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 4.

[4687] Eric Voegelin, « Interaction and Spiritual Community. A Methodological Investigation » (1922), *Ibid*, p. 27.

[4688] *Ibid*, p. 31.

[4689] *Ibid*, p. 44-45.

son essence spirituelle, dans sa substance, qui l'a plus ou moins immunisé contre la substance spirituelle anglaise[4690]. A ses yeux, cela constitue la preuve que l'individu est toujours subordonné au groupe auquel il appartient spirituellement. Voegelin reconnaît d'ailleurs que tous les éléments essentiels de son travail de thèse sont en accord avec la sociologie de Spann dont il n'a cherché qu'à harmoniser la terminologie. Il partage donc explicitement la théorie de Spann dite « universaliste », et tout particulièrement sa conception spirituelle de la race dans *Race et Etat* (1933)[4691], qui est indubitablement une théorie néoromantique[4692]. En d'autres termes, l'individu n'est pas autodéterminé ou auto-créé. La réalité première est dans la société et non dans l'individu qui n'est qu'un dérivé de la société. Ainsi, dès le début de sa carrière académique, Voegelin s'est orienté vers une sociologie holiste qui part de la société globale plutôt que de l'individu isolé[4693].

1746. Certes, la conception holiste de Voegelin est devenue une forme de personnalisme aux Etats-Unis, spécifiquement dans son *Order and History*. En effet, Voegelin distinguait dans son histoire de la symbolisation ce qu'il appelait les « sociétés compactes », équivalent aux sociétés primitives ou holistes, dans lesquelles l'individu est en rapport avec Dieu seulement à travers la médiation de la communauté et de son chef ; et les « sociétés différenciées » depuis le « saut dans l'être »[4694] accompli par la philosophie hellénique et le christianisme, dans lesquelles l'individu est directement en rapport avec Dieu si bien que la société perd sa fonction médiatrice[4695]. Mais sa conception personnaliste ne signifie pas individualisme plutôt que holisme. Certes, la société est devenue la communauté d'individus partageant la même expérience et les mêmes symboles de sa tension avec Dieu – Voegelin parlait de communauté de l'être, d'*homonoia* ou de *philia politike* – mais la communauté occupe toujours une place primordiale dans sa conception[4696]. De plus, la médiation du chef spirituel continue de jouer un rôle déterminant dans la pensée de Voegelin puisque son expérience de la transcendance dans les sociétés modernes sécularisées doit être retrouvée mais ne

---

4690 *Ibid*, p. 36.

4691 Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), *op. cit.*, p. 203-215.

4692 John J. Haag, *Othmar Spann and the Politics of « Totality »: Corporatism in Theory and Practice* (1969), *op. cit.*, p. 14.

4693 Nous souscrivons à ce qu'écrit Florence Vatan : « L'éloge que fait Voegelin des théories de Clauss et de Spann [dans son livre *Race et Etat*], ainsi que l'orientation générale de ses analyses témoignent de sa prédilection pour la vision holiste de l'homme » *in* Florence Vatan, « entre science et mythe : Erich Voegelin et les théories raciales », *art. cit.*, p. 30. De manière similaire, nous souscrivons aussi à ce qu'écrit Charles Warren Burchfield au sujet de la nouvelle science du politique de Voegelin : « Il [Voegelin] appelle donc à un retour au holisme de Saint Bonaventure, Platon, Aristote, Saint Augustin, et Saint Thomas d'Aquin, et à une récupération des idées perdues dans le chaos », *in* Charles Warren Burchfield, *Eric Voegelin's Mystical Epistemology and its Influence on Ethics and Politics*, LSU Historical Dissertation and Thesis, Louisiana State University, LSU Digital Commons, 1994, p. 68.

4694 Eric Voegelin, *Israël et la Révélation* (1956), *op. cit.*, p. 149 et p. 164.

4695 *Ibid*, p. 93.

4696 Voir par exemple le premier paragraphe d'*Israël et la Révélation* : « Dieu et l'homme, le monde et la société forment une communauté d'être originelle. La communauté, avec sa structure à quatre termes, est une donnée de l'expérience humaine tout en ne l'étant pas. Elle l'est dans la mesure où l'homme la connaît en raison de sa participation au mystère de l'être, et elle ne l'est pas dans la mesure où elle n'est pas donnée à la manière d'un objet du monde extérieur, mais où elle ne peut être accessible à la connaissance que dans la perspective de notre participation », *Ibid*, p. 87.

peut l'être par tous. Seul le *Spoudaios* (l'homme mature) en est capable[4697]. Par exemple, dans une lettre adressée à Kelsen, Voegelin oppose à sa conception positiviste du droit et de la justice, l'appel émotionnel du chef charismatique, « les âmes des grands prophètes, des nomothètes, des philosophes et des saints »[4698] censés mieux saisir que les autres la tension avec Dieu. En conséquence, son modèle personnaliste de la société ne perd pas complètement sa dimension holiste.

1747. Pour ce qui est de Kelsen, son individualisme méthodologique est prolongé par un individualisme anthropologique dans la mesure où les individus, porteurs de rationalité, sont toujours ceux qui agissent dans la société et dans l'histoire. Kelsen a combattu toute sa vie les théories personnalistes ou organicistes de l'Etat ou de la société, rejetant en bloc la pertinence scientifique des concepts de « volonté générale », « âme collective », « sentiment commun », « supra-individualité », « esprit du peuple »[4699], etc. Pour lui, tous ces concepts ne sont que des hypostases collectives qui relèvent de la mythologie, complétement dépourvus de fondements réels et empiriques, et qui rendent impossible l'analyse scientifique des rapports sociaux. Kelsen lie souvent son individualisme aux écrits de Freud : « C'est précisément dans cette direction que l'analyse psychologique de Freud fait un travail préalable inestimable, en ramenant, avec une efficacité sans précédent, aux éléments de la psychologie individuelle, les hypostases de Dieu, de la société et de l'Etat, parées de toute la magie de mots millénaires »[4700]. La priorité accordée à l'individu par rapport aux groupes auxquels il appartient est donc bien un trait majeur et continu dans la pensée de Kelsen. Dès lors, il est facile de comprendre pourquoi Kelsen désapprouve le cadre général du premier livre de Voegelin intitulé *Sur la forme de l'esprit américain* (1928)[4701], dans lequel il considère que « Voegelin […] recherche les profondeurs métaphysiques et pénètre dans l'irrationnel »[4702]. Ce qui est pour lui une critique sévère lorsqu'on sait la constance de son aversion à l'égard de toutes les formes d'irrationalisme et de pensée métaphysique, typique selon lui des philosophes romantiques.

[4697] Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *in Anamnesis* (1966), *in* Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 150.

[4698] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Hans Kelsen le 7 mars 1954 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 216.

[4699] Hans Kelsen, « God and the State » (1922), *art. cit.*, p. 61-82.

[4700] Hans Kelsen, « La notion d'Etat et la psychologie sociale. A propos de la théorie freudienne des foules » (1922), *art. cit.*, p. 163.

[4701] Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), *in* Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, 312p.

[4702] Hans Kelsen, « Appendix 2: Report on the application for habilitation made by Dr. Erich Voegelin. Hans Kelsen. May 21, 1928 », *in* Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 682.

C. Karl Popper

1748. L'opposition entre les Lumières et le romantisme est aussi présente chez Popper. Il se définissait lui-même comme le « dernier attardé des Lumières »[4703]. Son rationalisme critique, expression qu'il emploie pour désigner sa propre philosophie, comporte une référence transparente à la philosophie critique de Kant. Il a toujours manifesté une grande admiration pour Kant auquel il rend hommage dans plusieurs textes, notamment dans *In Search of a Better World* (1992), et dont il assume les idées principales : l'émancipation de l'homme par la connaissance, la lutte pour la liberté de penser, un rationalisme conscient des limites de la connaissance et de la raison elle-même, ainsi que le cosmopolitisme et le refus des formes diverses de nationalisme et de « société fermée » (ou tribalisme).

1749. A l'inverse, les références de Popper au romantisme sont toujours critiques, défavorables et même franchement hostiles. Il l'associe souvent à l'irrationalisme, au nationalisme, au mysticisme et à une réaction politique aux Lumières, d'une façon d'ailleurs très semblable à Kelsen. Pour lui, la philosophie romantique allemande avec Fichte, Schelling et Hegel se proclame à tort l'héritière de Kant. Or, elle est davantage une retombée dans l'enthousiasme sentimental, la *Schwärmerei* – l'exaltation que Kant dénonçait. Elle discrédite les preuves et arguments rationnels et représente un nouvel âge du dogmatisme : « c'est comme ça, c'est à prendre ou à laisser », de la philosophie oraculaire – cultivant intentionnellement l'obscurité et la pseudo-profondeur, et frappée d'un manque d'honnêteté intellectuelle comme le disait Schopenhauer[4704]. Ici, Popper est d'accord avec Arendt, qui voyait dans l'idéalisme allemand postkantien une « rechute » dans le dogmatisme de la philosophie précritique et une véritable « régression intellectuelle »[4705]. Au contraire, Voegelin valorise l'utilisation de la philosophie kantienne faite par Fichte et Hegel par comparaison avec les néokantiens et Kelsen qui, selon lui, ont mutilé la pensée de Kant[4706]. La pensée romantique a comme caractéristique principale de dénoncer le rationalisme « abstrait » et l'intellectualisme « étroit » des Lumières ainsi que son oubli du rôle important de la tradition, critique que Popper estime justifiée[4707].

1750. Chez les romantiques, la pensée des Lumières est synonyme de naïveté, de superficialité et de platitude[4708]. Ici encore, nous pouvons observer que Voegelin utilise un tel langage critique au

---

[4703] Karl Popper, *In Search of Better World* (1984), Routledge, London, 1995, p. 204.

[4704] Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Volume 2: Hegel and Marx* (1945), *op. cit.*, p. 21.

[4705] Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant* (1982), Seuil, Paris, 1991, p. 61. ; Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 35.

[4706] Eric Voegelin, *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State* (1936), *op. cit.*, p. 166.

[4707] Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Volume 2: Hegel and Marx* (1945), *op. cit.*, p. 59.

[4708] Karl Popper, *In Search of Better World* (1984), *op. cit.*, p. 138.

sujet de la *Théorie pure du droit*, notamment quand il la présente comme une conception « naïve »[4709] de l'Etat qui néglige tous ses objets de connaissance à l'exception des normes juridiques. Popper montre aussi que les romantiques valorisent au contraire la vigueur et la profondeur de la pensée indépendamment de la question de sa vérité, ce qui aboutit souvent au « verbiage ». Sans surprise, comme beaucoup d'historiens des idées, Popper établit également la filiation entre le romantisme allemand et le nationalisme (Herder et Fichte) et avec la révolte contre la raison et contre la société ouverte[4710].

1751. Le romantisme considère le langage non comme un moyen de communication rationnelle et d'argumentation mais plutôt comme un moyen « d'expression de soi » (*self-expression*). Popper montre aussi l'existence d'un lien entre le romantisme et une forme de mysticisme religieux qui confère au penseur une grâce spéciale, des facultés mystiques ou religieuses comme l'intuition intellectuelle que le commun des mortels ne possède pas[4711]. Il est notable que Voegelin ne rejette pas l'application à lui-même du terme « mystique ». Dans une lettre de 1973, il le reconnaît avec une double négation : « Cela peut vous horrifier : mais quand quelqu'un dit que je suis un mystique, je suis effrayé de ne pas pouvoir le nier. Mon entreprise de ce que vous appelez « dé-réification » ne serait pas possible si je n'étais pas un mystique »[4712]. Il est vrai qu'au fil du temps, Voegelin est devenu de plus en plus « une personne en mesure d'être désignée comme étant un « philosophe mystique » », comme en témoigne le dernier volume de *Order and History* intitulé *In Search of Order* (1984). Ce texte illustre sa « rupture théorique définitive avec le rationalisme des Lumières en tant que forme de la philosophie moderne et son remplacement par [une] rationalité méditative » orientée « vers le fondement divin de l'être »[4713]. Dès 1954, Kelsen écrivait avec sévérité que la *Nouvelle science du politique* (1952) « entre dans la région nébuleuse du mysticisme », et ceux qui n'ont « jamais fait l'expérience par eux-mêmes de l'ouverture vers la réalité transcendante » ne peuvent pas considérer les assertions de Voegelin comme quelque chose d'autre qu'une « agglomération de mots dépourvue de sens »[4714]. Sans surprise, c'est l'attraction de Voegelin vers le mysticisme et son orientation théologique que Kelsen rejette complètement.

1752. L'opposition individualisme-holisme figure aussi chez Popper, qu'il associe d'ailleurs au dualisme Lumières/romantisme. C'est dans son livre *Misère de l'historicisme* (1956) qu'il introduit ces termes. On notera que cette opposition n'est pas celle développée par Louis Dumont et qu'elle ne désigne pas d'emblée les idéologies ou systèmes de valeur affirmant le primat de l'individu ou de la

---

[4709] Eric Voegelin, *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State* (1936), *op. cit.*, p. 210.

[4710] Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Volume 2: Hegel and Marx* (1945), *op. cit.*, p. 49-55.

[4711] *Ibid*, p. 243.

[4712] Eric Voegelin, « Lettre adressée à Gregor Sebba le 3 février 1973 », *in* Coll. Works, Volume 30, *op. cit.*, p. 751.

[4713] Ellis Sandoz, « Editor's Introduction », *in* Coll. Works, Volume 18, *op. cit.*, p. 1-2.

[4714] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 61.

société. Elle a plutôt trait à l'objet du livre de Popper : la méthodologie des sciences sociales et historiques. Observons que dans la traduction française, les termes « holisme » et « holiste », peu fréquents encore dans leur emploi, ont été traduits maladroitement par « totalisme » et « totaliste ». Le holisme est l'attitude méthodologique consistant à penser qu'une société est un « tout » et non un assemblage d'individus, et que cette totalité est plus que la somme de ses parties et de leurs relations[4715]. Cela signifie que la société est une structure irréductible à ses éléments (cette idée est devenue un lieu commun jamais questionnée en sciences sociales, et elle est souvent opposée à l'atomisme social ou à l'« approche atomiste »).

1753. Le holisme est en étroite connexion avec une théorie organiciste ou biologique de la structure sociale, fondée sur l'analogie entre la société ou l'Etat et l'organisme vivant. Cette analogie est fortement présente dans la pensée politique allemande. Popper rattache aussi au holisme l'idée d'une conscience collective ou d'une âme collective (*Volkgeist* de Herder)[4716], et l'idée d'une compréhension immédiate et intuitive de cette totalité. Ici encore, la pensée de Voegelin peut être reliée à cette manière de penser. Comme le note Florance Vatan avec pertinence, c'est bien contre le rationalisme inspiré par les sciences de la nature que Voegelin garantit une place prépondérante à la vision et à l'intuition à travers un modèle promouvant un saisie globale et immédiate fondée sur la « contemplation des phénomènes originels » au lieu de l'esprit analytique suspecté quant à lui de détruire l'unité de la vie[4717].

D. Marcel Gauchet

1754. Marcel Gauchet, après s'être intéressé à l'histoire de la religion et au phénomène de « sortie de la religion » en Occident[4718], a analysé le fondamentalisme islamique à l'aide d'un couple conceptuel similaire à ceux que nous venons d'examiner : hétéronomie-autonomie. Pour lui, les réactivations fondamentalistes dans l'Islam sont à inscrire dans la ligne du processus de « sortie de la religion ». En effet, la religion a été pendant longtemps un mode de structuration hétéronome des communautés humaines, c'est-à-dire liée étroitement à une forme de holisme, de subordination des individus au collectif, à la tradition et à la transcendance. La modernisation européenne depuis le XVIe siècle a rompu avec cette hétéronomie et s'est déplacée vers un mode de structuration autonome impliquant la priorité de l'individu sur le tout, d'où l'individualisme, le principe d'égalité et l'ouverture de l'avenir plutôt que la répétition du passé. Selon lui, Daesh n'est pas, comme certains le pensent, un réveil du religieux, mais plutôt « une voie d'entrée à reculons dans la

[4715] Karl Popper, *Misère de l'historicisme* (1944), Plon, Paris, 1956, p. 15.
[4716] *Ibid*, p. 17.
[4717] Florence Vatan, « entre science et mythe : Erich Voegelin et les théories raciales », *art. cit.*, p. 32.
[4718] Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, *op. cit.*, 352p.

modernité »[4719]. Pour Gauchet, les totalitarismes séculiers, qui étaient inconsciemment religieux, et l'islamisme radical, qui est consciemment religieux, expriment une désagrégation de la structure religieuse traditionnelle de l'extérieur et de l'intérieur. La conséquence est que l'on s'arcboute sur ce qui survit de l'ancien, on essaye de recréer l'ordre hétéronome sur la base de moyens empruntés à l'univers autonome, ce qui est impossible et contradictoire. « Les totalitaires sont des modernes qui ne savent pas qu'ils sont des anciens malgré eux » et « le fondamentaliste est un passéiste résolu qui ignore à quel point il est un moderne malgré lui »[4720].

1755. On peut aussi présenter cette analyse avec la terminologie de Voegelin : d'un côté, les sociétés hétéronomes sont fondées sur une autorité transcendante ; et de l'autre, les sociétés modernes, qui sont sorties de la religion, cherchent à s'organiser elles-mêmes de façon immanente. Ainsi, quand Voegelin déplore l'immanentisation de la société, il souhaite un retour à une société fondée sur la transcendance, c'est-à-dire à un mode de structuration hétéronome. Selon Kelsen, Voegelin cherche à placer la science politique sous le strict contrôle de la théologie, comme c'était le cas avant la fin du XVIIIe siècle, en d'autres termes à revenir à la doctrine selon laquelle l'Etat est une institution divine et le dirigeant une autorité guidée par Dieu[4721]. Cela conduit Kelsen à dire que « si la vérité de Dieu est la vérité de la nouvelle science du politique, alors cette science est théologie […]. De plus, si la théologie est une science, elle n'est certainement pas une « nouvelle » science, et l'effort de Voegelin pour l'établir est complètement superflu »[4722]. Enfin, quand Voegelin affirme que le gnosticisme, c'est-à-dire l'immanentisation de la religion, est l'essence de la modernité en tant qu'instrument de redivinisation du monde moderne, pour Kelsen, une telle interprétation vise uniquement à discréditer l'autonomie de la science moderne[4723].

E. Ernest Gellner

1756. Suivant Ernest Gellner dans son dernier livre, *Language and Solitude* (1999), l'apparente incommunicabilité entre Kelsen et Voegelin semble montrer que la vie humaine – et non la seule connaissance – est en tension entre deux pôles, entre deux conceptions du monde opposées. La première est une vision individualiste, universaliste, atomiste et séculière. Cette vision est identifiée à l'empirisme, au rationalisme, au positivisme, à l'économie de marché, au libéralisme politique et au cosmopolitisme. Kelsen partage avec certitude cette *Weltanschauung*. La seconde est une vision culturaliste, communautaire, holiste, organiciste, à tonalité religieuse et métaphysique, qui a trouvé

[4719] Marcel Gauchet, « Les ressorts du fondamentalisme islamique », *in Le débat*, n°185, mai-août 2015, p. 81.

[4720] *Ibid*, p. 72.

[4721] Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics (1954), *op. cit.*, p. 12.

[4722] *Ibid*, p. 62.

[4723] Hans Kelsen, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions »* (1964), *op. cit.*, p. 252.

son expression dans le romantisme allemand à l'origine des nationalismes et des populismes[4724]. Ce qui correspond à l'idée d'« arrachement à la nature » chez Kelsen et à celle d'« enracinement dans la tradition » – antique (platonicienne surtout) et chrétienne – chez Voegelin[4725]. Ces deux pôles correspondent aussi pour Gellner à deux théories fondamentales de la connaissance ainsi qu'à deux types de société en opposition constante.

1757. D'un côté, l'individualisme atomiste est corrosif à l'égard de la tradition et de la culture. Peu importe la vérité affirmée au sujet de larges totalités, cette vérité dépend des éléments qui la constituent. Les hommes sont des atomes et leur agrégation n'ajoute rien à ce qu'ils sont. Tout ce qui est séparable doit donc être séparé, au moins dans la pensée si ce n'est aussi dans la réalité. De l'autre côté, la vision organiciste répudie l'individualisme comme son rival. Pour elle, la connaissance est essentiellement un jeu d'équipe car la pensée de chaque individu est tributaire des concepts qui relèvent d'une communauté linguistique et culturelle entière. Bref, les hommes ne peuvent pas agir par eux-mêmes car les idées de culture, de tradition et de communauté les traversent[4726].

1758. Gellner cherche à comprendre certaines théories philosophiques et sociologiques, en l'occurrence celles de Wittgenstein et Malinowski, en fonction de ces deux visions du monde. Pour lui, ces auteurs ne relèvent pas d'un seul pôle, c'est au contraire la tension existant entre les deux qui caractérise leurs pensées. Ni l'un ni l'autre n'absolutise l'une de ces deux conceptions : Wittgenstein passe de l'une à l'autre et Malinowski cherche une troisième voie[4727]. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il les a choisis, parce qu'ils lui permettent de ne pas conforter cette opposition « stérile », mais au contraire d'essayer de la dépasser et de la déconstruire[4728]. Ces deux visions philosophiques ne sont donc « pas pleinement parallèles »[4729] mais au contraire se recoupent et s'entrecroisent souvent.

1759. Par ailleurs, Gellner montre aussi les liens puissants qui existent entre le romantisme et la métaphysique[4730], ainsi qu'entre le romantisme et le nationalisme[4731]. Le romantique dénonce la froide rationalité des Lumières et invoque en retour la spontanéité et la passion. Il est enraciné dans sa tradition (nationale) sans en être conscient, car le vrai traditionnaliste ne sait pas lui-même qu'il

---

[4724] Steven Lukes, « Foreword », *in* Ernest Gellner, *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. xiii-xiv.

[4725] Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Grasset, Le collège de Philosophie, Paris, 1990, 275p.

[4726] Ernest Gellner, *Language and Solitude*, *op. cit.*, p. 3-5.

[4727] Steven Lukes, « Foreword », *art. cit.*, p. xiv.

[4728] *Ibid*, p. xvi.

[4729] Ernest Gellner, *Language and Solitude*, *op. cit.*, p. 7.

[4730] *Ibid*, p. 17-20.

[4731] *Ibid*, p. 21-25.

est traditionnaliste. Il défend sa tradition uniquement parce qu'il la considère comme pertinente et valide[4732]. A l'inverse, l'atomiste ou le philosophe des Lumières défend une société ouverte universellement, le cosmopolitisme, en ce sens il s'émancipe de la tradition et de ses racines pour en établir une nouvelle. On voit ici que Gellner et Popper développent des arguments très semblables. En outre, Gellner reprend des termes très proches de Popper lorsqu'il affirme que cette grande confrontation idéologique se situe entre la communauté holiste fermée et la société individualiste ouverte[4733].

1760. Dans notre cas, la situation est bien différente. Contrairement aux deux auteurs étudiés par Gellner, Kelsen et Voegelin paraissent dominés de façon radicale par l'une de ces deux visions du monde. Kelsen est en tout point un « individualiste atomiste » (comme Hobbes et Russell) et Voegelin un « romantique organiciste » (comme Burke et Oakeshott). En cela, chacun d'eux tombe sous la critique de Gellner qui, dans ce livre, reproche aux philosophes de souvent prendre parti pour l'un des deux pôles et de le considérer comme « *self-evident* ». Ainsi, Gellner rejette dos à dos l'une et l'autre de ces visions du monde. L'erreur trop fréquente selon lui est de les traiter indépendamment comme suffisantes[4734]. Mais lui-même appartient à l'un des deux pôles car c'est un défenseur de l'individualisme atomiste lequel, selon lui, mériterait une certaine autorité normative. Par ailleurs, ses héros intellectuels sont les penseurs universalistes des Lumières tels que Hume et Kant[4735]. Toutefois, il reconnaît que l'individualisme ne peut pas être considéré comme couvrant convenablement toute notre vie et termine son livre sur une note pessimiste en admettant que la tâche qui consiste à associer ou réconcilier ces deux visions du monde est impossible et que nous devons accepter l'idée de vivre dans un échec temporaire ou permanent. La vérité, selon lui, est en tout cas à l'opposé de l'absolutisation d'un de ces deux pôles.

[4732] C'est le paradoxe interne de tout traditionalisme : le retour volontaire et conscient (comme projet) à la tradition est le signe même que cette tradition est morte ou affaiblie et que l'on essaye de la sauver par le recours paradoxal à des moyens modernes, voir Eric Weil, « tradition et traditionalisme », *in Essais et conférences,* tome second, Plon, 1971, Paris, p. 9-21. Par exemple, Daesh ne serait pas l'expression d'un retour à la religion en contradiction avec la thèse de la modernisation-sécularisation ; mais au contraire la révélation de son expansion géographique, spécifiquement au Moyen-Orient où les communautés humaines sont encore structurées d'une manière hétéronome ou holiste (c'est-à-dire religieuse), ce qui traduit un phénomène d'attraction et de répulsion vis-à-vis de la modernité occidentale. En ce sens, les totalitarismes et l'Islam radical peuvent être compris comme des pathologies de la transition à la modernité sans pour autant la contredire.

[4733] Ernest Gellner, *Language and Solitude, op. cit.*, p. 37.

[4734] *Ibid*, p. 188.

[4735] Steven Lukes, « Foreword », *art. cit.*, p. xix.

III. De l'utilité des « -ismes » dans l'histoire des idées

1761. Voegelin a revendiqué avec véhémence son indépendance par rapport à toute école ou à tout courant de pensée, son caractère « inclassable », en montrant par exemple qu'il avait pu être tenu pour le représentant des idéologies les plus diverses. Bien évidemment, ces affirmations éclatantes ne sont pas à prendre pour argent comptant.

1762. Il est utile de s'interroger sur la pertinence de telles catégories génériques ou étiquettes dans l'histoire des idées et les débats intellectuels, d'autant plus que notre travail n'a pas pu les éviter, et en fait même un usage intensif. Les termes de Lumières, romantisme, rationalisme, empirisme, positivisme, relativisme, jusnaturalisme, individualisme, holisme, spiritualisme, irrationalisme, mysticisme, etc. sont en effet tous très présents dans notre analyse.

1763. La critique des méfaits ou des abus de telles étiquettes a été faite depuis longtemps, et est largement fondée dans son principe. Ainsi, Paul Ricœur a par exemple bien souligné les dangers qu'il y a à réduire la diversité des pensées singulières à des « -ismes », c'est-à-dire à des thèses ou des solutions « typiques » apportées à un certain nombre de problèmes fixés et formulés à l'avance. Selon lui, de telles appellations sont de véritables obstacles, des notions-écrans qui en rabotant les différences réelles entre les pensées individuelles vivantes, nuisent à leur compréhension, c'est-à-dire au respect de leur singularité et de leurs intentions propres. La prétendue unité appréhendée par ces concepts classificateurs se résumerait à un dénominateur commun vague, inconsistant et sans valeur analytique, une identité purement artificielle. Ainsi, pour prendre l'exemple de la catégorie générique de « Lumières » : comment l'appliquer indistinctement à des philosophes aussi différents que Locke, Hume, Voltaire, Rousseau et Condorcet ? Jonathan Israel en tire la conséquence qu'on ne peut pas employer ce concept de façon unitaire, et qu'il est indispensable de distinguer entre ce qu'il appelle les « Lumières modérées », les « Lumières radicales », et même les « anti-Lumières » (dont Rousseau serait aussi un représentant)[4736]. C'est donc l'homogénéité des Lumières qui est mise en question mais pas son identité.

1764. Tout en lui reconnaissant une fonction « pédagogique », celle « d'identifier une philosophie en première approximation en la situant dans un groupe familier »[4737], Ricœur dénonce ces « -ismes » qui égarent « du côté des abstractions mortelles » et ne saisissent que la « coquille vide » ou l'« écorce socialisée » des pensées singulières, c'est-à-dire des pensées déjà figées et sclérosées dans leur « chute au typique »[4738]. De telles catégories risquent en effet d'être des

[4736] Jonathan Irvine Israel, *Enlightenment Contested : Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man. 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 11.

[4737] Paul Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », *in Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, p. 60.

[4738] *Ibid*, p. 61.

abstractions réalisées. De plus, ces typologies des pensées sont rarement neutres dans leur usage initial : elles ont été souvent forgées dans une intention polémique et de façon rétrospective, comme des « catégories infamantes dans lesquelles les adversaires essayent d'enfermer leurs rivaux »[4739]. C'est par exemple le cas pour la catégorie « empirisme » (ou « sensualisme » comme on l'appelait au début du XIXe siècle), entachée d'anachronisme. Ce terme n'était pas disponible au XVIIIe siècle et était ignoré de philosophes tels que Locke, Hume, Condillac, Helvétius, Diderot, etc. ; pourtant il leur a été appliqué de façon rétrospective à partir du début du XIXe siècle, par opposition au rationalisme, dans une antithèse facile qu'on a encore aujourd'hui tendance à reproduire en histoire de la philosophie[4740].

1765. On pourrait faire des remarques similaires sur le terme « positivisme », souvent associé à une conception étroite de la science, à une idéologie scientiste qui voit en elle une solution à tous les problèmes humains (contresens complet par rapport au sens originel chez Comte), et qui a été le bouc-émissaire désigné de la philosophie depuis le début du XXe siècle, comme c'est le cas chez Voegelin. D'ailleurs, Voegelin porte une accusation franche à l'encontre de tous les « -ismes » (positivisme, scientisme, libéralisme, décisionnisme, activisme, behaviorisme, etc.). Ce ne sont, pour lui, que des symboles modernes dévoyés qui n'expriment plus la « tension existentielle vers le fondement » comme pouvaient le faire les symboles noétiques antiques. Ils traduisent bien plutôt l'éloignement de l'homme moderne vis-à-vis de l'expérience de la transcendance. Voegelin discrédite donc lui aussi les catégories en « -ismes » qui, à ses yeux, représentent les symptômes modernes « du phénomène pneumopathologique de « perte de la réalité » »[4741].

1766. Et que penser de la catégorie du « romantisme », que beaucoup de spécialistes ont jugée tellement vague et problématique qu'ils ont parfois pensé qu'il valait mieux l'abandonner (comme par exemple Arthur Lovejoy et Peter Gay[4742]) ou du moins l'employer au pluriel de façon plus déterminée et plus limitée ? On pourrait penser avec Lovejoy que « les doctrines ou tendances qui sont désignées par les termes familiers en « -isme », bien qu'elles puissent l'être occasionnellement, ne sont pas le plus souvent le type d'unités que l'historien des idées cherche à mettre en relief »[4743].

1767. Cependant, il y aurait peut-être encore plus d'inconvénients que d'avantages à les abandonner complétement, et on peut opposer à ces critiques les arguments suivants :

[4739] *Idem*.

[4740] Cette catégorie visait à discréditer ceux qu'elle désignait ainsi en les soupçonnant de se limiter à la sensation, de conduire au matérialisme, de nier l'activité de l'esprit humain, etc.

[4741] Eric Voegelin, « What is Political Reality ? » (1966), *in Anamnesis* (1966), *in* Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 361.

[4742] Arthur O. Lovejoy, « On the Discrimination of Romanticisms » (1922), *in Essays in the History of Ideas*, J. Hopkins Press, Baltimore, 1948, p. 253. ; Peter Gay, *Why the romantics matter* (2015), *op. cit.*, p. xvi.

[4743] Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (1936), Harvard University Press, Cambridge, 1964, p. 5.

1768. D'abord, ces catégories ont le mérite d'exister, et il faut bien en tenir compte, pour autant qu'elles ont pu jouer un rôle non négligeable par leurs connotations, dans la diffusion ou le rejet des idées qu'elles désignent. Même si elles sont exagérément simplificatrices ou abusives, elles font partie intégrante de l'histoire intellectuelle, c'est-à-dire de la réalité à étudier. Parfois, et c'est le cas des Lumières comme du Romantisme, elles ont été créées pendant les périodes mêmes qu'elles désignent et se sont qualifiées elles-mêmes ainsi. Comme le dit Voegelin, elles font donc partie de l'auto-compréhension ou de l'auto-interprétation de la réalité, en tant que conscience de soi spécifique à un moment donné.

1769. D'autre part, ces catégories sont utiles, indispensables même, à toute investigation dans l'histoire des idées. Il est vrai que les matériaux bruts et les acteurs véritables de cette histoire sont davantage les idées de penseurs singuliers, uniques, et peut-être inclassables, plutôt que de vagues entités collectives auxquelles on prêterait une vie et une existence indépendante. Mais, cela ne signifie pas qu'on doive pour autant renoncer à toute classification et catégorisation des idées : celles-ci possèdent bien des similitudes et des différences significatives, des thématiques communes, qui permettent de les grouper en familles, mouvements ou courants identifiables, avec des clivages nettement perceptibles par rapport à d'autres. L'histoire des idées ne saurait donc sans dommage être réduite à une succession de monographies intellectuelles, par précaution méthodologique et crainte de faire usage de catégories ambitieuses et mal déterminées. Il n'est pas absurde de vouloir restituer l'unité de la « philosophie des Lumières » comme l'on fait par exemple Ernst Cassirer et plus tard son élève Peter Gay.

1770. Une dernière remarque peut légitimer le principe du recours à ces termes génériques sur le plan philosophique. Comme l'écrit Popper, « l'une des tâches les plus anciennes et peut-être les plus importantes de la philosophie n'est autre que l'examen critique de ces positions et des théories ou des idées qu'elles impliquent, en particulier de celles qui sont retenues spontanément comme allant de soi. Or, cet examen révèle maintes fois qu'à ces diverses positions correspondent autant de faisceaux de conceptions différentes, liées par des présupposés communs, des préférences ou des aversions communes. Il est donc souvent commode, voire nécessaire, de donner des noms à ces positions, conceptions ou faisceaux d'idées : de là les -ismes »[4744]. En effet, outre leur rôle d'instrument de repérage et leur utilité pédagogique, ces termes ont aussi une fonction directement liée à l'entreprise intellectuelle, car ils peuvent contribuer à clarifier les discussions et les débats, l'analyse critique, la confrontation des discours et de leurs cadres conceptuels. Y recourir, c'est faire l'hypothèse qu'un discours théorique est toujours susceptible d'être comparé à d'autres, qu'il n'est pas muré dans sa vision du monde singulière. C'est donc supposer possible la mise en relation de

[4744] Karl Popper, *Post-scriptum à la logique de la découverte scientifique*, Tome 1, *Le réalisme et la science* (1983), trad. en français par Alain Boyer et Daniel Andler, Hermann, 1990, p. 34-35.

tous les discours et rejeter la thèse aujourd'hui courante en histoire des idées et en philosophie de leur incommensurabilité qui a souvent pour corolaire une forme d'irrationalisme.

1771. Nous ne pouvons pas, malgré tout, nier que notre opposition constitue une réduction importante de la complexité du réel : nos deux catégories génériques sont en danger de devenir des catégories fourre-tout embrassant des éléments tout à fait hétérogènes. Par exemple, Jean-Jacques Rousseau pourrait être considéré à la fois comme faisant partie des Lumières et comme un (pré)romantique[4745] et même comme « un prophète des contre Lumières »[4746]. Il en est de même pour Carl Schmitt. D'un côté, il a bien dénoncé dans le *Romantisme politique* (1919) la passivité des romantiques qui évitent la réalité politique (la décision) et qui se réfugient dans un idéal mystique et religieux où aucun choix concret n'est fait au sujet des valeurs[4747]. Mais d'un autre côté, Schmitt s'opposait au positivisme juridique, affirmait l'hétéronomie de l'Etat sur le modèle de la religion catholique et adoptait clairement une conception du monde conservatrice. Julien Freund écrivait au sujet de Schmitt qu'il est difficile de le comprendre : « On le considère tantôt comme un relativiste et un nihiliste, tantôt comme un théoricien de l'absolu. Il passe également pour un rationaliste, un catholique antiromantique, un réaliste, et inversement pour un irrationaliste, un romantique, un formaliste, un nominaliste et un existentialiste »[4748].

1772. D'une manière tout à fait similaire, Voegelin semble satisfait de l'ambiguïté causée par son travail et donne l'impression de se complaire dans son statut de penseur inclassable : « j'ai été catégorisé comme protestant, catholique, antisémite, juif typique ; politiquement comme libéral, fasciste, national-socialiste et conservateur ; et sur ma position théorique, comme platonicien, néo-augustinien, thomiste, hégélien, existentialiste, relativiste historique et sceptique empirique ; ces dernières années la suspicion a fréquemment été que je suis chrétien »[4749].

1773. Une telle équivoque autour des travaux de Voegelin et Schmitt pourraient nous amener à penser qu'ils échappent à la catégorie générique du romantisme. Mais cette équivoque pourrait aussi être interprétée comme révélant la même attraction inavouable pour le romantisme. C'est en effet une posture bien connue du romantisme que de vouloir échapper aux classifications, ce que Schmitt appelait la prétention romantique à être « irréductible à une définition »[4750]. Cela correspond

---

[4745] Bruno Bernardi écrivait au sujet de Rousseau qu'il était un « Aufklärer paradoxal », *in* Bruno Bernardi, « Rousseau : une autocritique des Lumières », *in Esprit*, n°357, 2009, p. 109.

[4746] Jonathan I. Israel, *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man. 1670-1752*, *op. cit.*, p. 11.

[4747] Carl Schmitt, *Romantisme politique* (1919), *op. cit.*, 165p.

[4748] Julien Freund, « Vue d'ensemble sur l'œuvre de Carl Schmitt », *in Revue européenne des sciences sociales. Miroir de Carl Schmitt*, Tome XVI, n°44, Librairie Droz, Genève 1978, p. 37.

[4749] Eric Voegelin, « John Stuart Mill. Freedom of Discussion and Readiness for Discussion » (1959), *in Anamnesis* (1966), *in* Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 307.

[4750] Carl Schmitt, *Romantisme politique* (1919), *op. cit.*, p. 16.

aussi à ce qu'Olivier Jouanjan décrit comme « la lutte contre la « pensée séparatrice » »[4751] typique des romantiques. Il est vrai que Voegelin a constamment cherché à éliminer les séparations entre l'être et le devoir-être, entre l'immanent et le transcendant, entre le droit naturel et le droit positif à l'aide du concept clé de sa pensée : la « tension » entre ces deux pôles au milieu desquels l'homme se trouve dans une situation d'entre-deux ou de *metaxy* platonicienne. Et, comme le souligne Olivier Jouanjan, « le positivisme normativiste de la *Théorie pure du droit* de Kelsen n'est ainsi que « la conséquence logique extrême » du « système de séparations » »[4752] : entre l'être et le devoir-être, entre les faits et les valeurs, entre le droit et la science du droit, etc. Christian Roques écrivait au sujet de Schmitt que « sous couvert d'attaques radicales contre les romantiques, Schmitt lui-même était porteur de fortes tendances romantiques »[4753]. De la même manière, nous avons essayé, dans ce travail, de montrer qu'il existe une autre interprétation possible de l'œuvre de Voegelin, même s'il l'aurait probablement désapprouvée.

1774. Cette opposition, même si elle est une sorte de « caricature de l'histoire des idées »[4754], qui comme toute caricature, n'est pas conforme à la réalité, a l'avantage de capturer ses caractéristiques essentielles et de les simplifier. Cependant, ce cadre d'interprétation doit être manié avec précaution afin d'éviter d'en faire un paradigme absolu. Pour cette raison, il sera préférable de l'utiliser comme une « fiction utile » au sens de Vaihinger, c'est-à-dire, comme un outil pour comprendre la réalité, utile pour percevoir le réel mais sans en faire une réalité en elle-même, c'est-à-dire sans l'hypostasier[4755]. Pour préciser le statut épistémologique de ce cadre d'interprétation, nous pourrions aussi utiliser la notion de Weber d'« idéaltype » qui joue approximativement le même rôle que la théorie de la fiction de Vaihinger[4756]. Il faut donc rester conscient de son caractère artificiel tout en tirant avantage du cadre métathéorique qu'il offre pour comprendre la controverse entre Kelsen et Voegelin sous un nouvel angle et, plus généralement, pour faciliter la compréhension de la structure de l'histoire des idées.

[4751] Olivier Jouanjan, *Justifier l'injustifiable. L'ordre du discours juridique nazi*, *op. cit.*, p. 174.

[4752] *Ibid*, p. 175.

[4753] Christian Roques, « Radiographie de l'ennemi : Carl Schmitt et le romantisme politique », *in Astérion* (online), n°6, 2009, §40 (https://asterion.revues.org/1487).

[4754] Steven Lukes, « Foreword », *art. cit.*, p. xvii.

[4755] Hans Vaihinger, *La philosophie du comme si* (1911), *op. cit.*, 340p.

[4756] Henry Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, Knopf, New York, 1958, p. 110.

IV. D'une controverse à l'autre

1775. Un débat a opposé, en 1929, Ernst Cassirer et Martin Heidegger : on l'a appelé le « débat de Davos ». Il avait pour objet le kantisme, plus précisément l'interprétation de la *Critique de la raison pure*, par les deux philosophes[4757]. Il est tentant de chercher dans la controverse Kelsen-Voegelin des échos à ce débat philosophique entre Cassirer et Heidegger.

1776. D'abord, à cause de leur coïncidence chronologique : c'est en effet à partir du milieu des années 1920 que Voegelin commence à remettre en cause sérieusement l'enseignement et la pensée de son maitre Kelsen, dans le domaine de la théorie du droit (et plus tard en théorie politique). Ces deux controverses relèvent peut-être du même *Zeitgeist* et, à ce titre, pourraient s'éclairer mutuellement. C'est l'hypothèse que nous ferons ici.

1777. Ensuite, elles opposent deux penseurs. Les premiers (Heidegger et Voegelin) sont des iconoclastes en rupture avec la « philosophie dominante » du premier quart de ce siècle, qui « n'était pas la phénoménologie, mais le néokantisme »[4758] et en philosophie du droit la *Théorie pure du droit*. Kelsen a toujours reconnu sa dette envers la philosophie de Kant. Quant à Cassirer, même s'il a parfois protesté « contre les tentations répétées de le ranger sous la bannière du néokantisme »[4759], il n'en est pas moins très proche du courant néokantien de l'école de Marbourg, sans pour autant lui être inféodé, et « se réclame de la tradition européenne de la philosophie des Lumières »[4760]. Il est par ailleurs l'auteur de *Die Philosophie der Aufklärung*[4761] en 1932, qui fera autorité pendant des décennies.

1778. Voegelin et Heidegger apparaissent comme deux « challengers » face à des penseurs confirmés et plus âgés qu'eux. Il y a en effet à peu près la même différence d'âge dans chacune de ces controverses, 15 ans entre Cassirer et Heidegger et 20 ans entre Kelsen et Voegelin. L'allure même de « ce débat sur le kantisme » entre Cassirer et Heidegger présente beaucoup de similitudes avec celui qui a animé Kelsen et Voegelin : chacun des deux semble dans l'incapacité de convaincre l'autre, comme si les deux positions reposaient sur des « décisions intransmissibles par le discours rationnel »[4762]. Pierre Aubenque constate que le dialogue ne peut qu'échouer entre les deux car « l'un

---

[4757] Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929), Beauchesne, Paris, 1972, 131p.

[4758] Pierre Aubenque, « Présentation », *in* Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1939), *op. cit.*, p. 7.

[4759] André Jacob et Sylvain Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, tome 2, PUF, Paris, 1998, p. 2317.

[4760] Pierre Aubenque, « Présentation », *art. cit.*, p. 18.

[4761] Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières* (1932), trad. de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, Fayard, Paris, 1966, 351p.

[4762] Pierre Aubenque, « Présentation », *art. cit.*, p. 11.

des protagonistes, Heidegger, [met] en question la notion même de rationalité, dont l'autre se réclame »[4763], et fait preuve même d'une certaine « violence »[4764]. Ne serait-on pas en présence de discours incommensurables qui ne peuvent se rencontrer ni se répondre ? Cassirer semble en tout cas le penser lorsqu'il affirme que « nous sommes à un point où il n'y a pas à attendre d'arguments purement logiques »[4765].

1779. Sans entrer dans les problèmes de fond soulevés dans le débat de Davos entre Cassirer et Heidegger, qui sont souvent des problèmes techniques d'interprétation de Kant, un certain nombre d'analogies entre les deux controverses se révèlent rapidement. Heidegger, dans son opposition au néokantisme (de Cohen, Rickert, Erdmann), lui reproche surtout d'avoir réduit la philosophie à une théorie de la connaissance, à une théorie de l'expérience ou une épistémologie relative aux sciences de la nature, tandis que pour Heidegger, Kant est resté fidèle à la métaphysique ou à l'ontologie[4766]. On peut remarquer que ce reproche adressé aux néokantiens peut difficilement s'appliquer à Cassirer lui-même puisque celui-ci, « parti d'une réflexion sur la théorie de la connaissance […], élargit son propos dans les années 1920 en posant les fondements d'une anthropologie »[4767], c'est-à-dire d'une philosophie de la culture et de ses différentes expressions (langage, mythe, art, religion, histoire, etc.), dépassant ainsi le cadre limité de la philosophie critique de Kant.

1780. L'aspect jugé « essentiel » par les néokantiens est pour Heidegger « inessentiel »[4768]. Pour ce dernier, la *Critique de la raison pure* est une « entreprise expresse de fondation de la métaphysique »[4769], et non pas comme on l'a dit souvent, une entreprise de critique ou de destruction. Il refuse donc de réduire Kant à sa critique de la métaphysique et de le rapprocher du positivisme. A quoi Cassirer rétorque qu'il est trop facile de faire d'un concept aussi flou que le néokantisme le « bouc-émissaire de la philosophie contemporaine »[4770]. Heidegger veut et croit trouver dans le criticisme kantien une ontologie générale et pour lui, la réflexion kantienne sur les conditions de possibilité des sciences de la nature n'est pas centrale[4771]. Il veut faire de la *Critique de la raison pure* une analyse ontologique de la finitude humaine, une théorie de l'être comme il l'avait lui-même développé deux ans auparavant dans *Sein und Zeit* (1927). Dans la suite de son

---

4763 *Idem*.

4764 *Ibid*, p. 16.

4765 Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929), *op. cit.*, p. 47.

4766 *Ibid*, p. 23 et 29.

4767 Joël Gaubert, « Fondation critique ou fondation herméneutique des sciences de la culture ? », *in* Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture* (1942), Cerf, Paris, 1991, p. 9.

4768 Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929), *op. cit.*, p. 29.

4769 *Ibid*, p. 20.

4770 *Ibid*, p. 28.

4771 *Ibid*, p. 33.

intervention, Heidegger introduit l'analyse de l'angoisse et celle de la mort comme possibilités de compréhension de l'être par le *Dasein* humain[4772], c'est-à-dire sa propre philosophie.

1781. Heidegger affirme avec force que la question « qu'est-ce que l'homme ? », qui pour Kant clôturait et résumait les trois questions fondamentales de la philosophie, « n'appelle pas une réponse au sens anthropologique »[4773], ce qui veut dire qu'elle est une question qui exige une réponse métaphysique et qui ne peut se réduire à des savoirs positifs venant des sciences de l'homme. Cette réponse métaphysique doit partir de l'idée que « l'homme est un être transcendant, c'est-à-dire ouvert à la fois à l'étant dans sa totalité et à soi-même »[4774]. Cette ouverture à l'être transcendant est aussi précisément ce qui caractérise l'être humain selon Voegelin. À cela, Cassirer réplique que si Kant « renoue avec la question fondamentale de toute métaphysique » (c'est-à-dire la question de l'être), c'est avec une « différence essentielle » : à savoir, ce que Kant a appelé « révolution copernicienne »[4775]. Selon Cassirer, Heidegger semble gommer cette révolution épistémologique pour soutenir une totale continuité de Kant avec la pensée antique. Pour lui, Heidegger n'a manifestement « pas rendu justice au mérite historique du néokantisme »[4776]. Si Cassirer admet qu'il y a chez Kant, comme le dit Heidegger, une thématique de la finitude de la connaissance humaine et de sa réceptivité originaire (sa dépendance envers les intuitions sensibles), il rappelle aussi que pour Kant l'entendement a un rôle spontané, actif, constituant, dans l'élaboration des données sensibles, et dans leur mise en relation et la construction des connaissances objectives. C'est d'ailleurs l'acquis principal de la révolution copernicienne.

1782. Cassirer conteste également l'interprétation heideggérienne consistant à effacer la distinction phénomènes/noumènes, et les dualismes de la pensée kantienne pour tout ramener à la dimension de la finitude et du temps. Il note bien que « son problème [à Kant] n'est pas le problème de l'être et du temps, mais le problème de l'être et du devoir-être, de l'expérience et de l'idée »[4777]. Il est significatif que Cassirer reproche ici à Heidegger ce qui a été la constante de toutes les interprétations postkantiennes et romantiques de Kant : à savoir, le désir d'abolir les dualismes légués par la philosophie critique au nom du refus des séparations dans tous les domaines de la pensée. De la même façon, Voegelin n'aura de cesse de contester la dualité *Sein/Sollen* chez Kelsen et de vouloir élaborer une ontologie du devoir-être (voir *infra*), ce qui pour un kantien n'est rien d'autre qu'un oxymore. Selon Cassirer, Heidegger projette abusivement sur Kant ses propres problématiques (de la finitude, de la temporalité, etc.) en faisant preuve d'une véritable « violence »

[4772] *Ibid*, p. 37.
[4773] *Ibid*, p. 43.
[4774] *Ibid*, p. 46.
[4775] *Ibid*, p. 48.
[4776] *Ibid*, p. 58.
[4777] *Ibid*, p. 73.

et en se comportant en « usurpateur » et non en « commentateur »[4778]. L'objectif de Heidegger dans sa lecture de Kant est clair : la « liquidation »[4779] du néokantisme.

1783. L'analogie avec Voegelin est manifeste. Lui aussi a voulu se libérer et libérer la théorie du droit et la théorie politique de ses présupposés néokantiens appauvrissant et stérilisant à ses yeux. Voegelin et Heidegger ont bien dans les années 1920 le même adversaire. Dans les deux cas, c'est d'une grande offensive contre le néokantisme dont il s'agit dans les domaines les plus variés et les plus éloignés. Cassirer le rappelle à la fin de son intervention. L'abandon dans la *Critique de la raison pure* d'une métaphysique de l'absolu (donc dogmatique) n'a rien d'effrayant pour Kant qui considère cet abandon comme un acquis fondamental de son travail critique. En renonçant aux « nuées métaphysiques » et aux « rêveries de visionnaire », Kant se comporte comme ce qu'il a toujours été, « une fois pour toutes, un penseur de l'*Aufklärung* au sens le plus élevé et le plus beau de ce mot »[4780]. Voilà qui est clair. Et Cassirer note qu'avec Heidegger on a affaire à « un autre style », en employant des formules qui « dans l'univers de la pensée kantienne n'ont aucune place »[4781].

1784. Comme le dira Hannah Arendt dans un passage malheureusement non développé ni explicité, et en adoptant une position proche de celle exprimée par Cassirer : « [Heidegger] voulait fonder à nouveau une ontologie, ce qui ne signifie rien d'autre que l'intention de revenir sur la destruction entreprise par Kant du concept antique de l'être »[4782]. Arendt ajoute dans une note de bas de page : « Heidegger est de fait (espérons le) le dernier romantique – semblable à un Friedrich von Schlegel ou à un Adam Müller – aux gigantesques talents dont la totale irresponsabilité relevait d'une frivolité due en partie à la folie du génie, en partie du désespoir »[4783]. Les affinités entre le romantisme et la pensée de Heidegger ont été remarquées depuis par bien des commentateurs. Ce n'est en revanche pas le cas de Voegelin qui est rarement présenté comme un penseur relevant de la tradition romantique. La controverse entre Kelsen et Voegelin en théorie du droit et en théorie politique a fait pourtant apparaître les mêmes enjeux que le débat entre Cassirer et Heidegger au sujet de Kant. Cette comparaison montre que la controverse Kelsen-Voegelin s'inscrit dans un contexte philosophique plus large et, à l'instar du débat Cassirer-Heidegger, qu'elle peut être appréhendée comme une déclinaison particulière d'une opposition plus vaste qui traverse toute la pensée occidentale.

4778 *Ibid*, p. 74.

4779 *Ibid*, p. 75.

4780 *Ibid*, p. 82.

4781 *Idem*.

4782 Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? » (1940), *in La philosophie de l'existence et autres essais*, Payot, Paris, 2000, p. 127.

4783 *Ibid*, p. 128.

*

* *

1785. Au terme de cette étude, on peut s'interroger sur *le bilan que l'on peut faire de cette controverse*. Comme on l'a vu, celle-ci a été virulente, aussi bien de la part de Voegelin que de la part de Kelsen. Mais on peut se demander si cette confrontation a été utile : les deux penseurs pouvaient-ils se comprendre ? On peut en douter. La mise au jour de leurs présupposés respectifs montre qu'ils appartiennent à deux familles intellectuelles très éloignées, que leurs pensées se situent dans des sphères tellement différentes qu'elles semblent non seulement contradictoires mais aussi incommensurables, c'est-à-dire incommunicables. Comme le dit Massimo Leone, dans un tel débat, chacun des deux auteurs atteint les limites de la compréhension de l'autre car on a affaire à deux styles intellectuels, et même à deux formes de vie radicalement différentes. Selon lui, il n'est pas étonnant que « des formes de vie aussi opposées puissent au bout du compte être incapables d'apprécier leurs arguments respectifs » [4784]. Bien sûr, les critiques de Kelsen sont solidement argumentées, mais elles semblent peu affecter Voegelin qui continue à soutenir ses thèses. On trouve la même incompréhension apparente du côté de Kelsen devant des énoncés de Voegelin qu'il trouve vagues ou simplement dénués de sens. S'agirait-il de deux théories cohérentes ne pouvant que s'ignorer, comparables à des blocs monolithiques entre lesquels toute concession semble impossible ? Sur le plan de l'argumentation et de la rationalité, il est clair que Kelsen présente une supériorité indiscutable sur son adversaire, on ne cachera pas ici qu'on a souvent partagé ses agacements et ses exaspérations à la lecture de Voegelin. Mais on a aussi essayé de rendre justice à ce dernier, sans en rejeter les thèses *a priori*, et en essayant de ne pas le caricaturer.

1786. L'étude de cette controverse semble néanmoins avoir été fructueuse. D'abord, une controverse comme celle-ci, aussi profonde et radicale, nous renseigne sur des clivages théoriques qui sont probablement encore les nôtres aujourd'hui. Des oppositions du même type pourraient en effet être retrouvées dans les débats contemporains. La controverse apporte aussi un autre enseignement. À une époque comme la nôtre, la référence à la religion au sens classique de croyance en une réalité transcendante (comme chez Voegelin) ne peut que rendre difficile et stérile le dialogue, comme ce fut le cas entre Kelsen et Voegelin. L'introduction, dans un discours, d'une foi religieuse préalable à tout argument et impossible à justifier semble être comme un corps étranger qui, aujourd'hui, ne peut conduire qu'à une forme de récusation ou de refus. C'est aussi pourquoi l'opposition Lumières-romantisme apparaît avoir été, en fin de compte, éclairante. Elle a même constamment été confirmée, au fil de nos recherches, par de nouveaux éléments. L'opposition

[4784] Massimo Leone, « review of Hans Kelsen, *Secular Religion*, 2012 », *in International Journal of the Semiotics of Law*, volume 26, n°1, 2013, p. 245.

entre la pensée des Lumières (et ceux qui s'en inspirent et la prolongent) et les anti-Lumières (romantiques mais pas seulement), a même gardé une grande actualité. Ainsi, la controverse Kelsen-Voegelin est encore très proche de nos préoccupations contemporaines, à l'heure où l'on (re)parle de la crise de la démocratie parlementaire, de la crise de la représentation, et de la montée des « populismes » et des régimes autoritaires.

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources primaires

1) Hans Kelsen

Ouvrages :

- Hans Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Franz Deuticke, Vienne, 1905, 152p.
- Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, Entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze* (1911), seconde édition, Verlag Von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1923, 752p.
- Hans Kelsen, *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus* (1920), 3e édition, Hirschfled, Leipzig, 1923, 129p.
- Hans Kelsen, *Der Soziologische und der Juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat* (1922), Scientia Verlag Aalen, 1962, 253p.
- Hans Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus*, W. Braumüller, Wien, 1925, 44p.
- Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, *Enzyklopädie der rechts und Staatswissenschaft,* Volume 23, Verlag Von Julius Springer, Berlin, 1925. 418p.
- Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1929, 119p.
- Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur* (1929) 2e éd., Dalloz, Paris, 2004, 121p.
- Hans Kelsen, *Qui doit être le gardien de la constitution ?* (1931), trad. Sandrine Baume, Paris, ed. par Michel Houdiard, 2006, 138p.
- Hans Kelsen, *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit* (1934), traduit de l'allemand par Henri Thévenaz, Ed. De la Baconnière, Neuchâtel, Être et Penser, Cahiers de Philosophie, Volume 37, 1953, 205p.
- Hans Kelsen, *Legal Technique in International Law. A Textual Critique of the League Covenant*, *in Geneva Studies*, Volume X, Volume 6, Décembre 1939, p. 6-178.
- Hans Kelsen, *Society and Nature. A Sociological Inquiry*, University of Chicago Press, Chicago, 1943, 391p.
- Hans Kelsen, *Peace through Law* (1944), *The Lawbook Exchange,* New Jersey, 2008, 155p.
- Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), LGDG, Paris, 1997, p. 45-443.
- Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), The Lawbook Exchange, New Jersey, 2011, 60p.
- Hans Kelsen, *Principles of International Law* (1952), The Lawbook Exchange, New Jersey, 2012, 461p.
- Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's New Science of Politics. A Contribution to the Critique of Ideology* (1954), Heusenstamm, Ontos Verlag, 2004, 137p.
- Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law,* Frederic A. Praeger, Inc., New York, 1955, 203p.
- Hans Kelsen, *What is Justice ?, Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science* (1957), The Lawbook Exchange, New Jersey, 2013, 397p.
- Hans Kelsen, *Qu'est-ce que la justice ?, suivi de Droit et morale* (1957), Editions Markus Haller, Genève, 2012, 141p.
- Hans Kelsen, *Théorie pure du droit,* 2ème édition, trad. Ch. Eisenmann, Paris, 1962, 496p.
- Hans Kelsen, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions »* (1964), Springer-Verlag/Wien, 2012, 292p.
- Hans Kelsen, *Essays in Legal and Moral Philosophy* (édité par Ota Weinberger), D. Reidel Publishing Company, coll. Synthese Library, Boston, 1973, 300p.
- Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), trad. O. Beaud et F. Malkani, PUF, Paris, 1996, 604p.
- Hans Kelsen, *Die Illusion der Gerechtigkeit : eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons*, Manz, Vienne, 1985, 458p.

Articles :

- Hans Kelsen, « Zur Soziologie des Rechtes, Kritische Betrachtungen », *in Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Volume 34, 1912, p. 601-614.
- Hans Kelsen, « Politische Weltanschauung und Erziehung » (1913), *in Die Wiener rechtstheoretische Schule*, Steiner, Stuttgart, 2010, p. 1227-1245.
- Hans Kelsen, « Die Rechtswissenschaft als Norm- oder als Kulturwissenschaft. Eine methodenkritische Untersuchung » (1916), *in Die Wiener rechtstheoretische Schule*, ed. Par Hans Klecatsky, René Marcic, Herbert Schambeck, Vienne, 1968, p. 37-93.
- Hans Kelsen, « Contribution à une théorie des fictions juridiques, centrée sur la philosophie du comme si de Hans Vaihinger » (1919), *in Les fictions du droit, Kelsen, lecteur de Vaihinger,* trad. Christophe Bouriau, Editions ENS, Lyon, 2013, p. 59-85.
- Hans Kelsen, recension de « Fritz Gerlich, Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich », *in Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Volume 9, 1920, p. 422-424.
- Hans Kelsen, « Vom Wesen und Wert der Demokratie » (1920), *in Verteidigung der Demokratie*, Matthias Jestaedt et Oliver Lepsius (ed.), Mohr Siebeck Tübingen, 2006, p. 1-33.
- Hans Kelsen, « La notion d'Etat et la psychologie sociale. A propos de la théorie freudienne des foules » (1922), trad. J.-L. Schlegel, *in Hermès*, n°2, CNRS Editions, Paris, 1988, p. 134-165.
- Hans Kelsen, « Die politische Theorie des Sozialismus », *in Österreichische Rundschau. Deutsche Kultur und Politik*, Volume 19, 1923, p. 113-135.
- Hans Kelsen, « God and the State » (1922), *in Essays in Legal and Moral Philosophy,* Reidel Publishing Company, Boston, 1973, p. 61-82.
- Hans Kelsen, « L'essence de l'Etat » (1926), *in La pensée politique de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, Centre de publications de l'université de Caen, n°17, 1990, p. 19-34.
- Hans Kelsen, « Demokratie » (1926), *in Verteidigung der Demokratie*, Matthias Jestaedt et Oliver Lepsius (ed.), Mohr Siebeck Tübingen, 2006, p. 115-148.
- Hans Kelsen, « La garantie juridictionnelle de la constitutionnalité des lois (La justice constitutionnelle) », *in Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, Tome 45, Marcel Giard (ed.), Paris, 1928, p. 197-257.
- Hans Kelsen, « La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique » (1928), L.G.D.J, Paris, 1997, p. 437-492.
- Hans Kelsen, « Appendix 2: Report on the application for habilitation made by Dr. Erich Voegelin. Hans Kelsen. May 21, 1928 », *in Selected Correspondence, 1924-1949*, Vol. 29, *The Collected Works of Eric Voegelin*, translated by William Petropulos, edited by Jürgen Gebhardt, University of Missouri Press, 2009, p. 676-682.
- Hans Kelsen, « La justice platonicienne », *in Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Tome 114, PUF, Paris, 1932, p. 364-396.
- Hans Kelsen, « Verteidigung der Demokratie » (1932), *in Verteidigung der Demokratie*, Matthias Jestaedt et Oliver Lepsius (ed.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2006, p. 229-237.
- Hans Kelsen, « Lettre adressée à Renato Treves le 3 août 1933 », *in* Renato Trèves et Jean-François Perrin, « Un inédit de Kelsen concernant ses sources kantiennes », *in Droit et société*, n°7, LGDJ, Paris, 1987, p. 327-335.
- Hans Kelsen, « State-Form and World-Outlook » (1933), *in Essays in Legal and Moral Philosophy*, Reidel Publishing Company, Boston, 1973, p. 95-113.
- Hans Kelsen, « La méthode et la notion fondamentale de la théorie pure du droit », *in Revue de métaphysique et de morale*, Tome 41, n°2, PUF, Paris, 1934, p. 183-204.
- Hans Kelsen, « La dictature de parti », in *Annuaire de l'Institut international de droit public*, Sirey, Paris, 1935, p. 23-40.

- Hans Kelsen, « Les buts de la théorie pure du droit » (1936), traduit de l'allemand par Nicoletta Bersier Ladavac et publié avec l'autorisation de l'Institut Hans Kelsen à Vienne, Introduction de Carlos Miguel Herrera, Avant-propos de Nicoletta Bersier-Ladavac, Thémis, Centre d'Etudes de Philosophie, de Sociologie et de Théorie du Droit, Genève, 2002, p. 3-23.
- Hans Kelsen, « The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy », *in International Journal of Ethics*, The University of Chicago Press, Volume 48, n°1, 1937, p. 1-64.
- Hans Kelsen, « Wissenschaft und Demokratie » (1937), *in Verteidigung der Demokratie*, Matthias Jestaedt et Oliver Lepsius (ed.), Mohr Siebeck Tübingen, 2006, p. 238-247.
- Hans Kelsen, « The Law as a Specific Social Technique », *in The University of Chicago Law Review*, Volume 9, n°1, 1941, p. 75-97.
- Hans Kelsen, « Causality and Retribution », *in Philosophy of Science*, Volume 8, n°4, 1941, p. 533-556.
- Hans Kelsen, « Value Judgments in the Science of Law » (1942), *in What is Justice ?, Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science* (1957), The Lawbook Exchange, New Jersey, 2013, p. 209-230.
- Hans Kelsen, « Platonic Love », *in American Imago*, Vol. 3, n°1/2, 1942, p. 3-110.
- Hans Kelsen, « Law, State and Justice in the Pure Theory of Law », *in The Yale Law Journal*, Volume 57, n°3, 1948, p. 377-390.
- Hans Kelsen, « Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics », *in The American Political Science Review*, Volume 42, n°5, 1948, p. 906-914.
- Hans Kelsen, « The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science » (1949), *in What is Justice ?, Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science* (1957), The Lawbook Exchange, New Jersey, 2013, p. 137-173.
- Hans Kelsen, « What is Justice ? » (1952), *in What is Justice ?, Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science* (1957), The Lawbook Exchange, New Jersey, 2013, p. 1-24.
- Hans Kelsen, « Qu'est-ce que la théorie pure du droit ? » (1953), *in Droit et société*, n°22, LGDJ, Paris, 1992, p. 551-568.
- Hans Kelsen, « Interview de Kelsen par Eissler du 19 décembre 1953 », *in Sigmund-Freud-Archives*, Box 114, Folder 6.
- Hans Kelsen, « Foundations of Democracy », *in Ethics. An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, The University of Chicago Press, Volume 66, n°1, Partie 2, 1955, p. 1-101.
- Hans Kelsen, « Foundations of Democracy » (1955), *in Verteidigung der Demokratie*, Matthias Jestaedt et Oliver Lepsius (ed.), Mohr Siebeck Tübingen, 2006, p. 248-385.
- Hans Kelsen, « A "Realistic" Theory of Law and the Pure Theory of Law: Remarks on Alf Ross's On Law and Justice » (1959), *in Kelsen Revisited, New Essays on the Pure Theory of Law*, Ed. par Luis Duarte d'Almeida, John Gardner and Leslie Green, *Hart Publishing*, Oxford and Portland, 2013, p. 195-221.
- Hans Kelsen, « The Foundation of the Theory of Natural Law » (1963), *in Essays in Legal and Moral Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, coll. Synthese Library, Boston, 1973, p. 114-153.
- Hans Kelsen, « Positivisme juridique et doctrine du droit naturel », *in Extrait des Mélanges en l'honneur de Jean Dabin*, Bruyant, Paris, 1963, p. 141-148.
- Hans Kelsen, « Politics, Ethics, Religion and Law », *in Faktoren der politischen Entscheidung. Festgabe für Ernst Fraenkel zum 65. Geburtstag*, ed. Gerhard A. Ritter et Gilbert Ziebura, Berlin, 1963, p. 3-10.
- Hans Kelsen, « La fonction de la Constitution » (1964), *in Les fictions du droit, Kelsen, lecteur de Vaihinger,* trad. Christophe Bouriau, Editions ENS, Lyon, 2013, p. 87-96.
- Hans Kelsen et Albert A. Ehrenzweig, « Professor Stone and the Pure Theory of Law », *in Stanford Law Review*, Volume 17, n°6, 1965, p. 1128-1157.
- Hans Kelsen, « Law and Logic » (1965), *in Essays in Legal and Moral Philosophy*, (édité par Ota Weinberger), D. Reidel Publishing Company, coll. Synthese Library, Boston, 1973, p. 228-253.
- Hans Kelsen, « Rechtswissenschaft oder Rechtstheologie ? Antwort auf Dr. Albert Vonlanthen, Zu Hans Kelsens Anschauung über die Rechtsnorm », *in Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, Volume 16, n°3-4, 1966, p. 233-255.

2) Eric Voegelin

Les 34 volumes des *Collected Works* :

- Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (1928), trad. de l'allemand par Ruth Hein, ed. et introduit par Jürgen Gebhardt et Barry Cooper, Coll. Works, Volume 1, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1995, 289p.
- Eric Voegelin, *Race and State* (1933), trad. de l'allemand par Ruth Hein, ed. et introduit par Klaus Vondung, Coll. Works, Volume 2, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1997, 233p.
- Eric Voegelin, *The History of the Race Idea from Ray to Carus* (1933), trad. de l'allemand par Ruth Hein, ed. et introduit par Klaus Vondung, Coll. Works, Volume 3, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1998, 189p.
- Eric Voegelin, *The Authoritarian state. An Essay on the Problem of the Austrian State* (1936), trad. de l'allemand par Ruth Hein, ed. et introduit par Gilbert Weiss, commentaire historique de la période par Erika Weinzierl, Coll. Works, Volume 4, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, 416p.
- Eric Voegelin, *Modernity without Restraint, The Political Religions* (1938) ; *The New Science of Politics* (1952) ; *and Science, Politics, and Gnosticism* (1959), ed. et introduit par Manfred Henningsen, Coll. Works, Volume 5, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, 336p.
- Eric Voegelin, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics* (1966), trad. de l'allemand par M. J. Hanak, ed. et introduit par David Walsh, Coll. Works, Volume 6, University of Missouri Press, Columbia and London, 2002, 438p.
- Eric Voegelin, *Published Essays. 1922-1928*, trad. de l'allemand par M. J. Hanak, ed. et introduit par Thomas W. Heilke et John von Heyking, Coll. Works, Volume 7, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003, 362p.
- Eric Voegelin, *Published Essays. 1929-1933*, trad. de l'allemand par M. J. Hanak et Jodi Cockerill, ed. et introduit par Thomas W. Heilke et John von Heyking, Coll. Works, Volume 8, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003, 251p.
- Eric Voegelin, *Published Essays*, *1934-1939*, trad. de l'allemand par M. J. Hanak, ed. et introduit par Thomas W. Heilke, Coll. Works, Volume 9, University of Missouri Press, Columbia and London, 2001, 200p.
- Eric Voegelin, *Published Essays, 1940-1952*, ed. et introduit par Ellis Sandoz, Coll. Works, Volume 10, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, 288p.
- Eric Voegelin, *Published Essays, 1953-1965*, ed. et introduit par Ellis Sandoz, Coll. Works, Volume 11, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, 273p.
- Eric Voegelin, *Published Essays. 1966-1985*, ed. et introduit par Ellis Sandoz, Coll. Works, Volume 12, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990, 416p.
- Eric Voegelin, *Selected Book Reviews*, trad. et ed. par Jodi Cockerill et Barry Cooper, introduit par Barry Cooper, Coll. Works, Volume 13, University of Missouri Press, Columbia and London, 2001, 209p.
- Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 1, *Israel and Revelation* (1956), ed. et introduit par Maurice P. Hogan, Coll. Works, Volume 14, University of Missouri Press, Columbia and London, 2001, 616p.
- Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 2, *The World of the Polis* (1957), ed. et introduit par Athanasios Moulakis, Coll. Works, Volume 15, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, 477p.
- Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 3, *Plato and Aristotle* (1957), ed. et introduit par Dante Germino, Coll. Works, Volume 16, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, 448p.

- Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 4, *The Ecumenic Age* (1974), ed. et introduit par Michael Franz, Coll. Works, Volume 17, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, 456p.
- Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 5, *In Search of Order* (1987), ed. et introduit par Ellis Sandoz, Coll. Works, Volume 18, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, 150p.
- Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Volume 1, *Hellenism, Rome, and Early Christianity*, ed. et introduit par Athanasios Moulakis, Coll. Works, Volume 19, University of Missouri Press, Columbia and London, 1997, 309p.
- Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Volume 2, *The Middle Ages to Aquinas*, ed. et introduit par Peter von Sivers, Coll. Works, Volume 20, University of Missouri Press, Columbia and London, 1997, 248p.
- Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Volume 3, *The Latter Middle Ages*, ed. et introduit par David Walsh, Coll. Works, Volume 21, University of Missouri Press, Columbia and London, 1998, 296p.
- Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Volume 4, *Renaissance and Reformation*, ed. et introduit par David L. Morse et William M. Thompson, Coll. Works, Volume 22, University of Missouri Press, Columbia and London, 1998, 309p.
- Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Volume 5, *Religion and the Rise of Modernity*, ed. et introduit par James L. Wiser, Coll. Works, Volume 23, University of Missouri Press, Columbia and London, 1998, 280p.
- Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Volume 6, *Revolution and the New Science*, ed. et introduit par Barry Cooper, Coll. Works, Volume 24, University of Missouri Press, Columbia and London, 1998, 264p.
- Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Volume 7, *The New Order and Last Orientation*, ed. et introduit par Jürgen Gebhardt et Thomas A. Hollweck, Coll. Works, Volume 25, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, 322p.
- Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, Volume 8, *Crisis and the Apocalypse of Man*, ed. et introduit par David Walsh, Coll. Works, Volume 26, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, 503p.
- Eric Voegelin, *The Nature of the Law and Related Legal Writings*, ed. par Robert Anthony Pascal, James Lee Babin et John William Corrington, Coll. Works, Volume 27, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1991, 119p.
- Eric Voegelin, *What is History ? And Other Late Unpublished Writings*, ed. et introduit par Thomas A. Hollweck et Paul Caringella, Coll. Works, Volume 28, University of Missouri Press, Baton Rouge and London, 1990, 296p.
- Eric Voegelin, *Selected Correspondence. 1924-1949*, trad. de l'allemand par William Petropulos, ed. et introduit par Jürgen Gebhardt, Coll. Works, Volume 29, University of Missouri Press, Columbia and London, 2009, 755p.
- Eric Voegelin, *Selected correspondence 1950-1984*, trad. de l'allemand par Sandy Adler, Thomas A. Hollweck et William Petropulos, ed. et introduit par Thomas A. Hollweck, Coll. Works, Volume 30, University of Missouri Press, Columbia and London, 2007, 941p.
- Eric Voegelin, *Hitler and the Germans* (1964), trad., ed. et introduit par Detlev Clemens et Brendan Purcell, Coll. Works, Volume 31, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, 296p.
- Eric Voegelin, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers. 1921-1938*, trad. de l'allemand par Sue Bollans, Jodi Cockerill, M. J. Hanak, Ingrid Heldt, Elisabeth von Lochner et William Petropulos, ed. et introduit par William Petropulos et Gilbert Weiss, Coll. Works, Volume 32, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003, 525p.
- Eric Voegelin, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers. 1939-1985*, ed. et introduit par William Petropulos et Gilbert Weiss, Coll. Works, Volume 33, University of Missouri Press, Columbia and London, 2004, 484p.

- Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections. Revisited Edition with a Voegelin Glossary and Cumulative Index*, ed. et introduit par Ellis Sandoz, Coll. Works, Volume 34, University of Missouri Press, Columbia and London, 2006, 541p.

Autres éditions en langues anglaise et allemande :

- Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, ed. et introduit par Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1989, 123p.
- Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975) ed. J. H. Hallowell, Duke University Press, Durham, 1995, 307p.
- Eric Voegelin, *Die Größe Max Webers*, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1995, 138p.
- Eric Voegelin *Der autoritäre Staat* (1936), ed. G. Winkler, Springer, Verlag, Wien and New York, 1997, 292p.
- Eric Voegelin, *Science, Politics & Gnosticism* (1959), introduit par Ellis Sandoz, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2004, 102p.
- Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections. Revised Edition with Glossary*, édité et introduit par Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London, 2011, 203p.

Ouvrages traduits en français :

- Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1838), trad. Jacob Schmutz, Coll. Humanités, Cerf, Paris, 1994, 123p.
- Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique. Une introduction* (1952), trad. S. Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 2000, 270p.
- Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), trad. de l'allemand par Mira Köller et Dominique Séglard, avant-propos de Tilo Schabert, Seuil, Paris, 2003, 340p.
- Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), trad. S. Courtine-Denamy, Bayard, Paris, 2004, 182p.
- Leo Strauss-Eric Voegelin, *Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, ed. par P. Emberley et B. Cooper, trad. de l'anglais par S. Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, 402p.
- Eric Voegelin, *Race et Etat* (1933), trad. S. Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2007, 344p.
- Eric Voegelin, *Ordre et Histoire*, Volume 1, *Israël et la Révélation* (1956), trad. de l'anglais et préface de Sylvie Courtine-Denamy, introduction de Maurice P. Hogan, Cerf, Paris, 2012, 896p.
- Eric Voegelin, *Ordre et Histoire*, Volume 3, *Platon et Aristote* (1957), trad. de l'anglais, préface et annotations de Thierry Gontier, Cerf, Paris, 2015, 529p.

Articles :

- Eric Voegelin, « Interaction and Spiritual Community. A Methodological Investigation » (1922), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 19-140.
- Eric Voegelin, « The Pure Theory of Law and of State » (1924), *in* Coll. Works, Volume 7*, op. cit.*, p. 49-99.
- Eric Voegelin, « On Max Weber » (1925), *in* Coll. Works, Volume 7, *op. cit.*, p. 100-117.
- Eric Voegelin, « From State Practice. The Constitutionality of the Eighteenth Amendment to the Constitution of the United States » (1926), *in* Coll. Works, Volume 7, *op. cit.*, p. 149-174.
- Eric Voegelin, « La Follette and the Wisconsin Idea » (1927), *in* Coll. Works, Volume 7*, op. cit.*, p. 192-205.
- Eric Voegelin, « On the Theory of the State Form » (1927), *in* Coll. Works, Volume 7, p. 206-254.
- Eric Voegelin, « Kelsen's Pure Theory of Law » (1927), *in* Coll. Works, Volume 7, p. 182-191.

- Eric Voegelin, « The Supplementary Bill to the Federal Reserve Act » (1928), *in* Coll. Works, Volume 7*, op. cit.*, p. 255-261.
- Eric Voegelin, « The Supplementary Bill to the Federal Reserve Act and the Stabilization of the Dollar » (1928), *in* Coll. Works, Volume 7, *op. cit.*, p. 262-273.
- Eric Voegelin, « The Meaning of the Declaration of the Rights of Man and Citizen of 1789 » (1928), *in* Coll. Works, Volume 7, *op. cit.*, p. 285-335.
- Eric Voegelin, recensions de « *Deutschland und Amerika*, by Karl H. Panhorst (Munich : Ernst Reinhadt, 1928) ; *Henry Ford*, by S. Marquis (Desden : Carl Reissner, 1928) ; *Schreckensherrschaft in Amerika*, by Augustin Souchy (Berlin : Verlag « Der Syndikalist », 1927) ; *Sacco und Vanzetti*, by Eugène Lyons (Berlin : Neuer Deutscher Verlag, 1928) ; *Aus dem Arbeitsleben Amerikas*, by Fritz Tänzler (Berlin : Reimar Hobbing, 1927) ; *Systematische Wirtschaft*, by Heinz Ludwig (Berlin : Georg Stilke, 1928) ; *Die Wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im Kohlenbergbau der Vereinigten Staaten*, by Ernst Jüngst (Essen : Verein für die bergbaulichen Interessen, 1928) ; *Die Vereinigten Staaten von Amerika : Volk-Wirtschaft-Politik,* by André Siegfried (Zurich : Orell Füssli, 1929) » (1928), *in* Coll. Works, Volume 13, *op. cit.*, p. 19-24.
- Eric Voegelin, recension de « *Amerika : Vorbild und Warnung*, by Edgar Ansel Mowrer, traduit par Anne-Marie Horschitz (Berlin : Ernst Rowohlt, 1928) » (1928), *in* Coll. Works, Volume 13, *op. cit.*, p. 24-25.
- Eric Voegelin, « The Transaction » (1929), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 53-62.
- Eric Voegelin, « Dickinson's Theory of Sovereignty and the Pure Theory of Law » (1929), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 27-52.
- Eric Voegelin, « The American Theory of Property » (1930), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 63-71.
- Eric Voegelin, « The American Theory of Due Process of Law and Freedom » (1930), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 72-88.
- Eric Voegelin, « The Theory of Governance » (1930), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 224-372.
- Eric Voegelin, « National Types of Mind and the Limits to Interstate Relations » (1930), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 430-482.
- Eric Voegelin, « Max Weber » (1930), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, 130-147.
- Eric Voegelin, « The Austrian Constitutional Reform of 1929 » (1930), *in* Coll. Works, *Volume 8*, *op. cit.*, p. 148-179.
- Eric Voegelin, « The Unity of the Law and the Social Structure of Meaning Called State » (1930-1931), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 89-129.
- Eric Voegelin, « Theory of Law » (1930-1932), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 373-413.
- Eric Voegelin, recension de « Die Verfassungslehre von Carl Schmitt » (1931), *in* Coll. Works, Volume 13, p. 42-66.
- Eric Voegelin, « Ought in Kant's System » (1931), *in* Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 180-227.
- Eric Voegelin, « Political Theory as Human Science » (1932), *in* Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 414-429.
- Eric Voegelin, « The Race Idea and Science. A Clarification » (1934), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 13-16.
- Eric Voegelin, « Once More « Race and State » in Political Science. A Rebuttal » (1934), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 17-22.
- Eric Voegelin, « Drafting a Constitution for Austria » (1934), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 23-27.
- Eric Voegelin, « The Authoritarian State Core » (1934), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 32-36.
- Eric Voegelin, « Danse Macabre : A Retrospect on the Commemoration Day of Deceased » (1934), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 37-39.

- Eric Voegelin, « A New Cameral System in the Mirror of History » (1934), *in* Coll. Works, *Volume 9*, *op. cit.*, p. 28-31.
- Eric Voegelin et Adolf Merkl, « The Administrative Regime. Advantages and Disadvantages. A General Report by M. Adolf Merkl, Professor at the University of Vienna, and Mr. Eric Voegelin, Private Docent at the University of Vienna » (1935), *in* Coll. Works, *Volume 9*, *op. cit.*, p. 54-78.
- Eric Voegelin, « Changes in the Ideas of Government and Constitution in Austria since 1918 » (1937), *in* Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 99-110.
- Eric Voegelin, « Austria and the Studies Conference » (1937), *in* Coll. Works, *Volume 9*, *op. cit.*, p. 96-98.
- Eric Voegelin, « The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255 » (1939), *in* Coll. Works, Volume 10, *op. cit.*, p. 76-125.
- Eric Voegelin, « Extended Strategy. A New Technique of Dynamic Relations » (1940), *in* Coll. Works, Volume 10, *op. cit.*, p. 15-26.
- Eric Voegelin, « Right and Might » (1941), *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 84-86.
- Eric Voegelin, « Two Recent Contributions to the Science of Law » (1941), *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 87-94.
- Eric Voegelin, « The Theory of Legal Science : A Review » (1942), *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 95-112.
- Eric Voegelin, recension de « General Theory of Law and State, by Hans Kelsen, translated by Anders Wedberg, Twentieth Century Legal Philosophy Series, vol. 1, (Cambridge: Harvard University Press, 1945); The Pure Theory of Law, by William Ebenstein (Madison: University of Wisconsin Press, 1945) » (1945), *in* Coll. Works, Volume 13, *op. cit.*, p. 131-134.
- Eric Voegelin, « The Origins of Scientism » (1948), *in* Coll. Works, Volume 10, *op. cit.*, p. 168-196.
- Eric Voegelin, « On Tyranny : An Interpretation of *Xenophon*'s Hiero » (1949), *in* Coll. Works, volume 13, *op. cit.*, p. 168-174.
- Eric Voegelin, « The Oxford Political Philosophers » (1953), *in* Coll. Works, Volume 11, *op. cit.*, p. 24-46.
- Eric Voegelin, recension de « *Les origines du totalitarisme* de Hannah Arendt » (1953), *in* Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Pierre Bouretz (ed.), trad. Etienne Tassin, Quarto, Gallimard, Paris, 2002, p. 958-966.
- Eric Voegelin, recension de « *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law, by John Wild* » (1954), *in* Coll. Works, Volume 13, *op. cit.*, p. 185-189.
- Eric Voegelin, « Supplementary Notes for Students in Jurisprudence Course » (1954-1957), *in* Coll. Works, Volume 27, *op. cit.*, p. 73-83.
- Eric Voegelin, « Prospects of Western Civilization » (1958), *in* Coll. Works, Volume 11, *op. cit.*, p. 113-133.
- Eric Voegelin, « Democracy in the New Europe » (1959), *in* Coll. Works, Volume 11, *op. cit.*, p. 59-69.
- Eric Voegelin, « The Spiritual and Political Future of the Western World » (1959), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 67-88.
- Eric Voegelin, « The West and the Meaning of Industrial Society. Excerpts from the Discussion » (1959), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 89-111.
- Eric Voegelin, « John Stuart Mill. Freedom of Discussion and Readiness for Discussion » (1959), *in* Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 297-311.
- Eric Voegelin, « Freedom and Responsibility in Economy and Democracy » (1960), *in* Coll. Works, Volume 11, *op. cit.*, p. 70-82.
- Eric Voegelin, « Toynbee's History as A Search for Truth » (1961), *in* Coll. Works, Volume 11, *op. cit.*, p. 100-112.

- Eric Voegelin, « Natural Law in Political Theory. Excerpts from the Discussion » (1963), *in* Coll. Works, Volume 33, p. 112-149.
- Eric Voegelin, « Right by Nature » (1963), *in* Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 140-156.
- Eric Voegelin, « What Is Political Reality ? » (1966), *in* Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 341-412.
- Eric Voegelin, « In Search of the Ground » (1965), *in* Coll. Works, Volume 11, *op. cit.*, p. 224-251.
- Eric Voegelin, « Immortalité : expérience et symbole » (1965), *in* Leo Strauss-Eric Voegelin, *Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, *op. cit.*, p. 209-249.
- Eric Voegelin, « What is Nature? » (1965), *in* Coll. Works, Volume 6, *op. cit.*, p. 157-174.
- Eric Voegelin « Conversations with Eric Voegelin at the Thomas More Institute for Adult Education in Montreal » (1967), *in* Coll. Works, Volume 33, p. 243-343.
- Eric Voegelin, « What is History? » (1968), *in* Coll. Works, Volume 28, *op. cit.*, p. 1-51.
- Eric Voegelin, « The Eclipse of Reality » (1969), *in* Coll. Works, Volume 28, *op. cit.*, p. 111-162.
- Eric Voegelin, « The Gospel and Culture » (1971), *in* Coll. Works, Volume 12, *op. cit.*, p. 172-212.
- Eric Voegelin, « L'Évangile et la culture » (1971), *in* Leo Strauss-Eric Voegelin, *Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, *op. cit.*, p. 171-208.
- Eric Voegelin, « On Hegel : A Study of Sorcery » (1972), *in* Coll. Works, Volume 12, p. 213-255.
- Eric Voegelin, « La raison : l'expérience classique » (1974), Avant-propos et trad. de Dominique Weber, *in Conférence*, n°29, 2009, p. 693-742.
- Eric Voegelin, « Remembrance of Things Past » (1977), *in* Coll. Works, Volume 12, *op. cit.*, p. 304-314.
- Eric Voegelin, « Wisdom and the Magic of the Extreme : A Meditation » (1977), *in* Coll. Works, Volume 12, p. 315-375.
- Eric Voegelin, « Autobiographical Statement at Age Eighty-Two » (1984), *in* Coll. Works, Volume 33, *op. cit.*, p. 432-456.

II. Sources secondaires

- Carlo Invernizzi Accetti, « Two Concepts of Democracy – Ratzinger and Lefort on the Temporality of Democratic Politics », APSA 2010 Annual Meeting Paper. Disponible sur SSRN : https://ssrn.com/abstract=1644610, 24p.
- Carlo Invernizzi Accetti, « Is Democracy Relativist ? Response to a Contemporary Form of Political Theology », APSA 2011 Annual Meeting Paper. Disponible sur SSRN : https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1903165, 22p.
- Carlo Invernizzi Accetti, *Relativism in Democracy. Response to a New Form of Political Theology*, Columbia University Academic Commons, 2012, 331p.
- Carlo Invernizzi Accetti, « The Temporality of Normativity : Hans Kelsen's Overcoming of the Problem of the Foundation for Legal Validity », *in Philosophy and Social Criticism*, Volume 42, 2016, p. 25-43.
- Carlo Invernizzi Accetti, « Reconciling Legal Positivism and Human Rights : Hans Kelsen's Argument from Relativism », *in Journal of Human Rights*, Taylor & Francis Group, Volume 17, n°2, 2018, p. 1-14.
- Max Adler, *Démocratie politique et démocratie sociale* (1930), Marxisme d'hier et d'aujourd'hui, Volume 6, Ed. Anthropos, Paris, 1970, 219p.
- Theodor W. Adorno, *Etudes sur la personnalité autoritaire* (1950), Allia, Paris, 2007, 435p.
- Giorgio Agamben, *Pilate et Jésus* (2013), Rivages, Paris, 2014, 102p.
- Géraldine Aïdan, « Les sciences du psychisme, la science du droit et le droit constitutionnel », *in Les Cahiers de l'Institut Louis Favoreu*, n°7 : « La perméabilité du droit constitutionnel aux autres sciences », Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2017, p. 103-131.

- William F. Albright, « Eric Voegelin's Order and History », *in Theological Studies*, Volume 1, n°12, 1961, p. 270-279.
- Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965, 263p.
- Thomas J.J. Altizer, « Le conflit théologique entre Strauss et Voegelin », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, ed. par P. Emberley et B. Cooper, trad. en français par Sylvie Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, p. 301-311.
- Robert Ammerman, recension de « *The World of the Polis* et *Plato and Aristotle* », *in Journal of Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, Volume 19, n°4, 1959, p. 539-540.
- Paul Amselek, *Méthode phénoménologique et théorie du droit*, *in Bibliothèque de philosophie du droit*, vol. II, LGDJ, Paris, 1964, 464p.
- Paul Amselek, « L'étonnement devant le droit », *in Archives de Philosophie du Droit*, Tome XIII, 1968, p.163-183.
- Paul Amselek, « Zôon poiêtikon ou le myosotis de l'univers », *in Revue de métaphysique et de morale*, n°4, PUF, Paris, 1997, p. 497-509.
- Paul Amselek, « Le rôle de la volonté dans l'édiction des normes juridiques selon Hans Kelsen », *in Revue juridique Thémis*, Montréal, Volume 33, n°2, 1999, p. 185-223.
- Paul Amselek, « La science et le problème de la liberté humaine », *in Philosophiques*, Société de philosophie du Québec, volume 27, n°2, 2000, p.403-423.
- Paul Amselek, « Mes cheminements philosophiques dans le monde du droit et des règles », *in Revue Juridique Thémis*, volume 48, n°3, 2015, p. 845-888.
- William Anderson, recension de « The New Science of Politics ; An Introduction. By Eric Voegelin (Chicago : The University of Chicago Press, 1952) », *in The Journal of Politics*, The University of Chicago Press, Volume 15, n°4, 1953, 563-568.
Marc Angenot, *Le siècle des religions séculières*, Volume 2, *Fascisme, totalitarisme, trois concepts pour le XXe siècle. Notes d'histoire conceptuelle*, Discours social, Volume XXXVIII, Montréal, 2014, 491p.
- Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? » (1940), *in La philosophie de l'existence et autres essais*, Payot, Paris, 2000, 248p.
- Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme,* vol. 1 *Sur l'antisémitisme* (1951) trad. Micheline Pouteau, Seuil, « Points », Paris, 1984, 287p.
- Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme,* vol. 2 *L'impérialisme* (1951), trad. Martine Leiris, ed. Seuil « Points », Paris, 1984, 348p.
- Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, vol. 3 *Le système totalitaire* (1951), trad. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, ed. Seuil « Points », Paris, 1984, 313p.
- Hannah Arendt, « Comprendre le communisme » (1952), *in Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Pierre Bouretz (ed.), trad. Etienne Tassin, Quarto, Gallimard, Paris, 2002, p. 875-879.
- Hannah Arendt, « Une réponse à Eric Voegelin » (1953), *in* Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Pierre Bouretz (ed.), trad. Etienne Tassin, Quarto, Gallimard, Paris, 2002, p. 967-974.
- Hannah Arendt, *La crise de la culture* (1961), Gallimard, folio, Paris, 1994, 380p.
- Hannah Arendt, « Pensée et considérations morales » (1971), *in Responsabilité et jugement*, trad. par Jean-Luc Fidel, Payot, Paris, 2005, p. 185-214.
- Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant* (1982), Seuil, Paris, 1991, 256p.
- Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, 182p.
- Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990, 182p.
- Hannah Arendt, Humanité et terreur, Payot, Paris, 2017, 318p.
- Aristote, *Les politiques*, trad. par Pierre Pellegrin, Garnier Flammarion, Paris, 1990, 575p.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Publications Universitaires de Louvain, 1958, 539p.

- Eckhart Arnold, « Nachwort : Voegelins Neue Wissenschaft im Lichte von Kelsens Kritik », *in* Hans Kelsen, *A new Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's* New Science of Politics, *A Contribution to the Critique of Ideology,* Heusenstamm, Ontos Verlag, 2004, p. 109-137.
- Eckhart Arnold, « Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens », *in* Robert Walter, Clemens Jabloner, Klaus Zeleny (éd.), *Der Kreis um Hans Kelsen. Die Anfangsjahre der Reinen Rechtslehre*, Manz Verlag, Wien, 2008, p. 513-552.
- Eckhart Arnold, « The Smooth Transition from Authoritarianism to Political Theology: The Case of Eric Voegelin », *in https://eckhartarnold.de/EN/philosophy.html*, 28 mars 2012, 14p.
- Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (1935), PUF, Paris, 2007, 147p.
- Raymond Aron, « L'avenir des religions séculières » (1944) *in Critique*, repris *in Commentaire*, Raymond Aron. Histoire et politique. Textes et témoignages, Julliard (ed.), Numéro 28-29, Paris, 1985, p. 369-383.
- Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme » (1954), *in Critique*, repris *in Commentaire*, Raymond Aron. Histoire et politique. Textes et témoignages, Julliard (ed.), Numéro 28-29, Paris, 1985, p. 416-425.
- Raymond Aron, *L'opium des intellectuels* (1955), Gallimard, idées, Paris, 1968, 448p.
- Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme,* cours de l'année 1957-1958, Gallimard, idées, Paris, 1965, 378p.
- Raymond Aron, « Introduction », *in* Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), trad. par Julien Freund, Plon, Paris 1959, p. 9-57.
- Jan Assmann, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Julliard, Paris, 1989, 167p.
- Paul-Laurent Assoun, « Le désir de Constitution à l'épreuve de la psychanalyse. Freud avec Kelsen », *in Actes de la journée d'étude sur les Perceptions extra-juridiques de la Constitution – Partie 2*, Paris Sorbonne, 15 octobre 2016, http://www.ledroitdelafontaine.fr/actes-de-la-journee-detude-sur-les-perceptions-extra-juridiques-de-la-constitution-partie-2/ , 11p.
- Hans Aufricht, « A Restatement of Political Theory : A Note on Eric Voegelin's « The New Science of Politics » », *in The Western Political Quarterly*, University of Utah, Volume 6, n°3, 1953, p. 458-468.
- Arthur Aughey, Greta Jones and W.T.M. Riches, *The Conservative Political Tradition in Britain and the United-States*, Pinter Publications, London, 1992, 175p.
- Saint Augustin, *La cité de Dieu*, *in Œuvres philosophiques complètes*, Tomes 1 et 2, trad. sous la direction de Jean-Joseph-François Poujoulat et Jean-Baptiste Raulx, Paris, Les belles lettres, 2018, 3312p.
- John Austin, *The Province of the Jurisprudence Determined* (1832), Great Minds Series, Prometheus Books, New York, 2000, 396p.
- Richard Avramenko, « The Gnostic and the *Spoudaios.* Aristotle, Voegelin, and the Drama of Being », *in The Political Science Reviewer*, Center for the Study of Liberal Democracy, Volume 41, n°1, 2017, p. 75-99.
- Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936), Penguin Books, Londres, 1980, 209p.
- Alfred J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy* (1973), Penguin Books, Londres, 1991, 243p.
- Roger Ayrault, *La genèse du romantisme allemand. 1797-1804. Situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle* (1961), Volume 4, Aubier-Montaigne, Paris, 1976, 575p.

- Etienne Balibar, « L'invention du surmoi : Freud et Kelsen 1922 », *in Citoyen, Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris, 2011, p. 383-434.
- Noëlla Baraquin, « « Irrationalisme », *in Dictionnaire de Philosophie*, N. Baraquin, A. Baudart, J. Dugué, J. Laffitte, R. Ribes, J. Wilfert (ed.), Armand Colin, Paris, 1995, p. 181.
- Blandine Barret-Kriegel, *L'État et les esclaves. Réflexions pour l'histoire des États*, *Calmann-Lévy*, Paris, 1979, 262p.

- Leora Batnitzsky, « A Seamless Web ? John Finnis and Joseph Raz on Practical Reason and the Obligation to Obey the Law », *in Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 15, n°2, 1995, p. 153-175.
- Jean Baudouin, *Karl Popper*, PUF, que-sais-je, Paris, 1989, 128p.
- Sandrine Baume, « Penser l'« état organique ». Enjeux critiques d'une analogie », *in Revue européenne des sciences sociales*, Tome XL, 2002, n°122, p. 119-139.
- Sandrine Baume, *Kelsen : Plaider la démocratie*, Michalon, coll. Le sens commun, Paris, 2007, 114p.
- Sandrine Baume, « On Political Theology : A Controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt », *in History of European Ideas*, Routledge, volume 35, 2009, p. 369-381.
- Renaud Baumert, « La théorie démocratique de Hans Kelsen », *in Revue française de science politique*, volume 57, n°6, décembre 2007, p. 827-829.
- Renaud Baumert, « Carl Schmitt contre le parlementarisme weimarien. Quatorze ans de rhétorique réactionnaire », *in Revue française de science politique*, vol. 58, n°1, 2008, p. 5-37.
- Renaud Baumert, *La découverte du juge constitutionnel, entre science et politique. Les controverses doctrinales sur le contrôle de la constitutionnalité des lois dans les Républiques française et allemande de l'entre-deux-guerres*, Paris, L.G.D.J. (Fondation Varenne, vol. n°33), 2009, 612p.
- Renaud Baumert, « Kelsen, lecteur critique de Rousseau : de la volonté générale à la volonté collective », *in JusPoliticum*, n°10 La volonté générale, 2014, 16p.
- Renaud Baumert, *Histoire des idées politiques après 1789* [Sur Kelsen], Cours dispensé en Master 1 à la faculté de droit de l'Université de Cergy-Pontoise, 2018-2019, 82p.
- Olivier Beaud, « Préface : Carl Schmitt ou le juriste engagé », *in* Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution* (1928), trad. de l'allemand par Lilyane Deroche, PUF, Paris, 1993, p. 5-113.
- Olivier Beaud, *Les derniers jours de Weimar, Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, Descartes & Cie, Paris, 1997, 253p.
- Olivier Beaud, « Kelsen contre Schmitt : un dialogue de sourds », *in La controverse sur le « gardien de la Constitution » et la justice constitutionnelle. Kelsen contre Schmitt*, ed. par Olivier Beaud et Pascale Pasquino, Editions Panthéon-Assas, Paris, 2007, p. 197-207.
- Denys de Béchillon, *Qu'est-ce qu'une règle de droit ?*, Odile Jacob, 1997, Paris, 302p.
- Lewis Beck, « Neo-Kantianism », *in The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 611-612.
- Karl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers* (1932), Yale University Press, New Haven & London, 1991, 168p.
- Isaac de Leon Beltran, « La teoría puré del derecho y la secularización incompleto del derecho : Hans Kelsen y Max Weber », *in Revista Columbiana de Sociologia*, n°26, 2006, p. 89-104.
- Sébastien de Benalcazar, « Kelsen et l'approche historiciste du droit naturel classique », *in Droits*, Volume 48, PUF, 2009, p. 219-234.
- Julien Benda, *La grande épreuve des démocraties, Essai sur les principes démocratiques, Leur nature – Leur histoire – Leur valeur philosophique,* Editions de la maison française, New-York, 1942, 223p.
- S.I. Benn, R.S. Peters, *Social Principles and the Democratic State,* George Allen & Unwin LTD, Museum Street London, 1959, 403p.
- Matthieu Béra, « De l'intérêt des correspondances pour la sociologie et pour son histoire en particulier », *in Société d'économie et de sciences sociales*, Volume 2, n°160, 2014, p. 5-24.
- Harald Bergbauer, « Eric Voegelin on the Early Christianity : Philosophical, Theological, and Political Implications », *in https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Bergbauer.pdf*, 2010, 12p.
- Mario García Berger, « The Legal Norm as a Function : the Influence of Ernst Cassirer and the Marburg Neo-Kantians on Hans Kelsen », *in Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, n°12, 2018, p. 239-262.
- Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), *in Œuvres*, Editions du centenaire, PUF, Paris, 1959, 1626 p.

- Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (1965), Princeton University Press, New Jersey, 1999, 171p.
- Isaiah Berlin, « Herder and the Enlightenment », *in Aspects of Eighteenth Century*, Earl R. Wasserman (ed.), John Hopkins University Press, Baltimore, 1965, p. 47-104.
- Isaiah Berlin, « The Counter-Enlightenment », *in* Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Oxford University Press, Oxford, 1979, p. 6-20.
- Isaiah Berlin, *The Sense of Reality*: *Studies in Ideas and Their History,* Chatto & Windus, London, 1996, 304p.
- Bruno Bernardi, « Rousseau : une autocritique des Lumières », *in Esprit*, n°357, 2009, p. 109-124.
- Christian Berner, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?,* Chemins de la philosophie, Vrin, Paris, 2006, 128p.
- Nicoletta Bersier-Ladavac, *Hans Kelsen à Genève (1933-1940)*, *in Thémis,* Centre d'Etude de Philosophie, de Sociologie et de Théorie du droit, Genève, 1996, 64p.
- Nicoletta Bersier-Ladavac, « Hans Kelsen (1881-1973) Biographical Note and Bibliography », *in European Journal of International Law*, Oxford University Press, Volume 9, n°2, 1998, p. 391-400.
- Deryck Beyleveld et Roger Brownsword, « Normative Positivism : The Mirage of the Middle-Way », *in Oxford Journal of Legal Studies*, Volume 9, n°4, 1989, p. 463-512.
- Deryck Beyleveld, « From the « Middle-Way » to Normative Irrationalism : Hans Kelsen's General Theory of Norms », Recension de « Hans Kelsen, General Theory of Norms, translated by Michael Hartney, Oxford : Clarendon Press, 1991, Ix + 465 p. », *in The Modern Law Review*, Volume 56, n°1, 1993, p. 104-119.
- *La bible de Jérusalem. La sainte bible traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem*, ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1975, 2172p.
- Daniela Bifulco, « Religioni Secolari : istruzioni per l'uso. A proposito di due saggi di Kelsen e Dworkin », *in Costituzionalismo.it*, Fascicolo 1, Torniamo ai fondamenti, 2015, 15p.
- Daniela Bifulco, recension de « « Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions ». By Hans Kelsen (1964), Wien-New-York: Springer, 2012 », *in Constellations*, Volume 24, n°2, 2017, p. 274-275.
- Jean-Cassien Billier et Aglaé Maryioli, *Histoire de la philosophie du droit*, Armand Colin, 2001, 328p.
- Brian Bix, *Jurisprudence : Theory and Context*, Fourth Edition, London Sweet & Maxwell, 2006, 313p.
- Brian Bix, « Legal Positivism », *in The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, Ed. M.P. Golding, W.A. Edmundson (ed.), *The Blackwell Publishing*, Malden, Oxford, Carlton, 2006, p. 29-49.
- Brian Bix, « Kelsen in the United-States : Still Misunderstood », *in Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, Jeremy Telman (ed.), Law and Philosophy Library 116, Springer, 2016, p. 17-29.
- Cyprian P. Blamires et Paul Jackson (ed.), *World Fascism. A Historical Encyclopedia*, Volume 1, A-K, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2006, 750p.
- Charles Blanchet, « Maritain face à la modernité », *in Jacques Maritain face à la modernité. Enjeux d'une approche philosophique*, M. Bressolette et René Mougel (dir.), Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1995, p. 10-31.
- Gregory Bligh, *Les bases philosophiques du positivisme juridique de H.L.A. Hart*, Thèse de doctorat en droit public soutenue le 7 décembre 2016, Université Panthéon-Assas, 730p.
- Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (1949), ed. critique préparée par Étienne Bloch, préface de Jacques Le Goff, Armand Colin, Paris, 1999, 290p.
- Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (1966) Gallimard, trad. à partir de la deuxième édition de 1988, Paris, 1999, 685p.
- Norberto Bobbio, « Kelsen et les sources du droit », *in Revue Internationale de Philosophie*, Volume 35, n°138, 1981, p. 474-486.

- Norberto Bobbio, « Structure et fonction dans la théorie du droit de Kelsen », *in Essai de théorie du droit*, trad. par Michel Guéret avec la collaboration de Christophe Agostini, Préface de Riccardo Guastini, Bruylant, LGDG, Paris, 1998, p. 207-225.
- Norberto Bobbio, « Max Weber et Hans Kelsen », *in Essaie de théorie du droit*, trad. par Michel Guéret avec la collaboration de Christophe Agostini, Préface de Riccardo Guastini, Bruylant, LGDG, Paris, 1998, p. 255-270.
- Mathieu Bock-Côté, « Le multiculturalisme comme religion politique », *in Le débat*, n°186, septembre-octobre 2015, p. 123-136.
- Mathieu Bock-Côté, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Cerf, Paris, 2016, 368p.
- Edgar Bodenheimer, « The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science : A Reply to Hans Kelsen », *in The Wester Political Quarterly*, Volume 3, n°3, 1950, p. 335-363.
- Edgar Bodenheimer, *Jurisprudence : the Philosophy and Method of the Law*, Harvard University Press, Cambridge, 1962, 402p.
- Rosemarie Bodenheimer, *Edgar & Brigitte. A German Jewish Passage to America*, The University of Alabama Press, 2016, 248p.
- Jean Bodin, *Les six livres de la République* (1576), Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, Paris, 1986, 1718p.
- Raymond Boudon, François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, Paris, 1982, 653p.
- Raymond Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Idées-Forces, Fayard, Paris, 1986, 330p.
- Raymond Boudon, *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Fayard, Paris, 1995, 575p.
- Raymond Boudon, *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*, Odile Jacob, Paris, 2004, 243p.
- Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Les éditions de minuit, Le sens commun, Paris, 1964, 192p.
- Pierre Bourdieu, « Les sciences sociales et la philosophie », *in Actes de recherches en sciences sociales*, n°47-48, 1983, Paris, p. 45-52.
- Pierre Bourdieu, *Sur l'Etat. Cours au collège de France, 1989-1992*, Seuil, Paris, 2012, 656p.
- Pierre Bouretz, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, Paris, 1996, 640p.
- Christophe Bouriau, « Hans Vaihinger. Présentation et traduction du chapitre XXVI de *Die Philosophie des Als Ob* : « La méthode de correction des écarts arbitraires ou méthode des erreurs antithétiques », *in Philosophia Scientiae*, vol. 9, cahier 1, 2005, p. 175-194.
- Christophe Bouriau, *Le « comme si », Kant, Vaihinger et le fictionnalisme*, Cerf, Paris, 2013, 245p.
- Christophe Bouriau, « Fictionnalisme théologique versus pragmatisme religieux : Vaihinger ou James », *in ThéoRèmes* [en ligne], Volume 13, 2018, 67§.
- Jacques Bouveresse, *Le philosophe et le réel : entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, Hachette Littératures, Paris, 1998, 263p.
- Jacques Bouveresse, *La voie de l'âme et les chemins de l'esprit, 10 études sur Robert Musil*, Seuil, Paris, 2001, 458p.
- Jacques Bouveresse, *Essais II : L'époque, la mode, la morale, la satire*, Agone, Marseille, 2001, 242p.
- Jacques Bouveresse, *Essais VI Les lumières des positivistes*, Agone, Marseille, 2012, 292p.
- Renée Bouveresse, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Vrin, Paris, 1998, 200p.
- Louis Bouyer, « Où en est la théologie du Corps mystique ? », *in Revue des sciences religieuses*, tome 22, fascicule 3-4, 1948, p. 313-333.
- Regina Braach, *Eric Voegelins politische Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, 518p.
- Rémi Brague, *Modérément moderne. Les temps modernes ou l'invention d'une supercherie*, Flammarion, Paris, 2016, 384p.
- Rémi Brague, *Sur la religion*, Flammarion, Paris, 2018, 256p.

- Arnold Brecht, *Prelude to Silence. The End of the German Republic*, Oxford University Press, New-York, 1944, 156p.
- Arnold Brecht, « Political Theory. Beyond Relativism in Political Theory », *in The American Political Science Review*, Volume 41, n°3, 1947, p. 470-488.
- Arnold Brecht, recension de « The New Science of Politics ; An Introduction. By Eric Voegelin (Chicago : The University of Chicago Press, 1952) », *in The Annals of the American Academy*, Volume 288, 1953, p. 215-216.
- Anastasios Brenner, « Le positivisme logique : le cas du cercle de Vienne », *in Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Volume 67, n°2, 2011, p. 119-133.
- Yvon Brès, *La psychologie de Platon*, PUF, Paris, 1968, 434p.
- Stefan Breuer, *Anatomie de la Révolution conservatrice* (1993), trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1996, 260p.
- Stefan Breuer, « Max Weber et les formes de démocratie », *in Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXIII, n°101, 1995, p. 39-50.
- Stefan Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der Deutsche Antimodernismus* (1995), Primus Verlag, Darmstadt, 2002, 272p.
- Edgar Sheffield Brightman, recension « Society and Nature by Hans Kelsen », *in Journal of Bible and Religion*, Volume 13, n°1, 1945, p. 50-51.
- Brockhaus (ed.), *in Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden*, volume 13, 19e édition, Mannheim, 1990, 704p.
- Truesdell S. Brown, « recension de *Order and History, Vol. II : The World of the Polis et Vol. III : Plato and Aristotle by Eric Voegelin* », *in Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Volume 319, 1958, p. 187-188.
- Heinrich Schmidt (ed.), *Philosophisches Wörterbuch*, 4e édition, Freiburg, Kröner, 1951, 656p.
- Pierre Brunet, « Positivisme : un froid cynisme », *in Dictionnaire des idées reçues en droit international. En clin d'œil à Alain Pellet*, Pedone, Paris, 2017, p. 439-445.
- Bernard Bruneteau, « Interpréter le totalitarisme dans les années 1930 », *in Naissances du totalitarisme*, dir. par Philippe de Lara, Cerf, Paris, 2011, p. 215-252.
- Bernard Bruneteau, « L'interprétation du totalitarisme en tant qu'extrémisme du mythe de la volonté générale », *in Juspoliticum*, n°10 La volonté générale, 2014, 26p. http://www.juspoliticum.com/L-interpretation-du-totalitarisme.html.
- Bernard Bruneteau, *Les totalitarismes*, Deuxième édition, Armand Colin, Paris, 2014, 317p.
- Ferdinand Brunetière, « La Métaphysique positiviste », *in Revue des Deux Mondes*, 5e période, tome 11, 1902, p. 578-601.
- Emil Brunner, *Justice and the Social Order* (1945), trad. par Mary Hottinger, The Lutterworth Press, Cambridge, 2002, 256p.
- Ian Bryan, Peter Langford et John MacGarry, « Introduction : affinity and divergence », *in The Reconstruction of the Juridical-Political. Affinity and Divergence in Hans Kelsen and Max Weber*, ed. par Ian Bryan, Peter Langford et John McGarry, Routledge, Abingdon and London, 2016, p. 1-23.
- William F. Buckley, *Inveighing We Will Go*, Putnam's Books, New York, 1972, 410p.
- William F. Buckley, *Cancel Your Own Goddam Subscription : Notes and Asides from National Review*, Basic Books, Philadelphia, 2007, 304p.
- Warren Burchfield, *Eric Voegelin's Mystical Epistemology and its Influence on Ethics and Politics*, LSU Historical Dissertation and Thesis, Louisiana State University, LSU Digital Commons, 1994, 224p.
- George Burdeau, *La démocratie*, Seuil, Paris, 1956, 185p.
- George Burdeau, *L'Etat*, Seuil, Paris, 1970, 182p.
- Edmund Burke, *Réflexions sur la révolution de France* (1790), préface de Philippe Raynaud, Hachette, Pluriel, Paris, 1989, 816p.

- John Francis Burke, « Voegelin, Heidegger, and Arendt : Two's a Company, Three's a Crowd », *in The Social Science of Journal*, Volume 30, n°1, 1993, p. 83-97.

- Huntington Cairns, *The Theory of Legal Science* (1941), The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2008, 155p.
- Gene Callahan, recension de « Pierre Manent, *Beyond Radical Secularism : How France and the Christian West Should Respond to the Islamic Challenge* [*Situation de la France* en français], South Bend, St. Augustine's Press, 2016 », *in Voegelinview.com*, 21 août 2016, 4p.
- Albert Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951, 378p.
- Georges Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (1968), 7e éd, Paris, 1994, 432p.
- Jean Carbonnier, « La religion, fondement du droit ? », *in Archives de philosophie du droit*, Tome 38, Sirey, 1993, p. 17-21.
- Maxence Caron (dir.), *Heidegger*, Cerf, Paris, 2006, 576p.
- Rudolf Carnap, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage,* trad. Vouillemin, Hermann, Paris, 1934, 44p.
- Mathieu Carpentier, « Autorité, intention, innovation : Joseph Raz et la théorie de l'interprétation », *in Klesis*, Revue philosophique, Volume 21 : Philosophie analytique du droit, 2011, p. 157-191.
- Agostino Carrino, « Max Weber et Hans Kelsen », *in Le droit, le politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Sous la direction de Carlos Miguel Herrera, L'Harmattan, Paris, 1995, p. 185-203.
- Anthony Carty, « Alfred Verdross and Othmar Spann: German Romantic Nationalism, National Socialism and International Law », *in European Journal of International Law*, Oxford University Press, Volume 6, n°1, 1995, p. 78-97.
- Ernst Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept* (1910), Les Editions de Minuit, Paris, 1977, 429p.
- Ernst Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein. Eléments pour une théorie de la connaissance* (1921), Cerf, Paris, 2000, 144p.
- Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929), Beauchesne, Paris, 1972, 131p.
- Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières* (1932), trad. de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, Fayard, Paris, 1966, 351p.
- Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture* (1942), présenté par Joël Gaubert, Cerf, Paris, 1991, 234p.
- Ernst Cassirer, « Judaism and the Modern Political Myths », *in Contemporary Jewish Record*, Volume 7, n°3, New York, 1944, p. 115-126.
- Ernst Cassirer, *Le mythe de l'Etat* (1946), trad. par Bertrand Vergely, Gallimard, Paris, 1993, 408p.
- Jordi Cat, « The Unity of Science », *in The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. par Edward N. Zalta, 2017. URL : https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/scientific-unity/>.
- George Catlin, recension de « The New Science of Politics ; An Introduction. By Eric Voegelin (Chicago : The University of Chicago Press, 1952) », *in Political Studies*, Volume 11, n°2, 1954, p. 174-175.
- Maurizio Cau, « Hans Kelsen et la théorie de l'Etat chez Dante », *in Droit et littérature*, ENS Editions, Volume 5, 2005, p. 125-150.
- Gerald Cavanaugh, recension de « *From Enlightenment to Revolution* d'Eric Voegelin », *in The American Historical Review*, Volume 81, n°2, 1976, p. 359.
- Bernard Cazes, recension de « From Enlightenment to Revolution, by E. Voegelin », *in Revue d'économie politique*, Volume 86, n°5, 1976, p. 817-817.

- Jean-Luc Chabot et Henri Pallard, *Etat de droit, droits fondamentaux et diversité culturelle,* Harmattan, Paris, 1999, 368p.
- Johann Chapoutot, *Le nazisme et l'Antiquité* (2008), PUF, Quadrige, Paris, 2012, 552p.
- Johann Chapoutot, *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, Gallimard, Paris, 2014, 576p.
- François-René de Chateaubriand, *Le génie du christianisme* (1802), Tomes 1 et 2, Garnier-Flammarion, Paris, 1993, 511p. et 503p.
- Jean-Yves Chérot, « Le tournant méthodologique en philosophie du droit », *in Le droit entre autonomie et ouverture. Mélanges en l'honneur de Jean-Louis Bergel*, Bruylant, Paris, 2013, p. 29-59.
- Jean-Jacques Chevallier, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours* (1949), préface d'André Siegfried, 2e éd., Armand Colin, Paris, 1950, 406p.
- Jean-Jacques Chevallier, recension de « Hans Kelsen – The Communist Theory of Law, Londres, Stevens, 1955, 203 pages », *in Revue internationale de droit comparé,* Volume 8, n°1, 1956, p. 175-177.
- Pierluigi Chiassoni, « Kelsen on Natural Law Theory. An Enduring Critical Affair », *in Revus* (en ligne), n° 23, 2014, p. 135-163.
- Sandro Chignola, « « Fetishism with the Norm » and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and « Rechtswissenschaft » (1924-1938) », *in Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv,* Ludwig-Maximilians-Universität München, X, 1999, 71p.
- Sandro Chignola, « The Experience of Limitation : Political Form and Science of Law in the Early Writings of Eric Voegelin » (trad. Francesca Murphy), *in Political Order and History. Essays on the Work of Eric Voegelin*, ed. Glenn Hughes, Stephen A. McKnight et Geoffrey L. Price, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, p. 61-84.
- Michael Scott Christofferson, *French Intellectuals against the Left. The Antitotalitarian Moment of the 1970's*, Berghahn, New York-Oxford, 2004, 294p.
- R. S. Clark, « Hans Kelsen's Pure Theory of Law », *in Journal of Legal Education*, Association of American Law Schools, Volume 22, n°2, 1969, p. 170-196.
- Pierre Clastres, *La société contre l'Etat* (1974), Les éditions de Minuit, Paris, 2011, 185p.
- Paul B. Cliteur, « Eric Voegelin's Critique of Ideology and the Functions of Ideology Under Modern Democratic Conditions », *in Eric Voegelin Institute* (site internet), 2001, 9p. https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Cliteur.pdf
- Stephen Cloyd, « Chapter 6 : Erich Kaufmann », *in Weimar : A Jurisprudence of Crisis*, Ed. Arthur Jacobson & Bernhard Schlink, University of California Press, Berkeley, 2002, p. 189-206.
- Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Ferd. Dümmler, Berlin, 1871, 270p.
- Hermann Cohen, « Logique de la connaissance pure », *in Néokantismes et théories de la connaissance. Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Windelband, Lask, Cohen*, trad. sous la direction de Marc de Launay, Vrin, Paris, 2000, p. 49-108.
- Julius Cohen, « The Political Element in Legal Theory : A Look at Kelsen's Pure Theory », *in The Yale Law Journal*, Volume 88, n°1, 1978, p. 1-38.
- Dominique Colas, « Le voyage en Russie soviétique », *in CNRS Éditions*, Volume 1, n°7, 1990, p. 215-218.
- Catherine Colliot-Thélène, *La sociologie de Max Weber*, La découverte, Repères, Paris, 2006, 128p.
- Catherine Colliot-Thélène, *La démocratie sans « demos »*, PUF, Pratiques théoriques, Paris, 2011, 213p.
- Catherine Colliot-Thélène, « Kelsen reading Weber : Is a sociological concept of the State possible ? », *in The Reconstruction of the Juridical-Political. Affinity and Divergence in Hans Kelsen and Max Weber*, ed. par Ian Bryan, Peter Langford et John McGarry, Routledge, Abingdon and New York, 2016, p. 98-109.
- Auguste Comte, *Cours de philosophie positive, leçons 1 à 45* (1830), Tome 1, Hermann, Paris, 1975, 882p.
- Auguste Comte, *Cours de philosophie positive, leçons de 46 à 60* (1839), Tome 2, Hermann, 1975, 791p.
- Auguste Comte, *Système de politique positive*, Tome 2 *Statique sociale*, Carilian-Goeury et V. Dalmont, Paris, 1852, 472p.

- Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, Tome 3 *Dynamique sociale*, Carilian-Goeury et V. Dalmont, Paris, 1853, 624p.
- Auguste Comte, *Correspondance inédite d'Auguste Comte*, Troisième série, Au siège de la société positiviste, Paris, 1904, 350p.
- Etienne Bonnot de Condillac, *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme* (1798), « Histoire Ancienne », *in* Œuvres philosophies de Condillac, Texte établi et présenté par Georges Le Roy, Volume 2, PUF, Paris, 1948, 558p.
- Nicolas de Condorcet, *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (1791), Charles Coutel et Catherine Kintzler (ed.), Flammarion, Paris, 1994, 358p.
- Barry Cooper, « A Fragment from Eric Voegelin's History of Western Political Thought. Review of *From Enlightenment to Revolution* », *in Political Science Reviewer*, Volume 7, 1977, p. 23-52.
- Barry Cooper, « Eric Voegelin's Analysis of the Deformation of Consciousness in Voltaire », *in Lumen. Selected Proceedings from the Canadian Society for Eighteenth-Century Studies*, Volume 15, 1996, p. 37-55.
- Barry Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri Press, Columbia, 1999, 478p.
- Barry Cooper, *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism*, University of Missouri Press, Columbia, 2004, 242p.
- Barry Cooper et Jody Bruhn (ed.), *Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, University of Missouri Press, Columbia, 2008, 308p.
- Barry Cooper, *Beginning the Quest. Law and Politics in the Early Works of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia, 2009, 280p.
- David Corey, « Eric Voegelin, Leo Strauss, and American Conservatism », *in The Imaginative Conservative* [site internet], le 11 avril 2015, 7p.
- David Corey, « The Conservative Thought of Eric Voegelin », *in The Imagine Conservative* [site internet], le 22 avril 2016, 6p.
- David Corey, « Eric Voegelin's Critique of Ideology », *in Voegelinview.com*, 12 juin 2017, 26p.
- Sylvie Courtine-Denamy, « Préface : pour une nouvelle science du politique », *in* Eric Voegelin, *la Nouvelle science du politique*, *une introduction,* trad. S. Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 2000, p. 7-27.
- Sylvie Courtine-Denamy, « Préface », *in* Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques*, Bayard, Paris, 2004, p. 9-16.
- Sylvie Courtine-Denamy, « Voegelin's Israel and Revelation : a theological or a political book ? », Papier présenté à la *Hoover Institution on War, Revolution and Peace,* Université de Stanford, 27 août 2012, *in http://www.s-courtine-denamy.fr/colloques.html*, 16p.
- Sylvie Courtine-Denamy, *De la bonne société, L. Strauss, E. Voegelin, H. Arendt : le retour du politique en philosophie,* Cerf, La nuit surveillée, Paris, 2014, 314p.
- Sylvie Courtine-Denamy, « Voegelin Eric – (1901-1985) », *in Encyclopedia Universalis*, https://www.universalis.fr/encyclopedie/eric-voegelin/
- Alexandra Couto, « Purity in Concepts : Defending the Social Sciences », *in Influences on the Aufbau*, Ed. par Christian Damböck, Springer, 2016, p. 257-266.
- Michel Coutu, *Max Weber et les rationalités du droit*, LGDJ et les Presses Université de Laval, Paris et Québec, 1995, 258p.

- Dante Alighieri, *La divina commedia*, commenté par Paolo Costa, Volume 1, Presso Gio. Grondana q. Guiseppe, Gênes, 1839, 320p.
- Marcelo Dascal, « Observations sur la dynamique des controverses », *in Cahiers de Linguistique Française*, Volume 17, Les différents plans d'organisation du dialogue et leurs interrelations, Actes du

VIe Colloque de pragmatique de Genève (15-17 juin 1995), 2ème partie, Unité de linguistique française, Université de Genève, Genève, 1995, p. 99-121.
- Pierre-Emmanuel Dauzat, « Hic Rhodus, Hic Salta. Kelsen dans le « moelleux » de la traduction », *in Conférence*, n°34, 2012, p. 99-124.
- Jerry Day, *Voegelin, Schelling, and the Philosophy of Historical Existence*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003, 320p.
- Christopher Dawson, « Religion and the Totalitarian State », *in The Criterion. A Literary Review*, Volume XIV, n° LIV, 1934, p. 1-16.
- Henri Decœur, « *Maât*, entre cosmologie et mythe : le principe constitutionnel d'un Etat de racine chtonienne en ancienne Egypte », *in Revue juridique Thémis*, volume 45, n°2, 2011, p. 343-368.
- Erwin Dekker, *The Viennese Students of Civilization. The meaning and context of Austrian Economics Reconsidered*, Cambridge University Press, New York, 2016, 236p.
- John Dickinson, « A Working Theory of Sovereignty, I », *in Political Science Quarterly,* Volume 42, n°4, décembre 1927, p. 524-548.
- John Dickinson, « A Working Theory of Sovereignty, II », *in Political Science Quarterly*, Volume 43, n°1, mars 1928, p. 32-63.
- Julie Dickson, « Methodology in Jurisprudence : A Critical Survey », *in Legal Theory*, Volume 10, n°3, 2004, p. 117-156.
- Michael Dillon, « Symbolization and the Search for Order (recension de *From Enlightenment to Revolution* (1975) de Voegelin et de *Between Nothingness and Paradise* (1971) de Gerhart Niemeyer) », *in The Intercollegiate Review*, Volume 11, n°32, 1976, p. 103-111.
- Wilhelm Dilthey, *Théorie des conceptions du monde : essai d'une philosophie de la philosophie* (1911), PUF, Paris, 1946, 329p.
- Félix Dirsch, *Authentischer Konservatismus. Studien zu einer Klassischen Strömung des politischen Denkens*, Politikwissenschaft, LIT, Berlin, 2012, 389p.
- Heimito von Doderer, « Sexualität und totaler Staat », *in Die Wiederkehr des Drachen*, Biederstein Verlag, Munich, 1970, 325p.
- Bernard Doering, « L'héritage américain de Jacques Maritain », *in Jacques Maritain face à la modernité. Enjeux d'une approche philosophique*, M. Bressolette et René Mougel (dir.), Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1995, p. 179-201.
- Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Armand Colin, Collection U, Paris, 1963, 210p.
- Shadia B. Drury, « Augustinian Radical Transcendence : The Source of Political Excess », *in Humanitas*, Volume 12, n°2, 1999, p. 27-45.
- Luiz FD Duarte, « Romanticism and holism in the anthropology of the West (revisiting Bergson's paradox) », *in Anthropological Theory*, volume 15, n°2, 2015, p. 179-199.
- Eric Dufour, *Les néokantiens. Valeur et réalité*, PUF, Paris, 2003, 190p.
- Jean Dugué, « romantisme philosophique », *in Dictionnaire de philosophie*, N. Baraquin, A. Baudart, J. Dugué, J. Laffitte, R. Ribes, J. Wilfert (ed.), Armand Colin, Paris, 1995, p. 285-286.
- Jean Dugué, « réminiscence », *in Dictionnaire de philosophie*, N. Baraquin, A. Baudart, J. Dugué, J. Laffitte, R. Ribes, J. Wilfert (ed.), Armand Colin, Paris, 1995, p. 280-281.
- Jean Dugué, « raison pratique », *in Dictionnaire de philosophie*, N. Baraquin, A. Baudart, J. Dugué, J. Laffitte, R. Ribes, J. Wilfert (ed.), Armand Colin, Paris, 1995, p. 269-270.
- Etienne Dumont, *Souvenirs sur Mirabeau et sur les deux premières Assemblées Législatives*, Publié par M. J. L. Duval, Librairie de Charles Gosselin, Paris, 1832, 478p.
- Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983, 267p.
- Louis Dumont, *L'idéologie allemande. France, Allemagne et retour,* Gallimard, Paris, 1991, 312p.
- Jean-Paul Dumont, *La philosophie antique*, collection *Que sais-je ?*, PUF, Paris, 1965, 126p.
- Francis Dunlop, *The Life and Thought of Aurel Kolnai* (2002), Routledge, New York, 2018, 362p.

- Francis Dunlop & Zoltan Balazs (ed.), *Exploring the World of Human Practice. Readings in and about the Philosophy of Aurel Kolnai*, Central European University Press, Budapest – New York, 2004, 343p.
- John Dunn, *Histoire de la théorie politique*, trad. par Anne Prost et Philippe Beaudoin, Mentha, Paris, 1992, 60p.
- Thomas C. Durand, *L'ironie de l'évolution*, Seuil, Paris, 2018, 247p.
- Jean-Marc Durand-Gasselin, « La fin des mandarins allemands », *in Esprit*, n°417, Dossier sur Habermas, le dernier philosophe, 2015, p. 26-39.
- Émile Durkheim, *De la division du travail social* (1893), PUF, Paris, 1973, 416p.
- Emile Durkheim, *Sociologie et philosophie* (1924), PUF, Paris, 1974, 121p.
- Luc Durtain, *L'autre Europe : Moscou et sa foi*, Gallimard, Paris, 1928, 352p.
- Giuseppe Duso, « La crise de l'Etat comme forme juridique et la philosophie politique : Eric Voegelin et Carl Schmitt », *in Crise et pensée de la crise en droit. Weimar, sa république et ses juristes*, Textes réunis par Jean-François Kervégan, ENS Editions, Lyon, 2002, p. 217-231.
- Maurice Duverger, *Méthodes des sciences sociales*, PUF, Paris, 1964, 501p.
- Ronald Dworkin, « « Natural » Law Revisited », *in University of Florida Law Review*, Volume 32, n° 2, 1982, p. 165-188.
- Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, trad. Françoise Michaut, PUF, Léviathan, Paris, 1995, 515p.
- Ronald Dworkin, *Religion sans Dieu*, trad. John E. Jackson, Editions Labor et Fides, 2013, 121p.
- Ronald Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2013, 180p.

- William Ebenstein, recension de « The Communist Theory of Law. By Hans Kelsen. New York: Frederick A. Praeger, Inc. 1955. Pp. viii, 193. », *in The American Political Science Review*, Volume 50, n°1, 1956, p. 268-269.
- William Ebenstein, « The Pure Theory of Law : demythologizing Legal Thought », *in California Law Review*, volume 59, n°3, 1971, p. 617-652.
- Charles Eisenmann, « Le juriste et le droit naturel », *in Annales de philosophie politique*, n°3, PUF, Paris, 1959, p. 206-229.
- Shmuel Eisenstadt, « Multiples Modernities », *in Daedalus*, The MIT Press, Volume 129, N°1, 2000, p. 1-29.
- Charles R. Embry (ed.), *Robert B. Heilman and Eric Voegelin. A Friendship in Letters 1944-1984*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2004, 332p.
- Charles R. Embry, chapitre 7 « Ellis Sandoz as Master Teacher : Consistent in Belief, Steadfast in Purpose », *in Teaching in an Age of Ideology*, John von Heyking et Lee Trepanier (ed.), Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, 2013, p. 139-162.
- André Enegrén, « Totalitarisme », *in Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Paris, 2003, p. 817-820.
- Pascal Engel, « La vérité peut-elle survivre à la démocratie ? », *in Revue Agone*, n°44, numéro issu du colloque « Rationalité, vérité et démocratie – Bertrand Russell, George Orwell, Noam Chomsky », organisé au Collège de France le 28 mai 2010, 2010, p. 31-56.

- Richard Faber, *Der Prometheus-Komplex: zur Kritik der Politotheologie Eric Voegelins und Hans Blumenberg*, Königshausen & Neumann, 1984, 87p.
- Renaud Fabbri, *Eric Voegelin et l'Orient. Millénarisme et religions politiques de l'Antiquité à Daech*, Harmattan, Questions contemporaines, Paris, 2015, 123p.

- Murray Faure, « Cognitive Dimensions of Politics : Relativism and Rationalism », *in Acta Academia*, Volume 38, n°3, 2006, p. 48-73.
- Emmanuel Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Atour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris, 2005, 767p.
- Emmanuel Faye, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) », *in Politisierung der Wissenschaft. Jüdische Wissenschaftler und ihre Gegner an der Universität Frankfurt am Main vor und nach 1933,* Wallstein Verlag, Göttingen, 2015, p. 111-146.
- Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*, Albin Michel, Paris, 2016, 554p.
- Nicholas Fearn, *Zénon et la tortue : apprendre à penser comme un philosophe*, trad. Emmanuel Pasquier, Ed. Bréal, Paris, 2003, 223p.
- Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Paris, 1953, 458p.
- Luigi Ferrajoli, « The Normative Paradigm of Constitutional Democracy », *in Res Publica*, Volume 17, n°4, 2011, p. 355-367.
- Jean Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Klincksieck, Paris, 1979, 360p.
- Stéphane Ferret, *Le bateau de Thésée, le problème de l'identité à travers le temps*, Les éditions de Minuit, collection Paradoxe, Paris, 1996, 151p.
- André-Jean Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Vrin, Paris, 1967, 494p.
- Franz Leander Fillafer et Johannes Feichtinger, « Natural Law and the Vienna School : Hans Kelsen, Alfred Verdross, and Eric Voegelin », *in Hans Kelsen and the Natural Law Tradition*, ed. par Peter Langford, Ian Bryan et John McGarry, Brill, Leiden/Boston, 2019, p. 425-460.
- Bruce M. Fingerhut, « Look for the Lift : A Biographical Essay of Gerhart Niemeyer », *in Political Science Reviewer*, Volume 31, n°1, 2002, p. 32-40.
- John Finnis, *Natural Law & Natural Rights* (1980), Second Edition, Oxford University Press, Oxford, 2011, 494p.
- John Finnis, « History of Philosophy of Law », *in The Oxford Companion to Philosophy*, Ed. Ted Honderich, Oxford University Press, Oxford, 1995, 1009p.
- John Finnis, *Philosophy of Law*, Collected Essays, Volume IV, Oxford University Press, Oxford, 2011, 512p.
- John Finnis, « What is the Philosophy of Law ? », *in Rivista di Filosofia del Diritto*, n°1, 2012, p. 67-78.
- Christian Fleck, *A Transatlantic History of the Social Sciences. Robber Barons, the Third Reich and the Invention of Empirical Social Research*, Bloomsbury, London, 2011, 416p.
- Michaël Fossel, « Les Grecs de Paul Ricœur », *in Esprit*, n°399, novembre 2013, p. 15-21.
- Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, 275p.
- Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), *in Dits et Ecrits*, Tome IV, Gallimard, Paris, 1994, p. 562-578.
- Sigmund Freud, *Totem et Tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs* (1913), Payot, Paris, 1965, 186p.
- Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion* (1927), traduit de l'allemand par Anne Balseinte, Jean-Gilbert Delarbre et Daniel Hartmann, Préface de Jacques André, Quadrige, PUF, Paris, 1995, 61p.
- Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* (1930), trad. en français par M. et Mme Odier, *in Revue française de Psychanalyse,* Tome VII, n°4, 1934, p. 692-769.
- Sigmund Freud, « D'une conception de l'univers » (1932), *in Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1936), trad. de l'allemand par Anne Berman, Gallimard, Paris, 1971, p. 208-241.
- Sigmund Freud, *Œuvres complètes de Freud/Psychanalyse*, Volume 16, Paris, PUF, 1991, 432p.
- Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, PUF, Paris, 1966, 257p.

- Julien Freund, « Vue d'ensemble sur l'œuvre de Carl Schmitt », *in Revue européenne des sciences sociales,* Tome XVI, *Miroir de Carl Schmitt*, n°44, Librairie Droz, Genève 1978, p. 7-38.
- Saul Friedländer*, Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung 1933-1939. Die Jahre der Vernichtung 1939-1945*, Beck, Munich, 2007, 1317p.
- Carl J. Friedrich, « Symbols of Order and History », *in Jewish Frontier*, Volume 25, n°12, 1958, p. 5-22.
- Francesco Fronterotta, « L'interprétation néokantienne de la théorie platonicienne des idées et son « héritage » philosophique », *in Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 98, n°2, 2000, p. 318-340.
- François Furet, *La Révolution de Turgot à Jules Ferry 1770-1880*, Histoire de France, Tome 4, Hachette, Paris, 1988, 525p.
- François Furet, *Le passé d'une illusion – essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Laffont/Calmann-Lévy, Paris, 1995, 580p.
- Lon L. Fuller, *The Morality of Law* (1964), Revisited Edition, Yale University Press, New Haven and London, 1969, 262p.
- Lon L. Fuller, « Positivism and Fidelity : A Reply to Professor Hart », *in Harvard Law Review*, Volume 71, n°4, 1958, p. 630-672.
- Timothy Fuller, « Philosophie, foi et la question du progrès », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, ed. par P. Emberley et B. Cooper, trad. en français par Sylvie Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, p. 313-330.
- Timothy Fuller, « Eric Voegelin on the Nature of the Law », *in Philosophy, Literature and Politics. Essays Honoring Ellis Sandoz*, edited by Charles R. Embry and Barry Cooper, University of Missouri Press, Columbia and London, 2005, p. 229-239.

- Hans-Georg Gadamer, « Philosopher en opposition Strauss et Voegelin sur la communication et la science », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, ed. par P. Emberley et B. Cooper, trad. en français par Sylvie Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, p. 283-293.
- Dennis Gallagher, « Obama's Shot At Immanentizing The Eschaton », *in Conservative Daily News* (site internet), 8 mars 2013, https://www.conservativedailynews.com/2013/03/obamas-shot-at-immanentizing-the-eschaton/.
- Monica Garcia-Salmones, « On Kelsen's Sein : an Approach to Kelsenian Sociological Themes », *in No Foundations. An Interdisciplinary Journal of Law and Justice*, *Journal of Extreme Legal Positivism*, n°8, 2011, p. 41-70.
- Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité*, Gallimard, collection folio Essais, Paris, 1998, 130p.
- Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, collection Tel, Paris, 2002, 385p.
- Marcel Gauchet, *La condition historique*, *Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Stock, Paris, 2003, 354p.
- Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, Agora, Pocket, Paris, 2007, 352p.
- Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie, tome III, A l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974,* Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 2010, 672p.
- Marcel Gauchet, « Les ressorts du fondamentalisme islamique », *in Le débat*, n°185, mai-août 2015, p. 63-81.
- Peter Gay, *The Party of Humanity : Essays in the French Enlightenment*, Alfred A. Knopf, New York, 1964, 290p.
- Peter Gay, *The Enlightenment : An Interpretation*, Volume I The Rise of Modern Paganism, Norton & Company, New York and London, 1966, 555p.

- Peter Gay, *Le suicide d'une république. Weimar 1918-1933* (1968), trad. de l'anglais par Jean-François Sené, Gallimard, Paris, 1995, 280p.
- Peter Gay, *The Enlightenment : An Interpretation*, Volume II The Science of Freedom, Norton & Company, New York and London, 1969, 705p.
- Peter Gay, *A Godless Jew. Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven and London, 1987, 182p.
- Peter Gay, *Why the romantics matter ?*, Yale University Press, New Haven, 2015, 176p.
- Jürgen Gebhardt et Barry Cooper, « Editors' Introduction » *in* Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind*, Coll. Works, Volume 1, *op. cit.*, p. ix-xlii.
- Jürgen Gebhardt, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *Selected Correspondence, 1924-1949*, Coll. Works, Volume 29, *op. cit.*, p. 1-64.
- Joris Geldhof, « German Romanticism and Liturgical Theology : Exploring the Potential of Organic Thinking », *in Horizons*, Volume 43, n°2, 2016, p. 282-307.
- Ernest Gellner, *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Foreword de Steven Lukes, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 230p.
- Robert P. George, « Kelsen and Aquinas on the Natural-Law Doctrine », *in Notre Dame Law Review*, Volume 75, n°5, 2000, p. 1625-1646.
- Stefan George, *Feuilles pour l'art* [*Blätter für die Kunst*]. *1892-1919 et autres textes du cercle de George*, trad. et présenté par Ludwig Lehnen, Les belles lettres, Paris, 2012, 226p.
- Philippe Gérard, « L'idée de règle de reconnaissance : valeur, limites et incertitudes », *in Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Volume 65, n°2, Université Saint-Louis-Bruxelles, 2010, p. 65-83.
- Dante Germino, « Eric Voegelin's Contribution to Contemporary Political Theory », *in The Review of Politics*, Volume 26, n°3, juillet 1964, p. 378-402.
- Dante Germino, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 3, *Plato and Aristotle*, Coll. Works, Volume 16, *op. cit.*, p. 1-37.
- Dante Germino, recension de « Govert. J. Buijs, *Tussen God en duivel : Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin* [*Entre Dieu et le Diable : totalitarisme, politique et transcendance chez Eric Voegelin*], Amsterdam : Uitgeverij Boom, 1998, 505p. », 2001, *in Eric Voegelin Institute* (site internet), 8p.
- Alessandra Gerolin, « Eric Voegelin on Race Theories : A Critique on the « Superstition » of Science », *in Radical Orthodoxy : Theology, Philosophy, Politics*, Volume 1, n°3, 2013, p. 453-468.
- Alan Gerwirth, recension de « The New Science of Politics : An Introduction. By Eric Voegelin (Chicago : The University of Chicago Press, 1952) », *in Ethics*, Volume 63, n°2, 1953, p. 142-144.
- André Gisselbrecht, *Thomas Mann. Être écrivain à notre époque*, trad. par Denise Daun, Gallimard, Paris, 1996, 378p.
- David Gilles et Simon Labayle, « L'irrédentisme des valeurs dans le droit : la quête du fondement axiologique », *in Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, volume 42, p. 309-361.
- Étienne Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Publications universitaires de Louvain et Vrin, Louvain et Paris, 1952, 291p.
- Giovanni Giorgini, « Does Democracy Necessarily Rest on Relativism ? The Origins of the Debate: Protagoras and Plato », Papier présenté lors de la neuvième conférence du *Collegium Politicum*: « Amis et ennemis de la démocratie. L'histoire intellectuelle de la démocratie et son reflet dans le débat antique et moderne », 29 janvier 2010, Fondation Hardt, Genève, *in Società Italiana Di Filosofia Politica web-site*, 10p.
- Jean-Jacques Gislain, « L'histoire de la pensée économique à l'épreuve de l'"universalisme" d'Othmar Spann », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, Harmattan, Volume 2, n°51, 2006, p. 49-68.
- Victor Goldschmidt, *La doctrine d'Epicure et le droit*, VRIN, Paris, 2002, 334p.
- Thierry Gontier, « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *in Noesis*, n°12, Corps et Sacré, 2007, p. 89-116.

- Thierry Gontier, *Voegelin. Symboles du politique*, Michalon, coll. Le bien commun, Paris, 2008, 123p.
- Thierry Gontier, « le fétichisme de la norme : Voegelin critique de Kelsen », *in Dissensus Revue de philosophie politique de l'Ulg,* n°1, 2008, p. 125-147.
- Thierry Gontier, « Les Collected Works d'Eric Voegelin, ou la constitution d'un corpus », *Archives de Philosophie*, Centre Sèvres, 2/2010 (Tome 73), p. 352-358.
- Thierry Gontier, « De la « théologie politique » à la « religion politique » : Eric Voegelin critique de Carl Schmitt », *in Politique, Religion et Histoire chez Eric Voegelin*, Cerf, Paris, 2011, p. 45-66.
- Thierry Gontier, « Totalitarisme, religions politiques et modernité chez Eric Voegelin », *in Naissances du totalitarisme*, sous la direction de Philippe de Lara, Cerf, Paris, 2011, p. 157-181.
- Thierry Gontier, « The Open Society, from Bergson to Voegelin », *in The Eric Voegelin Institute* (site internet), 2012, 18p. https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Thierry-Gontier.pdf
- Thierry Gontier, « Préface », *in Platon & Aristote*, Cerf, Paris, 2015, p. 13-57.
- Thierry Gontier, « Eric Voegelin et les « religions politiques » », Conférence à l'Académie des Sciences Morales et Politiques de Paris, Institut de France, 29 juin 2015, *in* http://asmp.fr/travaux/communications/2015_06_29_gontier
- Thierry Gontier, « Platonism and Augustinism. Two Sources of Voegelin's Vision of History », *in voegelinview.com*, 2015, 8p.
- Henri Gouhier, *Introduction aux œuvres choisies d'Auguste Comte*, Aubier, Paris, 1943, 316p.
- Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, Paris, 1989, 134p.
- Simone Goyard-Fabre, « L'inspiration kantienne de Hans Kelsen », *in Revue de Métaphysique et de Morale*, PUF, n°2, 1978, p. 204-233.
- Simone Goyard-Fabre, « L'idée d'ordre dans la théorie juridique de Kelsen », *in La philosophie du droit de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, CPUC, n°9, 1986, p. 23-41.
- Simone Goyard-Fabre, « L'Etat du droit et la démocratie selon Kelsen », *in La pensée politique de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1990, n°17, 149-179.
- Simone Goyard-Fabre, « De l'idée de norme à la science des normes : Kant et Kelsen », *in Théorie du droit et science*, dir. par Paul Amselek, PUF, Léviathan, Paris, 1994, p. 211-232.
- Robert Grant, *Oakeshott*, Thinkers of Our Time, The Claridge Press, London, 1990, 100p.
- Leslie Green, « Legal positivism », *in The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018 Edition, Edward. N. Zalta (ed.) https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/legal-positivism/
- Michael Steven Green, « Hans Kelsen and the Logic of Legal Systems », *in Alabama Law Review*, volume 54, n°2, 2003, p. 365-413.
- Michael Steven Green, « Marmor's Kelsen », *in Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, Jeremy Telman (ed.), Law and Philosophy Library 116, Springer, 2016, p. 31-55.
- Henry Grey, « *Parliamentary Government Considered with Reference to a Reform of Parliament. An Essay*, John Murray, Albermarle Street, Londres, 1864, 360p.

Jean Grondin, *La philosophie de la religion*, PUF, Que sais-je ?, Paris, 2009, 128p.
- Michael Großheim (ed.), *Perspektiven der Lebensphilosophie : zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages*, Bouvier, Bonn, 1999, 240p.
- Riccardo Guastini, « Problèmes épistémologiques du normativisme en tant que théorie de la science juridique », *in Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4, 1997, p. 551-563.
- Riccardo Guastini, « The Basic Norm Revisited », *in Kelsen Revisited. New Essays on the Pure Theory of Law*, ed. Luis Duarte d'Almeida, John Gardner et Leslie Green, Hart Publishing, Oxford and Portland, 2013, p. 63-74.
- John A. Gueguen, « Recension de *From Enlightenment to Revolution* », *in The Thomist: A speculative Quarterly Review*, Volume 42, n°1, 1928, p. 123-134.

- Daniel Guérin, *Fascisme et grand capital*, Ceux d'en bas, Libertalia, Clermont-Ferrand, 2014, 601p.
- Martial Guéroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, Paris, 1979, 275p.
- Jean-Yves Guiomar, « romantisme politique », *in Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Paris, 2003, p. 683-687.
- Waldemar Gurian, *Der Bolschewismus : Einführung in Geschichte und Lehre*, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1931, 337p.
- Waldemar Gurian, *Bolchevisme danger mondial*, trad. par L. Redon, Alsatia, Paris, 1936, 143p.
- Waldemar Gurian, *Bolshevism. An Introduction to Soviet Communism*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1952, 189p.
- Frieder Günther, « The Neglect of Hans Kelsen in West German Public Law Scholarship, 1945-1980 », *in Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, Jeremy Telman (ed.), Law and Philosophy Library 116, Springer, 2016, p. 217-228.
- Aron Gurwitsch, recension de « Society and Nature. A Sociological Inquiry by Hans Kelsen », *in Isis*, The University of Chicago Press, Volume 36, n°2, 1946, p. 142-146.

- Claude Habib, *Comment peut-on être tolérant ?*, Editions Desclée de Brouwer, Paris, 2019, 280p.
- John J. Haag, *Othmar Spann and the Politics of « Totality » : Corporatism in Theory and Practice,* Thesis, Rice University, Houston, Texas, 1969, 200p.
- Jürgen Habermas, « Penser avec Heidegger contre Heidegger » (1953), *in Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, Tel, Paris, 1974, p. 89-99.
- Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'action et rationalisation de la société*, Volume 1, Fayard, Paris, 1987, 448p.
- Pierre Hack, *La philosophie de Kelsen. Epistémologie de la Théorie pure du droit*, Thèse n° 739 de la Faculté de Droit de l'Université de Genève, Helbing & Lichtenhahn, Bâle, 2003, 209p.
- Moses Hadas, « Review of *Order and History* by Eric Voegelin », *in Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Volume 19, n°3, 1958, p. 442-444.
- Edward C. Halbach, « In Memoriam : Hans Kelsen (1881-1973) », *in California Law Review*, Volume 61, n°4, 1973, p. 957-960.
- Frank Haldemann, « Gustav Radbruch vs Hans Kelsen : a debate on Nazi Law », *in Ratio Juris*, Volume 18, n°2, 2005, p. 162-178.
- Élie Halévy, *L'ère des tyrannies* (1938), Gallimard, Tel, Paris, 1990, 294p.
- John H. Hallowell, recension de « The New Science of Politics : An Introduction. By Eric Voegelin (Chicago : The University of Chicago Press, 1952) », *in Louisiana Law Review*, Volume 13, n°3, 1953, p. 525-530.
- John H. Hallowell, *The Moral Foundation of Democracy* (1954), Liberty Fund, 2007, 128p.
- John H. Hallowell, « Plato and his Critics », *in The Journal of Politics*, University of Chicago Press on the behalf of the Southern Political Science Association, Volume 27, n°2, 1965, p. 273-289.
- John H. Hallowell, « Editor's Preface », *in* Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution,* ed. J. H. Hallowell, Duke University Press, 1995, p. vii-ix.
- Hugo Hardy, *Postures et impostures du juspositivisme, une histoire critique de la notion de positivisme juridique dans la littérature savante anglo-saxonne, XIXe-XXe siècles*, Thèse, Université Laval, Québec, 2011, 254p.
- Herbert L.A. Hart, recension de « The Communist Theory of Law. By Hans Kelsen. New York: Frederick A. Praeger, Inc. 1955. Pp. viii, 193 », *in Harvard Law Review*, The Harvard Law Review Association, Volume 69, n°4, 1956, p. 772-778.
- Herbert L.A. Hart, « Positivism and the Separation of Law and Morals », *in Harvard Law Review*, The Harvard Law Review Association, volume 71, n°4, 1958, p. 593-629.

- Herbert L.A. Hart, *Le concept de droit* (1961), deuxième édition, trad. Michel van de Kerchove, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2005, 344p.
- Michael Hartney, recension de « *Introduction to the Problems of Legal Theory*, Hans Kelsen, trans. by Bonnie Litchewski Paulson and Stanley L. Paulson, Oxford Clarendon Press, 1992, xlii + 171 pp. », *in Dialogue*, Volume 36, n°3, 1997, p. 672-674.
- George L. Haskins, « John Dickinson 1894-1952 », *in University of Pennsylvania Law Review*, Volume 101, n°1, 1952, p. 1-25.
- Pierre Hassner, recension de « Eric Voegelin, Order and History, Volumes 1, 2 et 3 », *in Revue française de science politique*, 1960, Volume 10, n° 3, p. 713-715.
- Maurice Hauriou, « Le pouvoir, l'ordre, la liberté et les erreurs des systèmes objectivistes », *in Revue de Métaphysique et de Morale*, volume 35, n°2, avril-juin 1928, p. 193-206.
- Maurice Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, Deuxième édition, Sirey, Paris, 1929, 759p.
- Friedrich von Hayek, *The Constitution of Liberty* (1960), The Collected Works of F.A. Hayek, Volume XVII, ed. par Ronald Hamowy, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2011, 688p.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1820), Préface de Jean Hyppolite, Gallimard, Paris, 1940, 264p.
- Martin Heidegger et Ernst Cassirer, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929), Beauchesne, Paris, 1972, 131p.
- Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985, 424p.
- Thomas W. Heilke, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *Published Essays, 1934-1939*, Coll. Works, Volume 9, *op. cit.*, p. 1-12.
- Thomas W. Heilke et John von Heyking, « Editors' Introduction », *in* Eric Voegelin, *Published Essays, 1929-1933*, Coll. Works, Volume 8, *op. cit.*, p. 1-24.
- Claus Heimes, « Antipositivistische Staatslehre – Eric Voegelin und Carl Schmitt zwischen Wissenschaft und Ideologie », *in Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv. Ludwig-Maximilians-Universität München*, XLII, 2004, 49p.
- Nathalie Heinich, *Des valeurs. Une approche sociologique*, Gallimard, Paris, 2017, 405p.
- Hermann Heller, « La crise de la théorie de l'Etat » (1926), trad. Olivier Jouanjan, Dalloz, Tiré à part, Paris, 2012, 58p.
- Hermann Heller, *Europa und der Fascismus* (1929), Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 2014, 137p.
- Carl Hempel, « Analyse logique de la psychologie » (1935), *in L'âge d'or de l'empirisme logique. Vienne – Berlin – Prague. 1929*-1936, dir. par Christian Bonnet et Pierre Wagner, Gallimard, Paris, 2006, p. 469-485.
- Michael Henkel, « Positvismuskritik und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938) », *in Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München, XXXVI*, 2003, 85p.
- Michael Henkel, « Konservatismus im politischen Denken Eric Voegelins. Überlegungen zum Problem der Verortung seines Ansatzes », *in Die Kupierte Alternative. Konservatismus in Deutschland nach 1945*, Frank Lothar Kroll (dir.), Duncker und Humblot, 2005, p. 241-266.
- Manfred Henningsen, « Eine Mischung aus Schlachthof und Klapsmühle. Einleitung zu Eric Voegelin, Hitler und die Deutschen », *in Hitler und die Deutschen*, ed. par Manfred Henningsen, Wilhelm Fink, Munich, 2006, p. 9-40.
- Manfred Henningsen, « Eric Voegelin and the German Intellectual Left », *Voegeliniana, Occasional Papers*, n°63, 2008, 36p.
- Ronald W. Hepburn, « Emotive Theory of ethics », *in The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 225-226.
- Héraclite, *Héraclite ou le Philosophe de l'Eternel Retour*, Présentation, choix de textes, traduction, bibliographie par Jean Brun, Editions Seghers, Paris, 1965, 190p.

- Johann Gottfried Herder, *Une autre philosophie de l'histoire* (1774), Aubier Montaigne, collection bilingue, trad. M. Rouché, Paris, 1964, 369p.
- Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, Editions Kimé, Paris, 1997, 331p.
- Carlos Miguel Herrera (dir.), *Actualité de Kelsen en France*, LGDJ, Paris, 2001, 147p.
- Carlos Miguel Herrera, « Heinrich Triepel et la critique du positivisme juridique à Weimar », *in Crise et pensée de la crise en droit. Weimar, sa république et ses juristes* (textes réunis par Jean-François Kervégan), ENS Editions, 2002, p. 87-112.
- Carlos Miguel Herrera, « Politique de l'empirisme ? Démocratie, technologie et socialisme chez Alf Ross », *in Droit et société*, volume 1, n°50, 2002, p. 69-79.
- Carlos Miguel Herrera, « De l'idéologie comme danger (et de la technique comme remède) en théorie du droit », *in* Hans Kelsen, « Les buts de la théorie pure du droit » (1936), trad. de l'allemand par Nicoletta Bersier Ladavac, introduction de Carlos Miguel Herrera, Thémis, Centre d'Etudes de Philosophie, de Sociologie et de Théorie du droit, Genève, 2003, p. 3-7.
- Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen, une introduction*, Les presses de l'Université de Laval, Québec, 2004, 100p.
- Carlos Miguel Herrera, « Comment assumer l'héritage wébérien sous Weimar ? Légitimité, démocratie, changement social », *in La légitimité de l'Etat et du droit autour de Max Weber*, sous la direction de Michel Coutu et Guy Rocher, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2005, p. 213-236.
- Carlos Miguel Herrera, « Du rejet au succès ? Sur la fortune de Hans Kelsen en France », *in Autriche/France. Transferts d'idées – Histoire parallèles ? Science – Philosophie – Droit – Politique*, *in Austriaca*, Etudes réunies par Ute Weinmann, Publications des Universités de Rouen et du Havre, n°63, 2007, p. 151-166.
- Carlos Miguel Herrera, « Communauté sans substance, inéluctable contrainte. Le Freud de Kelsen », *in Incidence*, Volume 3, 2007, p. 65-78.
- Carlos Miguel Herrera, « Science et politique chez Hans Kelsen », *in Hans Kelsen : Forme du droit et politique de l'autonomie*, dir. Olivier Jouanjan, PUF, Paris, 2010, p. 99-133.
- Carlos Miguel Herrera, « Kelsen als Demokrat und Freiheitsdenker », *in* N. Aliprantis, T. Olechowski (dir.), *Hans Kelsen : Die Aktualität eines großen Rechtswissenschaftlers und Soziologen des 20. Jahrhunderts*, Vienne, Manz, 2014, p. 95-107.
- Carlos Miguel Herrera, « Avons-nous jamais été Kelséniens ? », *in* T. Hochmann, X. Magnon, R. Ponsard (dir.), *Un classique méconnu : Hans Kelsen*, Mare & Marin, coll. « Le sens de la science », Reims, 2019, p. 57-78.
- Dietmar Herz, « Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen », *in Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München, III,* 1996, 84p.
- Dietmar Herz, « Der Begriff der « politischen Religionen » in Denken Eric Voegelins », *in « Totalitarismus » und « Politische Religionen ». Konzepte des Diktaturvergleichs*, Hans Maier (ed.), Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Band 16, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1996, p. 191-209.
- Luc Heuschling, *Etat de droit, Rechtsstaat, Rule of Law*, Nouvelle Bibliothèque de Thèses, Dalloz, Paris, 2002, 739p.
- Luc Heuschling, « Le relativisme des valeurs, la science du droit et la légitimité. Retour sur l'épistémologie de Max Weber », *in JusPoliticum*, n°8 : La théorie de l'Etat entre passé et avenir, 2012, 38p.
- Raul Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe* (1961), Volumes I, II, III, Folio, Paris, 2006, 2248p.
- Russell Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1987, 232p.
- Thomas Hobbes, *Léviathan* (1651), trad. François Tricaud, Sirey, Paris, 1971, 780p.
- Eric J. Hobsbawm, *L'âge des extrêmes. Histoire du Court XXe siècle. 1914-1991* (1994), Editions Complexe, Bruxelles, 1999, 810p.

- Thomas Hochmann, « Hans Kelsen et le constitutionnalisme global : Théorie pure du droit et projet politique », *in Constitutionnalisme global*, *in Juspoliticum*, n°19 : Constitutionnalisme global, 2018, p. 25-39.
- Thomas Hochmann, « Protéger les violations de la Constitution : le Fehlerkalkül d'Adolf Merkl », *in* Arnaud Le Pillouer (dir.), *La protection de la Constitution, la protection par la Constitution*, LGDJ, Paris, 2018, p. 115-125.
- Thomas Hochmann, « Sans le normativisme, la sociologie du droit n'est rien. Hans Kelsen, critique de Eugen Ehrlich », *in Les logiques du droit : autour des formes de légitimation du pouvoir*, Mare et Martin, Paris, 2019, p. 59-77.
- Aaron D. Hoffman, « History and Faith : Eric Voegelin and Historical Jesus research », *in voegelinview.com*, 2000, 6p.
- Oliver W. Holmes, « The Path of the law », *in Harvard Law Review*, Volume 10, n°8, 1897, p. 457-478.
- Barna Horvath, recension de « Kelsen, H. The Communist Theory of Law. No. 12 of Praeger Publications in Russian History and World Communism. New York: Frederick Praeger, Inc., 1955, Pp. viii, 203. », *in The American Journal of Comparative Law*, Volume 4, n°4, 1955, p. 629-633.
- Henry Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, Knopf, New York, 1958, 433p.
- Jan Huizinga, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. du néerlandais par Cécile Seresia, Les Essais XLVII, Gallimard, Paris, 1951, 340p.
- David Hume, *Traité de la nature humaine* (1740), Tomes 1 et 2, trad. Leroy, Aubier, Paris, 1968, 766p.
- David Hume, *Quatre essais politiques*, trad. Gérard Granel, Ed. TER, Paris, 1981, 64p.
- Wulf D. Hund, « Die Gemeinschaft edlen Blutes. Marginalie zum Rassismus von Eric Voegelin », *in Sozial.Geschichte Online*, Numéro 21, 2017, p. 49-74. https://sozialgeschichte-online.org/2017/10/20/heft-21-ist-erschienen/
- Wulf D. Hund, « The Racism of Eric Voegelin », *in Journal of World Philosophies*, Volume 4, n°4, Indiana University Press, 2019, p. 1-22.
- Jack Hunter, « Why *Young Americans for Liberty* Is The Most Important Conservative Youth Group Today », *in The Washington Examiner* (site internet), 3 août 2018, https://www.washingtonexaminer.com/opinion/why-young-americans-for-liberty-is-the-most-important-conservative-youth-group-today
- Christopher M. Hutton, *Race and the Third Reich : Linguistics, Racial Anthropologie and Genetics in the dialectics of* Volk, Polity, Cambridge, 2005, 256p.
- Christopher M. Hutton, « Nazi Race Theory and Belief in an Aryan Race. A Profound Failure of Interdisciplinary Communication », *in The International Journal of Science in Society*, Volume 1, n°4, 2010, p. 149-155.
- Julian Huxley, *Religion Without Revelation*, Harper, New York, 1957, 252p.

- Jonathan Irvine Israel, *Enlightenment Contested : Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man. 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford, 2006, 1124p.

- Clemens Jabloner, « Kelsen and His Circle : The Viennese Years », *in European Journal of International Law*, n°9, n°2, 1998, p. 368-385.
- Clemens Jabloner, Klaus Zeleny et Gerhard Donhauser, « Editorial Remarks », *in* Hans Kelsen, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions »* (1964), Springer-Verlag, Wien, 2012, p. xi-xv.

- Clemens Jabloner, « In Defense of Modern Times : A Keynote Address », *in Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, Jeremy Telman (ed.), Law and Philosophy Library 116, Springer, 2016, p. 331-342.
- André Jacob et Sylvain Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, tome 2, PUF, Paris, 1990, 4814p.
- William James, *Pragmatism. A new Name for Some Old Ways of Thinking* (1907), The Floating Press, 2010, 211p.
- Henry Janzen, « Kelsen's Theory of Law », *in The American Political Science Review*, Volume 31, n°2, 1937, p. 205-226.
- Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin, 1919, 428p.
- Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire* (1949), trad. de l'allemand par Hélène Naef avec la collaboration de Wolfgang Achterberg, Plon, Paris ; 1954, 359p.
- Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, O. Häring, Berlin, 1900, 726p.
- Matthias Jestaedt, « La science comme vision du monde : science du droit et conception de la démocratie chez Hans Kelsen », *in Hans Kelsen. Forme du droit et politique de l'autonomie*, Ouvrage coordonné par Olivier Jouanjan, PUF, Paris, 2010, p. 171-220.
- Olivier Jouanjan, « Communauté, race et « rénovation allemande du droit » : Karl Larenz, ou les errements de l'hégélianisme juridique sous le Troisième Reich », *in De la société à la sociologie*, Textes réunis par Catherine Colliot-Thélène et Jean-François Kervégan, ENS éditions, Lyon, 2002, p. 183-221.
- Olivier Jouanjan, « Etat de droit », *in Dictionnaire de la culture juridique*, Sous la direction de Denis Alland et Stéphane Rials, Quadrige, PUF, Paris, 2003, p. 649-653.
- Olivier Jouanjan, *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918),* PUF, Paris, 2005, 364p.
- Olivier Jouanjan, « Présentation, Formalisme juridique, dynamique du droit et théorie de la démocratie : la problématique de Hans Kelsen », *in Hans Kelsen, Forme du droit et politique de l'autonomie*, dir. Olivier Jouanjan, PUF, Paris, 2010, p. 11-46.
- Olivier Jouanjan, « Hermann Heller, Crise de l'Etat, crise de la théorie », *in Hermann Heller, « La crise de la théorie de l'Etat »*, trad. Olivier Jouanjan, Dalloz, Tiré à part, Paris, 2012, 51p.
- Olivier Jouanjan, « Justifier l'injustifiable », *in Astérion* [en ligne], 4, 2006, 53§.
- Olivier Jouanjan, *Justifier l'injustifiable. L'ordre du discours juridique nazi*, PUF, Léviathan, Paris, 2017, 328p.
- Ernst Jünger, « La mobilisation totale » (1930), *in L'État universel* suivi de *La mobilisation totale*, trad. de l'allemand par Marc B. de Launay, Gallimard, Paris, 1990, 140p.

- Manfred Kaluza, « Voegelin, Eric : Hitler und die Deutschen. München 2006 », *in Historische Literatur*, volume 5, n°1, Franz Steiner Verlag, 2007, p. 209-212.
- Andreas Kalyvas, « The Basic Norm and Democracy in Hans Kelsen's Legal and Political Theory », *in Philosophy & Social Criticism*, Volume 32, n°5, 2006, p. 573-599.
- Jörg Kammerhofer, « Hans Kelsen as the Epitome of Legal Modernism », 2007, 6p. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1566432.
-
- Jörg Kammerhofer et Jean D'Aspremont, « Introduction : The future of international legal positivism », *in International Legal Positivism in a Post-Modern World*, ed. par Jörg Kammerhofer et Jean D'Aspremont, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, 1-19.
- Jörg Kammerhofer, « Hans Kelsen in today's international scholarship », *in International Legal Positivism in a Post-Modern World*, ed. et int. par Jörg Kammerhofer et Jean D'Aspremont, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 81-113.
- Emmanuel Kant, *Rêves d'un visionnaire* (1766), trad. par F. Courtès, Vrin, Paris, 1989, 256p.

- Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (1781), PUF, Paris, 1967, 586p.
- Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), trad. de Stéphane Piobetta, Larousse, Paris, 2013, 96p.
- Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), traduit, introduit et annoté par Victor Delbos, Delagrave, Paris, 1964, 210p.
- Emmanuel Kant, *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie* (1796), trad. A. Renaut, *in* Œuvres philosophiques, « Bibliothèque de la Pléiade », Tome III, Paris, 1986, p. 393-441.
- Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), trad. Michel Foucault, Vrin, Paris, 1964, 174p.
- Hermann Kantorowicz, « Dictatorships », *in Politica*, Volume 4, n°1, 1935, p. 470-488.
- Richard Karwehl, « Politisches Messiastum. Zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Nationalsozialismus », *in Zwischen den Zeiten. Eine Zweimonatsschrift*, n°9, 1931, p. 519-543.
- Dirk Käsler, *Soziologische Abenteuer. Earle Edward Eubank besucht europäische Soziologen im Sommer 1934*, Westdeutscher, Opladen, 1985, 195p.
- Adolf Keller, *Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson*), Eugen Diederichs, Jena, 1914, 146p.
- Gilles Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris, 1991, 288p.
- Nicolas Kessler, « Voegelin, Eric 1901-1985 », *in Le dictionnaire du conservatisme*, Frédéric Rouvillois, Olivier Dard et Christophe Boutin (ed.), Cerf, Paris, 2017, p. 996-998.
- Ian Kershaw, *Hitler : essai sur le charisme en politique*, Gallimard, Paris, 1995, 240p.
- Albrecht Kiel, *Gottesstaat und Pax Americana – Zur Politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Junghans-Verlag, Cuxhaven & Dartford, 1998, 118p.
- Andreas A.M. Kinneging, « Eric Voegelin's Philosophy of Law and Ethics : A Critique », *in Religion, Politics and Law. Philosophical Reflections of the Sources of Normative Order in Society*, édité par Bart C. Labuschagne & Reinhard W. Sonnenschmidt, Brill, Hollande, Leiden-Boston, 2009, p. 15-30.
- Russell Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Santayana*, Henry Regnery Company, Chicago, 1953, 458p.
- Russell Kirk, « Philosophers and Philodoxers. The World of the Polis. Plato and Aristotle by Eric Voegelin », *in The Sewanee Review*, Volume 66, n°3, The University of the South 1858-1958: The Centennial Symposia, 1958, p. 494-507.
- Ludwig Klages, *Stefan George*, Georg Bondi, Berlin, 1902, 77p.
- Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929), Bouvier, Bonn, 1981, 1479p.
- Christoph Kletzer, « Kelsen and Blumenberg : The Legitimacy of the Modern Age », *in King's Law Journal*, Volume 25, n°1, 2014, p. 19-33.
- Raymond Klibansky, *Le philosophe et la mémoire du siècle : tolérance, liberté et philosophie : entretiens avec Georges Leroux*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, 307p.
- Lotte Köhler et Hans Saner (ed.), *Correspondance Hannah Arendt-Karl Jaspers, 1926-1969*, trad. E. Kaufholz-Messmer, Payot, Paris, 1996, 1042p.
- Leszek Kolakowski, *La philosophie positiviste*, trad. Claire Brendel, Denoël/Gonthier, Paris, 1976, 256p.
- Leszek Kolakowski, *Horreur métaphysique*, trad. de Michel Barat, Payot, Paris, 1989, 140p.
- Aurel Kolnai, recension de « des Autoritären Staates. Neuösterreichische Staatslehre », *in Der österreichische Volkswirt*, n°3, 17, octobre 1936, p. 51-54.
- Aurel Kolnai, *The War Against the West*, préface de Henry Wickham Steed, The Viking Press, New York, 1938, 711p.
- Aurel Kolnai, *Political Memoirs*, Francesca Murphy (ed.), Lexington Books, Lanham, Maryland and Oxford, 1999, 252p.
- Nikolas Kompridis (ed.), *Philosophical Romanticism*, Routledge, Abingdon & New York, 2006, 320p.

- Axel-Johannes Korb, *Kelsens Kritiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechts- Und Staatstheorie (1911-1934)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, 324p.
- Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (1961), Gallimard, Paris, 1971, 364p.
- Robert P. Kraynak, « Strauss, Voegelin, and Burke : A Tale of Three Conservatives », *in Modern Age. A Conservative Review*, Volume 53, n°4, 2011, p. 24-35.
- Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (1962), trad. de l'anglais par Laure Meyer, Flammarion, Paris, 2008, 284p.
- Josef L. Kunz, « General Theory of Law and State (20th Century Legal Philosophy Series, Volume I). By Hans Kelsen. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1945 », *in The University of Chicago Law Review*, Vol. 13, n°2, 1945, p. 221-225.

- Xavier Labbée, *Introduction générale au droit. Pour une approche éthique*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-D'ascq, 2010, 292p.
- Jacques Lacarrière, *Les gnostiques*, Albin Michel, Spiritualités vivantes, Paris, 1994, 193p.
- Alan Lacey, « Positivism », *in The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 705-706.
- Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, T. II, trad. Robert Genaille, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, 310p.
- Eerik Lagerspetz, « Hans Kelsen's Defense of Democracy », *in Lisäisyys & suunnistautuminen. Juhlakirja Jussi Kotkavirralle*, Arto Laitinen, Jussi Saarinen, Heikki Ikäheimo, Pessi Lyyra & Petteri Niemi (TOIM.), SoPhi, Jyväskylän yliopisto ja kirjoittajat, 2014, p. 460-482.
- Eerik Lagerspetz, *Social Choice and Democratic Values*, Springer International Publishing Switzerland, 2015, 437p.
- Eerik Lagerspetz, « Kelsen on Democracy and Majority Decision », *in Archiv für Rechts- Und Sozialphilosophie*, Volume 103, n°2, 2017, p. 155-179.
- Sara Lagi, « Hans Kelsen and the Austrian Constitutional Court (1918-1929) », *in Revista Co-herencia*, Volume 9, n°16, 2012, p. 273-295.
- André Lalande, « réminiscence », *in Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), PUF, Paris, 1968, p. 918-919.
- Edouard Lambert, *Le gouvernement des juges et la lutte contre la législation sociale aux Etats-Unis. L'expérience américaine du contrôle judiciaire de constitutionnalité des lois*, Marcel Giard & Cie, Paris, 1921, 276p.
- Yves Lambert, « Religion in Modernity as A New axial Age : Secularization or New Religious Forms ? », *in Sociology of Religion*, Oxford University Press, volume 60, n°3, 1999, p. 303-333.
- Melissa Lane et Martin Ruehl (éd.), *A Poet's Reich. Politics and Culture in the George Circle*, Camden House, Rochester, New York, 2011, 378p.
- Friedrich Albert Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque* (1875), Tome 2 « Histoire du matérialisme depuis Kant », trad. B. Pommerol, Paris, Reinwald, 1879, 711p.
- Peter Langford, « Hans Kelsen's God and the State: The Theory of Positive Law as Methodological Anarchism », *in Soft Power*, Volume 1, n°2, 2014, p. 149-168.
- Brigitte Lanz, *Positivismus, Werterelativismus und Demokratie bei Hans Kelsen*, Dissertation.de-verlag, 2007, 180p.
- Harold J. Laski, *A Grammar of Politics* (1925), Routledge, Abingdon and New York, 2015, 702p.
- Pierre Lasserre, *Romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle* (1907), 2e édition, Garnier-Flammarion, Paris, 1919, 547p.
- Sandra Laugier et Albert Ogien, *Antidémocratie*, La découverte, Paris, 2017, 175p.
- Philippe Lauvaux, « La technique de l'octroi et la nature de la Charte », *in JusPoliticum,* n°13 : La justice constitutionnelle contemporaine : modèles et expérimentations, 2014, 8p.

- Frederick G. Lawrence, Glenn Hughes, « The Challenge of Eric Voegelin », *in The Political Science Reviewer*, Volume 24, n° 1, 1995, p. 399-452.
- Marie-Josée Lavallée, *Pensée, politique, totalitarisme : Lire Platon avec Hannah Arendt*, Thèse soutenue à l'Université de Montréal en 2014, 467p.
- Frederick G. Lawrence, « Voegelin and Gadamer. Continental Philosophers Inspired by Plato and Aristotle », *in The Fragility of Consciousness: Faith, Reason, and the Human Good*, ed. by Randall S. Rosenberg et Kevin M. Vander Schel, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2017, p. 160-192.
- Max Layer, « Appendix 3: Report on the application of Dr. *rer. pol.* Eric Voegelin, *Privatdozent* for Sociology, for the extension of his *venia docendi* to political science [*allgemeine Staatslehre*]. Max Layer. March 6, 1931 », *in Selected Correspondence, 1924-1949*, Vol. 29, *The Collected Works of Eric Voegelin*, translated by William Petropulos, edited by Jürgen Gebhardt, 2009, p. 683-686.
- Charles Le Blanc, Laurent Margantin, Olivier Schefer, *La forme poétique du monde – Anthologie du romantisme allemand*, ed. José Corti, Paris, 2003, 759p.
- Nitzan Lebovic, « The Beauty and Terror of « Lebensphilosophie » : Ludwig Klages, Walter Benjamin, and Alfred Baeumler », *in South Central Review*, Volume 23, n°1, Fascism, Nazism : Cultural Legacies of Reaction, 2006, p. 23-39.
- Elisabeth Lefort et Esteban Kaipl, « Penser l'autorité avec l'avènement de la masse », *in Trajectoires* [En ligne], Volume 8, 2014, mis en ligne le 15 décembre 2014, 25§. http://journals.openedition.org/trajectoires/1341.
- Elisabeth Lefort, « Le relativisme moral dans la pensée tardive de Hans Kelsen », 2015, 18p. Disponible sur : http://hdl.handle.net/10993/23969.
- Elisabeth Lefort, « Arriving at Justice by a Process of Elimination : Hans Kelsen and Leo Strauss », *in Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, Jeremy Telman (ed.), Law and Philosophy Library 116, Springer, 2016, p. 115-133.
- Nicholas Léger-Riopel et Agnès Viaud, « La structure conceptuelle des controverses juridiques : petite anomalie des cas dits « difficiles » », *in Lex Eletronica*, volume 18, n°2, 2013, p. 1-27.
- Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Grasset, Le collège de Philosophie, Paris, 1990, 275p.
- Brian Leiter, « Why don't American philosophers of law talk about Kelsen ? », *in Leiter's Legal Philosophy Blog*, 2007, *in http://leiterlegalphilosophy.typepad.com/leiter/2007/10/why-dont-amer-1.html*
- Cyril Lemieux, « A quoi sert l'analyse des controverses ? », *in Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, Société d'études soréliennes, volume 1, n°25, 2007, p. 191-212.
- Massimo Leone, « Review of Hans Kelsen, *Secular Religion*, 2012 », *in International Journal of the Semiotics of Law*, volume 26, n°1, 2013, p. 241-245.
- Wolf Lepenies, *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie* (1985), trad. de l'Allemand par Henri Plard, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995, 408p.
- Oliver Lepsius, « Kelsen, théoricien de la démocratie », *in Hans Kelsen, Forme du droit et politique de l'autonomie*, dir. Olivier Jouanjan, PUF, Paris, 2010, p. 135-170.
- Oliver Lepsius, « Hans Kelsen on Dante Alighieri's Political Philosophy », *in The European Journal of International Law*, Volume 27, n°4, 2016, p. 1153-1167.
- Peter Brickey LeQuire, « Eric Voegelin: Politics, History and the Anxiety of Existence », *in Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, ed. by Jon Stewart, Kierkegaard Research: Sources, Receptions and Resources, Volume 14, Routledge, Abingdon and New York, 2011, p. 209-230.
- Peter Brickey LeQuire et Daniel Silver (ed.), « Talcott Parsons and Eric Voegelin, "Correspondence, 1940-1944" », *in European Journal of Sociology*, Volume 54, n°02, 2013, p. 1-64.
- Mark Lilla, *The Shipwrecked Mind. On Political Reaction*, New York Review Books, New York, 2016, 145p.
- Emile Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive* (1863), 2e édition, Hachette, Paris, 1864, 687p.
- Karl N. Llewellyn, *Jurisprudence : Realism in Theory and Practice* (1962), Transaction Publishers, New Brunswick and London, 2011, 549p.

- Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (1952), Denoël, Folio, Paris, 1987, 127p.
- Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1962, 154p.
- Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973, 451p.
- Danièle Lochak, « Droit et non-droit dans les institutions totalitaires. Le droit à l'épreuve du totalitarisme », *in L'institution,* Centre Universitaire de Recherches Administratives et Politiques de Picardie, 1981, p. 125-184.
- Lucien Lévy-Bruhl, *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, PUF, Paris, 1949, 257p.
- Danièle Lochak, « La doctrine sous Vichy ou les mésaventures du positivisme », *in Les usages sociaux du droit*, Centre Universitaire de Recherches Administratives et Politiques de Picardie-PUF, Paris, 1989, p. 252-285.
- Danièle Lochak, Michel Troper, « La neutralité de la dogmatique juridique : mythe ou réalité ? », *in Théorie du droit et science du droit*, sous la direction de Paul Amselek, Léviathan, PUF, Paris, 1994, p. 293-325.
- Peter Longerich, *Goebbels*, The Bodley Head, London, 2015, 992p.
- Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (1936), Harvard University Press, Cambridge, 1964, 382p.
- Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, J. Hopkins Press, Baltimore, 1948, 359p.
- Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (1949), traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Présentation de Jean-François Kervégan, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, Paris, 2002, 285p.
- Michael Löwy et Robert Sayre, *Romanticism Against the Tide of Modernity*, Duke University Press, Durham and London, 2001, 317p.
- Michael Löwy et Robert Sayre, « Le romantisme révolutionnaire au XXe siècle », *in Lectures critiques du romantisme au XXe siècle*, Victoire Feuillebois et José-Luiz Diaz (dir.), Garnier, Paris, 2018, p. 219-236.
- Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (1944), Éditions SPES, 10-18, Paris, 1963, 376p.
- Henri de Lubac, « chapitre VI : Joachim de Flore », *in Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Volume 1, 2e partie, Aubier, Paris, 1961, p. 437-559.
- Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Volume 2 : de Saint-Simon à nos jours*, Lethielleux, Paris, 1981, 508p.
- Henri de Lubac, *Résistance chrétienne au nazisme*, Œuvres Complètes, 9e section, vol. XXIV, préface et notes de R. Bédarida, Paris, Cerf, 2006, 786p.
- Paolo Di Lucia, « Religiones sin Dios Hans Kelsen antropólogo de la modernidad *», in Revista de Antropología Social*, Volume 24, 2015, p. 221-243.
- Georg Lukacs, *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1947, 118p.
- Georg Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* (1954), Aufbau, Berlin, 1988, 692p.

- Christian Machek, *Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie. Die katholische Soziallehre, Leo Strauss und Eric Voegelin als Repräsentanten des klassischen Naturrechts in der Auseinandersetzung mit dem modernen Denken*, Dissertation soutenue à l'Université de Vienne, sous la direction du Professeur Erwin Bader, Ferdinand Schöningh, 2012, 259p.
- Neil MacCormick, *Practical Reason in Law and Morality,* Oxford University Press, 2011, 224p.
- Daniel J. Mahoney, *in* « The Recovery of the Common World. An Introduction to the Moral and Political Reflection of Aurel Kolnai », *in Perspectives on Political Science*, Volume 26, volume 2, 1997, p. 77-84.

- Michail Maiatsky, « Philosophe-roi chez Poète-empereur : la réception de Platon dans le cercle de Stefan George », *in Philosophie Antique. Problèmes, Renaissance, Usages*, Numéro 11, Influences, Filiations, Réceptions (XVIIe-XXe siècles), Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2011, p. 73-125.
- Hans Maier, « « Totalitarismus » und « Politische Religionen ». Konzept des Diktaturvergleichs », *in Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, Volume 43, n°5, 1995, p. 387-405.
- Pierre Manent, *Enquête sur la démocratie*, Tel, Gallimard, Paris, 2007, 464p.
- Bernard Manin et Alain Bergougnioux, *La social-démocratie ou le compromis*, PUF, Paris, 1979, 216p.
- Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, Paris, 2012, 347p.
- Thomas Mann, *La montagne magique* (1924), Tome 1 et Tome 2, trad. par Maurice Betz, Fayard, Paris, 1931, 1018p.
- Thomas Mann, *Sur le mariage, Lessing, Freud et la pensée moderne, Mon temps*, ed. Aubier-Flammarion bilingue, Paris, 1970, 191p.
- Jacques Maritain, *Humanisme Intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier-Montaigne, Paris, 1936, 334p.
- Giacomo Marramao et Michèle Lombardo, « L'ordre désenchanté. Sens et paradoxes de la rationalité politique », *in Hermès*, Volume 1, n°1, 1988, p. 187-213.
- Siegfried Marck, *Substanz und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie,* Tübingen, Mohr, 1925, 157p.
- Avishai Margalit, *La société décente*, trad. François Billard, Flammarion, 2007, 270p.
- René Marcic, « Um eine Grundlegung des Rechts », *Die Ontologische Begründung des Rechts*, ed. Arthur Kaufmann, Darmstadt, 1965, p. 509-565.
- Herbert Marcuse, « Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitäre Staatsauffassung », *in Studies in Philosophy and Social Science*, Volume 3, n°2, 1934, p. 161-195.
- Mathieu Marion, « Une philosophie politique pour l'empirisme logique ? », *in Louis Rougier : vie et œuvre d'un philosophe engagé*, Kimé, Paris, 2007, p. 181-216.
- Andrei Marmor, *Positive Law and Objective Values*, Clarendon Press, Oxford, 2001, 188p.
- Andrei Marmor, « Exclusive Legal Positivism », *in The Oxford Handbook of Jurisprudence & Philosophy of Law*, ed. par Jules Coleman et Scott Shapiro, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 104-124.
- Giacomo Marramao et Michèle Lombardo, « L'ordre désenchanté. Sens et paradoxes de la rationalité politique », *in Hermès*, Volume 1, n°1, 1988, p. 187-213.
- Patrick H. Martin, « Natural Law : Voegelin and the End of Legal Philosophy », *in Louisiana Law Review*, Volume 62, n°3, 2002, p. 879-896.
- Karl Marx, « Critique de la philosophie du droit de Hegel » (1844), *in* Karl Marx et Friedrich Engels, *Sur la religion*, Editions sociales, Paris, 1960, p. 41-58.
- Karl Marx, *Le Capital* (1867), Livre 1, Garnier-Flammarion, trad. de J. Roy, Paris, 1969, 699p.
- Eric Maulin, « positivisme », *in Dictionnaire de la culture juridique*, dir. Denis Alland et Stéphane Rials, PUF, Paris, 2003, p. 1171-1177.
- Anditya Soares de Moura Costa Matos et Anditya Soares de Moura Costa Matos, « Notes on a Political Atheology : A Reading of Hans Kelsen's Secular Religion », *in Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Volume 99, n°2, 2013, p. 201-211.
- John P. McCormick, « Max Weber and Jürgen Habermas : The Sociology and Philosophy of Law During Crises of the State », *in Yale Journal of Law & the Humanities*, Volume 9, n°2, 2013, p. 297-344.
- Christopher Meckstroth, « Relativism and Religion : Why Democratic Societies Do Not Need Moral Absolutes ? By Carlo Invernizzi Accetti, (New-York: Columbia University Press), 2015 », *in Constellations*, Volume 24, n°2, 2017, p. 275-277.
- Donald Meiklejohn, recension de « What is Justice ? By Hans Kelsen. Berkeley : University of California Press, 1957, 397p. », *in The University of Chicago Law Review*, Volume 25, n°3, 1958, p. 543-551.

- Thierry Ménissier, « Pour une connaissance émotionnelle de la domination. Une lecture des Origines du totalitarisme d'Hannah Arendt », *in Ethique, Politique, Religions*, n°1, 2012, p. 87-102.
- Bernadette Menu, *Maât. L'ordre juste du monde*, Michalon, Le bien commun, Paris, 2005, 130p.
- Adolf Merkl, « Appendix 4 : Report on the application of Dr. *Rer. Pol.* Eric Voegelin, Privatdozent for Sociology, for the extension of his venia legendi to political science [allgemeine Staatslehre]. Adolf Merkl. 6 mars 1931 », *in Selected Correspondence, 1924-1949*, Collected Works, Volume 29, University of Missouri Press, 2009, p. 687-691.
- Jean-Christophe Merle, « La conception du droit de Hermann Cohen et de Hans Kelsen », *in Revue Germanique internationale*, Volume 6, 2007, p. 123-134.
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Gallimard, Tel, Paris, 1976, 560p.
- Johannes Messner, *Dollfuss. An Austrian Patriot* (1935), avant-propos de Dr. Alice von Hildebrand, introduit par le Dr. John Zmirak, IHS Press, Gates of Vienna Books, Norfolk, 2004, 160p.
- Rudolf Aladàr Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, Franz Deuticke, Vienne, 1969, 220p.
- Alexander Mikhailovsky, « Three Principles of « political Theology » in the Stefan George Circle », Moscow : National Research University, Higher School of Economics, Basic Research Program, Working Papers, Series : Humanities WP BRP 26/HUM/2013), 18p.
- John Stuart Mill, *Auguste Comte et le positivisme*, trad. G. Clémenceau, Germer Baillière, Paris, 1868, 212p.
- Eric Millard, *Théorie générale du droit*, Dalloz, Connaissance du droit, Paris, 2006, 136p.
- Chantal Millon-Delsol, « A propos de Kelsen, critique du pur », *in La philosophie du droit de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, CPUC, n°9, 1986, p. 115-124.
- Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland. 1918-1932. Ein Handbuch*, Wiss. Buchges, Darmstadt, 1972, 554p.
- Thomas Molnar, *La contre-révolution* (1969), trad. O. Postal Vinay, ed. Union générale d'éditions, coll. 10-18, Paris, 1972, 235p.
- Thomas Molnar, « Eric Voegelin : A Portrait, An Appreciation », *in Modern Age*, n°25, 1981, p. 381-387.
- Jules Monnerot, Sociologie du communisme, Gallimard, Paris, 1949, 510p.
- Jules Monnerot et Hannah Arendt, « Le communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion ? », *in Revue du MAUSS*, La Découverte, Volume 2, n°22, 2003, p. 44-50.
- Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Vrin, « Problèmes & Controverses », Paris, 2002, 330p.
- Jean-Claude Monod, « Historicisation de l'eschatologie et immanentisme moderne : une discussion de Voegelin », *in Politique, Religion et Histoire chez Eric Voegelin*, Thierry Gontier (ed.), Philosophie & Théologie, Cerf, Paris, 2011, p. 111-125.
- Christopher S. Morrissey, « Philosophical Distinctions in the Social Thought of Benedict XVI : Maritain, Ratzinger, and Voegelin on Natural Law, Reason and Gnosticism », *in Études maritaniennes – Maritain Studies*, Volume XXVIII, 2012, p. 121-130.
- François Morvan, *Vers une réponse juridique au totalitarisme*, Avant-propos de Gilda Nicolau, Editions Academia, Louvain, 2012, 376p.
- Shia Moser, « Ethical Non-Cognitivism and Kelsen's Pure Theory of Law », *in The University of Toronto Law Journal*, Volume 29, n°2, 1979, p. 93-113.
- Athanasios Moulakis, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 2, *The World of the Polis*, Coll. Works, Volume 15, *op. cit.*, p. 1-48.

- George Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945* (1976), ISI Books, Washington and Delaware, 2006, 656p.

- Paul Natorp, *Platons Ideenlehre : eine Einführung in den Idealismus* (1903), Meiner, 1994, 571p.
- Irene Nawrocka, « Verlagssitz : Wien, Stockholm, New York, Amsterdam. Der Bermann-Fischer Verlag im Exil (1933-1950). Ein Abschnitt aus der Geschichte des S. Fischer Verlages », *in Archiv für Geschichte des Buchwesens*, Buchhändler-Vereinigung, Volume 53, 2000, p. 1-209.
- Otto Neurath, « La sociologie dans le physicalisme » (1932), *in L'âge d'or de l'empirisme logique. Vienne – Berlin – Prague. 1929*-1936, dir. par Christian Bonnet et Pierre Wagner, Gallimard, Paris, 2006, p. 263-309.
- Otto Neurath, « Universal Jargon and Terminology » (1941), *in Philosophical Papers 1913-1946*, ed. et trad. par Robert S. Cohen et Marie Neurath, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983, p. 213-229.
- Otto Neurath, *Economic Writings. Selections 1904-1945*, ed. par Thomas E. Uebel, Robert S. Cohen, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2005, 566p.
- Otto Neurath, « Personal Life and Class Struggle », *in Empiricism and Sociology*, ed. par Marie Neurath et Robert S. Cohen, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973, p. 249-297.
- Walter Nicgorski, « Politics, Political Philosophy, and Christian Faith : Gerhart Niemeyer's Journey », *in Political Science Reviewer*, Volume 31, n°1, 2002, p. 41-69.
- Gerhart Niemeyer, *Deceitful Peace. A New Look at the Soviet Threat*, Arlington House, New Rochelle, New York, 1971, 201p.
- Gerhart Niemeyer, « Eric Voegelin's Philosophy and the Drama of Mankind », *in Modern Age*, Volume 22, 1976, p. 28-39.
- Gerhard Niemeyer, « Greatness in Political Science: Eric Voegelin (1901-1985) », *in Modern Age*, Volume 29, 1985, p. 104-110.
- Gerhart Niemeyer, « Christian Faith, and Religion, in Eric Voegelin's Work », *in The Review of Politics*, Volume 57, n°1, Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics, 1995, p. 91-104.
- Friedrich Nietzsche, *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux* (1881), trad. par Eric Blondel, Ole Hansen-Love et Théo Leydenbach, Présentation par Eric Blondel, Flammarion, Paris, 2012, 418p.
- Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist* (1888), trad. par Eric Blondel, Garnier-Flammarion, Paris, 1994, 224p.
- Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werke,* ed. et préfacé par Alfred Baeumler, Alfred Kröner, Leipzig, 1930, 716p.
- Robert Nisbet, *Conservatism : Dream and Reality*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, 1986, 118p.
- Ernst Nolte, *Nietzsche. Le champ de bataille*, Bartillat, Paris, 2000, 312p.
- Pippa Norris et Ronald Inglehart, *Sacré versus sécularisation, Religion et politique dans le monde*, Editions de l'université de Bruxelles, trad. Pascal Delwit, Bruxelles, 2014, 462p.
- David A. Nordquest, "Voegelin and Dogmatism: the Case of Natural Law", *In Modern Age*, Vol. 41, n°1, 1999, p. 32-39.
- Robert Edward Norton, *Secret Germany : Stefan George and his Circle*, Cornell University Press, New York, 2002, 864p.
- Novalis, *La Chrétienté ou l'Europe* (1799), Œuvres complètes, trad. A. Guerne, Gallimard, vol. I, 1975-1981, 400p.

- Withney J. Oates, recension de « *Plato and Aristotle* », *in Classical Journal*, Volume 56, n°2, 1960, p. 90-92.
- Thomas Olechowski, « Hans Kelsen in Berkeley. Des Wandermüden letzte Ruhestätte », *in Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs*, Volume 6, 2016, p. 58-73.

- Peter J. Opitz, « Nachwort : Max Weber und Eric Voegelin », *in Die Größe Max Webers*, Peter J. Opitz (ed.), Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1995, p. 105-133.
- Félix Oppenheim, « Relativism, Absolutism, and Democracy », *in The American Political Science Review*, Volume 44, n°4, 1950, p. 951-960.
- François Ost et Michel Van de Kerchove, « La référence à Dieu dans la Théorie pure du droit », *in Qu'est-ce que Dieu ? Philosophie / Théologie. Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929-1983)*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985, p. 285-324.
- Elif Özmen, « Democracy within Pluralism : Hans Kelsen on Civil Society and Civic Friendship », *in The Reconstruction of the Juridical-Political. Affinity and Divergence in Hans Kelsen and Max Weber*, ed. par Ian Bryan, Peter Langford et John McGarry, Routledge, Abingdon and New York, 2016, p. 44-57.

- Henri Pachter, *Weimar Etudes*, Columbia University Press, New York, 1982, 287p.
- Martin Palous, « Common Sense and the Rule of Law: Returning Voegelin to Central Europe », *in Philosophy, Literature, and Politics. Essays Honoring Ellis Sandoz,* ed. by Charles R. Embry and Barry Cooper, University of Missouri Press, Columbia and London, 2005, p. 264-307.
- David Palmieri, « Eric Voegelin in Paris : The Critical Reception since 1994 », *in Eric Voegelin Institute* (site internet), Papier présenté à la conférence annuelle de la *Eric Voegelin Society* en 2005, 19p.
- Robert A. Panev, « Hans Kelsen and the Role of Religion in Natural Law Doctrine », *in The Western Australian Jurist*, Volume 3, 2012, p. 259-268.
- Thomas L. Pangle, recension de « *From Enlightenment to Revolution* », *in Political Theory*, Volume 4, n°1, 1976, p. 104-108.
- Thomas L. Pangle, « La science politique platonicienne chez Strauss et Voegelin », *in Foi et philosophie politique. La correspondance Strauss-Voegelin. 1934-1964*, ed. par P. Emberley et B. Cooper, trad. en français par Sylvie Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, p. 355-380.
- Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique* (1951), trad. et postface de Pierre Bourdieu, Editions de minuit, Paris, 1967, 219p.
- Reginald Parker, recension de « *The Communist Theory of Law* by Hans Kelsen », *in Western Reserve Law Review*, Volume 8, n°1, 1956, p. 104-106.
- Schmidt Passos, « Eric Voegelin and the Natural Law Tradition », *in Perspectives on Political Science*, Routledge, Volume 48, n°3, 2019 p. 210-217.
- Paul Pasteur, *Histoire de l'Autriche. De l'empire multinational à la nation autrichienne (XVIIIe-XXe siècles)*, Armand Colin, Collection U, Paris, 2011, 318p.
- Stanley Paulson, « La normativité dans la Théorie pure du droit peut-elle se prévaloir d'arguments transcendantaux ? », *in Droit et société*, n°7, LGDJ, Paris, 1987, p. 349-370.
- Stanley Paulson, recension de « Horst Dreier, *Rechtslehre, Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Baden-Baden, West Germany : Nomos Verlagsgesellschaft, 1986, 332p. », *in Ratio Juris*, Volume 1, n°3, 1988, p. 269-271.
- Stanley L. Paulson, « Die Rezeption Kelsens in Amerika », *in Reine Rechtslehre im Spiegel Ihrer Fortsetzer und Kritiker*, Ota Weinberger et Werner Krawietz (ed.), Springer, Vienne, 1988, p. 179-202.
- Stanley Paulson, « Kelsen as Political Theorist », *in La pensée politique de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, Centre de publications de l'université de Caen, n°17, 1990, p. 81-95.
- Stanley Paulson, « The Neo-Kantian Dimension of Kelsen's Pure Theory of Law », *in Oxford Journal of Legal Studies*, Volume 12, n°3, 1992, p. 311-332.
- Stanley Paulson, « Hans Kelsen's Earliest Legal Theory : Critical Constructivism », *in The Modern Law Review*, Volume 59, n°6, 1996, p. 797-812.

- Stanley Paulson, « Four Phases in Hans Kelsen's Legal Theory ? Reflections on a Periodization. Die Norm als Tatsache. Zur Normentheorie Hans Kelsens by Carsten Heidemann », *in Oxford Journal of Legal Studies,* Volume 18, n°1, 1998, p. 153-166.
- Stanley Paulson, « Ce que nous apprend la Stufenbaulehre sur le concept de droit de Kelsen. How Merkl's Stufenbaulehre Informs Kelsen's Concept of Law », trad. par Pierre Brunet, *in Revue de théorie constitutionnelle et de philosophie du droit*, ed. Klub Revus, Volume 21, 2013, p. 11-28.
- Talcott Parsons, recension de « Society and Nature, A Sociological Inquiry. By Hans Kelsen. Chicago: University of Chicago Press, 1943, Pp. viii, 390. », *in Harvard Law Review*, Volume 58, n°1, 1944, p. 140-144.
- Edwin W. Patterson, « Hans Kelsen and His Pure Theory of Law », *in California Law Review*, Volume 40, n°1, 1952, p. 5-11.
- Robert O. Paxton, *La France de Vichy. 1940-1944*, Seuil, Paris, 1973, 375p.
- Pierre Pellegrin, « Introduction », *in* Aristote, *Les politiques*, Garnier Flammarion, Paris, 1990, p. 5-76.
- Daniel Nunes Pereira, « Why Western Law Theories Do Not Settle Religious Issues ? », *in Revista Interdisciplinar De Direito*, *Faculdade De Direito De Valença*, Volume 13, n°1, 2016, p. 143-156.
- Chaïm Perelman, *Le Champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles, 1970, 408p.
- Chaïm Perelman, *Rational Today. La rationalité aujourd'hui*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1979, 501p.
- James E. Person Jr. (ed.), *Imaginative Conservatism. The Letters of Russell Kirk*, University Press of Kentucky, Lexington, 2018, 432p.
- Valentin Petev, « Hans Kelsen et le Cercle de Vienne. A quel point la théorie du droit est-elle-scientifique ? », *in* Théorie du droit et science, Paul Amselek (dir.), PUF, Léviathan, Paris, 1994, p. 233-247.
- Claes Peterson, « Natural Law Systematics : Is There a « Grundnorm » in Natural Law », *in Kelsenian Legal Science and the Nature of Law*, ed. par Peter Langford, Ian Bryan et John McGarry, Springer, Heidelberg and New York, 2017, p. 57-71.
- Philip Pettit, « methodological holism and individualism », *in The Oxford Companion to Philosophy,* Ted Honderich (ed.), Oxford University Press, 1995, p. 564-565.
- William Petropulos, « Social Science and Salvation : Notes on one branch of German Sociology », *in Eric Voegelin Institute* (site internet), 2000, 21p.
- William Petropulos, « The Person as 'Imago Dei'. Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's 'Herrschaftslehre' and 'The Political Religions' », *in Occasional Papers*, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität-München, Volume IV, 2000, 63p.
- William Petropulos, « Stefan George und Eric Voegelin », *in Occasional Papers, LI, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität München*, décembre 2005, 56p.
- William Petropulos, « Stefan George and Adolf Hitler : Is There an Ideological Connection ? », *in Rivista di filosofia* (en ligne), n°2, 2006, *in www.metabasis.it*, 20p.
- William Petropulos, « Eric Voegelin and the Stefan George Circle », *in Voegelinview* (site internet), 12 mars 2009, 7p.
- William Petropulos, « Anamnesis in the Work of Stefan George », Prepared for the 25th Annual International Meeting of the American Political Science Association, Toronto, 3-6 septembre 2009, Eric Voegelin Society, https://ssrn.com/abstract=1449491, 18p.
- William Petropulos, « Eric Voegelin's Untimely Thoughts on the Idea of Race », *in Eric Voegelin Institute* (site internet), Prepared for presentation at the 2010 Annual Meeting of the American Political Science Association, Washington DC, 1-5 septembre 2010, 30p.
- Helfried Pfeifer, *Die Staatsführung nach deutschem, italienischem und bisherigem österreichischem Recht. Mit einem Nachtrag über die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reiche*, Verlag Adolf Holzhausen Nachfolger, Vienne-Leipzig, 1938, 168p.

- Jean Piaget, « La représentation du monde chez l'enfant », *in Revue de théologie et de philosophie*, Volume 13, n°56, Librairie Droz, 1925, p. 191-214.
- Albert, Piette, *Les religiosités séculières*, PUF, Que sais-je ?, Paris, 1993, 125p.
- Sandrine Pina, « La connaissance pure du droit et ses limites », *in Publication numérique*, VIe Congrès de l'AFDC, Montpellier, 2005, 23p.
- Sandrine Pina, « *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, les fondements d'une théorie pure du droit (Présentation de la préface à la seconde édition des « Problèmes fondamentaux de la théorie juridique de l'Etat développés à partir de la théorie de la proposition juridique ») », *in Jurisprudence. Revue Critique*, Tome 1, 2010, p. 61-69.
- Sandrine Pina, « Kelsen et l'Ecole viennoise de théorie du droit », *in Revue historique de droit français et étranger*, Volume 92, n°1, 2014, p. 131-138.
- Otto Pfersmann, « Morale et Droit », *in Dictionnaire de la culture juridique*, dir. Denis Alland et Stéphane Rials, PUF, Paris, 2003, p. 1040-1046.
- Otto Pfersmann, « Hiérarchie des normes », *in Dictionnaire de la culture juridique*, dir. Denis Alland et Stéphane Rials, PUF, Paris, 2003, p. 779-783.
- Alexis Philonenko, *L'école de Marbourg, Cohen – Natorp – Cassirer,* Vrin, À la recherche de la vérité, Paris, 1989, 206p.
- John Plamenatz, recension de « Hans Kelsen. The Communist Theory of Law. Pp. viii, 203. New York : Frederick A. Praeger, 1955 », *in The Annals of the American Academy*, 1956, p. 182-183.
- John Plamenatz, *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*, *Volume 1, From the Middle Ages to Locke* (1963), Longman, London and New York, 1992, 408p.
- John Plamenatz, *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*, *Volume 2, From Montesquieu to the Early socialists* (1963), Longman, London and New York, 1992, 398p.
- Platon, *Le Politique*, *in Œuvres complètes*, Tome cinq, trad. par Emile Chambry, Garnier, Paris, 1950, 588p.
- Platon, *La République*, *in Œuvres complètes*, Tome quatre, trad. par Robert Baccou, Garnier, Paris, 1963, 528p.
- Plutarque, *Les vie des hommes illustres*, Volume 1, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1951, 1230p.
- Robert A. Pois, *La religion de la nature et le national-socialisme*, trad. de l'anglais par Jennifer Merchant et Bernard Frumer, Cerf, Paris, 1993, 241p.
- Jean-Claude Poizat, « Religion, politique et sécularisation dans la pensée de Hannah Arendt : le totalitarisme est-il une « religion séculière » ? (Réflexions autour du débat Arendt-Voegelin de 1953) », *in Le Philosophoire*, numéro 22, Paris, 2004, p. 83-96.
- Jean-Claude Poizat, « Hannah Arendt et Eric Voegelin : un débat philosophique et politique autour de la sécularisation », *in Raisons politiques*, Presses de Sciences Po, Volume 2, n°70, 2018, p. 47-58.
- Jean-Claude Pont et Flavia Padovani (ed.), *Louis Rougier : vie et œuvre d'un philosophe engagé*, *in Philosophia Scientiae*, Volume 10, Kimé, Paris, 2006, 278p.
- Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique* (1934), trad. de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, préface de Jacques Monod, Payot, Paris, 1973, 480p.
- Karl Popper, *Misère de l'historicisme* (1944), Plon, Paris, 1956, 196p.
- Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Volume 1: Plato* (1945), Routledge and Kegan, London, 1974, 361p.
- Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Volume 2: Hegel and Marx* (1945), Routledge and Kegan, London, 1974, 420p.
- Karl Popper, *La quête inachevée* (1974), trad. de l'anglais par Renée Bouveresse, Calmann-Lévy, Paris, 1981, 335p.
- Karl Popper, *Post-scriptum à la logique de la découverte scientifique*, Tome 1, *Le réalisme et la science* (1983), trad. en français par Alain Boyer et Daniel Andler, Hermann, Paris, 1990, 427p.

- Karl Popper, *In Search of Better World* (1984), Routledge, London, 1995, 256p.
- Karl Popper, *All Life is Problem Solving* (1994), trad. par Patrick Camiller, Routledge, London and New York, 1999, 171p.
- Jean Porter, « Basic Goods and the Human Good », *in The Thomist*, Volume 57, n°1, 1993, p. 27-49.
- Richard Posner, *Law, Pragmatism, and Democracy*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2003, 416p.
- Richard Potz, « Introductionary Remarks », *in* Hans Kelsen, *Secular Religion A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions »*, Springer, Vienne, 2012, p. vii-x.
- Carole Prompsy, « Entre Kant et Dieu : la philosophie de la religion de Hermann Cohen », *in Cahiers philosophiques*, Delagrave, n° 92, 2002, p. 35-53.
- Roscoe Pound, « Law and the Science of Law in Recent Theories », *in Yale Law Journal*, Volume 43, n°4, 1934, p. 525-536.
- Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire* (1981), éditions de Minuit, Paris, 1984, 242p.

- Anthony Quinton, « Romanticism philosophical », *in The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 778.

- Gustav Radbruch, « Gesetzliches Unrecht und übergestezliches Recht », *in Süddeutsche Juristenzeitung*, Volume 1, n°5, 1946, p. 105-108.
- Douglas Rae, « Decision-Rules and Individual Values in Constitutional Choice », *in The American Political Science Review*, Volume 63, n°1, 1969, p. 40-56.
- Paul Ramsey, recension de « *Order and History, Vol. I : Israel and Revelation* », *in Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, Volume 18, n°3, 1958, p. 406-407.
- H.D. Rankin, « Another Look at Kelsen's View of Plato », *in Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Volume 2, n°1, 1967, p. 18-26.
- Oliver Rathkolb, « Hans Kelsen und das FBI während des McCarthysmus in den USA », Robert Walter, Werner Ogris, Thomas Olechowski (ed.), *Hans Kelsen : Leben – Werk – Wirksamkeit*, Manz, Vienne, 2009, p. 339-348.
- Joseph Ratzinger (Cardinal), « Lettre adressée à Voegelin du 11 juillet 1981 », *in https://voegelinview.com/benedict-and-voegelin/*, 1p.
- Joseph Ratzinger (Cardinal), « Christ, Faith and the Challenge of Cultures », Meeting with the Doctrinal Commissions in Asia, Hong Kong, 3 mars 1993, Libreria Editrice Vaticana, 10p.
- Joseph Ratzinger (pape Benoît XVI), *Values in a Time of Upheaval : Meeting the Challenges of the Future*, Crossroad, 2006, 175p.
- Joseph Ratzinger (Pape Benoît XVI), « Discours du Pape Benoît XVI devant le Bundestag », Berlin, 22 septembre 2011, Libreria Editrice Vaticana, 6p.
- Claire Rawnsley, *A Consideration of the Philosophical Insight of Eric Voegelin: The Life of Reason, the Equivalent Symbol of the Divine Human Encounter*, PhD in the Department of History, University of Queensland, University of Queensland Press., 1998, 379p.
- Philippe Raynaud, « Préface à Hans Kelsen », *in La démocratie, sa nature, sa valeur*, Dalloz, 2e éd., 2004, p. 1-10.
- Philippe Raynaud, *Le juge et le philosophe*, Armand Colin, Paris, 2010, 288p.
- Joseph Raz, *The Concept of a Legal System, An Introduction to the Theory of Legal System* (1970), Second Edition, Clarendon Press, Oxford, 1980, 245p.

- Joseph Raz, « Kelsen's Theory of the Basic Norm », *in The American Journal of Jurisprudence*, Volume 13, n°1, 1974, p. 94-111.
- Joseph Raz, *Practical Reason and Norms* (1975), Oxford University Press, Oxford, 2002, 220p.
- Joseph Raz, *The Authority of Law, Essays on Law and Morality* (1979), Second Edition, Oxford University Press, Oxford, 2011, 340p.
- Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, 434p.
- Joseph Raz (ed.), *Authority*, New-York University Press, New York, 1990, 330p.
- Joseph Raz, *Between Authority and Interpretation, On the Theory of Law and Practical Reason* (2009), Oxford University Press, Oxford, 2011, 413p.
- Joseph Raz, *From Normativity to Responsibility* (2011), Oxford University Press, Oxford, 2013, 281p.
- Ernest Renan, « Vie de Jésus » (1863), *in Œuvres complètes*, Ed. Henriette Psichari, Tome IV, Calmann-Lévy, Paris, 1949, p. 11-427.
- Alain Renaut et Sylvie Mesure, *La guerre des dieux, Essai sur la querelle des valeurs*, Grasset, Paris, 1996, 252p.
- Alain Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Tome 3, *Lumières et romantisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1999, 420p.
- Alain Renaut, « positivisme juridique », *in Encyclopédie de la culture politique contemporaine*, Tome 3 Théories, éd. Hermann, Paris, 2008, p. 497-501.
- Myriam Revault d'Allones, *La faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, Seuil, Paris, 2018, 132p.
- Stéphane Rials, *Révolution et contre-révolution au XIXe siècle*, Albatros, Paris, 1987, 325p.
- Stéphane Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Pluriel, Hachette, Paris, 1988, 761p.
- Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer zeit*, Mohr, Tübingen, 1920, 206p.
- Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, 336p.
- Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (1986), trad. de l'anglais (Etats-Unis) par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, Seuil, Paris, 1997, 410p.
- Paul Ricœur, « A la gloire de la Phronesis », *in La vérité pratique. Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre VI*, textes réunis par Jean-Yves Château, Paris, Librairie Philosophique, Vrin, Paris, 1997, p. 13-22.
- Georges Ripert et Philippe Jestaz, *Droit naturel et positivisme juridique*, Dalloz, Tiré à part, 2013, 107p.
- Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, Tome 1, Grasset, Paris, 1990, 476p.
- John W. Robbins, « Conservatism : An Autopsy », *in The Trinity Review*, 2002, p. 1-8.
- Bert van Roermund, « Kelsen, Secular Religion, and the Problem of Transcendence », *in Netherlands Journal of Legal Philosophy*, Volume 44, n°2, 2015, p. 100-115.
- Christian Roques, « Radiographie de l'ennemi : Carl Schmitt et le romantisme politique », *in Astérion* (online), n°6, 2009, 59§.
- Christian Roques, « Romantisme et conservatisme. Revendication et rejet d'une tradition dans la pensée politique de Thomas Mann et Hans Freyer », *in Les romantismes politiques en Europe*, Gérard Raulet (dir.), Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 2009, p. 589-616.
- Christian Roques, *(Re)construire la communauté. La réception du romantisme politique sous la République de Weimar*, ed. La maison des sciences de l'homme, Bibliothèque allemande, Paris, 2015, 365p.
- Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, Gallimard, Paris, 2000, 440p.
- Stanley Rosen, « Order and History », *in The Review of Metaphysics*, Volume 12, n°2, 1958, p. 257-276.
- Stanley Rosen, « Politique ou transcendance ? Réponse à l'historicisme », *in Foi et philosophie politique. Correspondance Strauss-Voegelin*, trad. S. Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, p. 295-300.
- Alf Ross, « Qu'est-ce que la justice ? selon Kelsen » (1957), *in Introduction à l'empirisme juridique*, Bruylant, LGDJ, 2004, Paris, p. 117-125.

- Alf Ross, « La validité et le conflit entre le positivisme juridique et le droit naturel » (1961), *in Introduction à l'empirisme juridique*, Bruylant, LGDJ, 2004, Paris, p. 149-166.
- Denis de Rougemont, *Journal d'Allemagne,* Gallimard, Paris, 1938, 92p.
- Louis Rougier, *Les mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales*, Publications de l'Institut universitaire des hautes études internationales, Sirey, Paris, 1935, 121p.
- Louis Rougier, *Traité de la connaissance*, Gauthier-Villars, Paris, 1955, 450p.
- Louis Rougier, *La religion astrale des pythagoriciens* (1959), Editions du Roche, collection Gnose, Monaco, 1984, 109p.
- Louis Rougier, *La métaphysique et le langage*, Flammarion, Paris, 1960, 252p.
- Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), Seuil, Paris, 1977, 313p.
- Britta Rupp-Eisenreich/Justin Stagl (dir.), *Kulturwissenschaft im Vielvölkerstaat. Zur Geschichte der Ethnologie und verwandter Gebiete in Österreich, ca. 1780-1918. L'anthropologie et l'Etat pluriculturel. Le cas de l'Autriche, de 1780 à 1918 environ*, Böhlau Verlag, Vienne, 1995, 308p.
- Jacqueline Russ, *La marche des idées contemporaines. Un panorama de la modernité*, Armand Colin, Paris, 1994, 479p.
- Bertrand Russell, *Pratique et théorie du bolchevisme* (1920), trad. par André Pierre, introduction de Normand Baillargeon et Jean Bricmont, Éditions du croquant, Vulaines-sur-Seine, 2014, 160p.
- Bertrand Russell, *Science et Religion* (1935), trad. de l'anglais par Philippe-Roger Mantoux, Gallimard, idées, Paris, 1971, 187p.
- Bertrand Russell, *Power. A New Social Analysis*, Allen & Unwin, London, 1938, 328p.
- Bertrand Russell, *Unpopular Essays*, Allen & Unwin, London, 1950, 223p.
- Bertrand Russell, *L'homme survivra-t-il ?* (1961), Préface de Linus Pauling et traduit de l'anglais par Yves Massip, Les éditions John Didier, Forum, Paris, 1963, 161p.
- Alan Ryan, *Bertrand Russell. A Political Life*, Hill and Wang, New York, 1988, 226p.

- Wagdi Sabete, « La théorie du droit et le problème de la scientificité. Quelques réflexions sur le mythe de l'objectivité de la théorie positiviste », *in Archives de Philosophie du Droit*, Volume 43, 1999, p. 303-326.
- Ellis Sandoz, recension de « *From Enlightenment to Revolution* », *in Political Research Quarterly*, Volume 28, n°4, 1975, p. 744-745.
- Ellis Sandoz, « Introduction », *in Autobiographical Reflections*, Louisiana Press, Baton Rouge, 1989, p. xiii-xxv.
- Ellis Sandoz, « Rationalisme médiéval ou philosophie mystique ? Réflexions sur la correspondance Strauss-Voegelin » (1992), *in Foi et philosophie politique. Correspondance Strauss-Voegelin*, trad. S. Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, p. 331-353.
- Ellis Sandoz (ed.), *The Roots of Liberty. Magna Carta, Ancient Constitution, and the Anglo-American Tradition of Rule of Law*, University of Missouri Press, Columbia, 1992, 335p.
- Ellis Sandoz, *The Politics of Truth and Other Untimely Essays. The Crisis of Civic Consciousness*, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, 256p.
- Ellis Sandoz, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *Order and History*, Volume 5, In *Search of Order*, Coll. Works Volume 18, *op. cit.*, p. 1-3.
- Ellis Sandoz, *The Voegelin Revolution : A Biographical Introduction*, 2nd édition, Transaction Publishers, New Brunswick, 2000, 299p.
- Ellis Sandoz, *A Government of Laws: Political Theory, Religion, and the American Founding*, University of Missouri Press, Columbia, 2001, 280p.

Ellis Sandoz, « Eric Voegelin as Master Teacher : Notes for a Talk », Discussion de table ronde de l'*American Political Science Association*, au sein de la *Eric Voegelin Society*, conférence annuelle, Chicago,

4 septembre 2004, 3p., *in Eric Voegelin Institute* (site internet). https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Sandoz20042.pdf
- Ellis Sandoz, *Republicanism, Religion, and the Soul of America*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2006, 248p.
- Ellis Sandoz, « The Philosopher's Vocation : the Voegelinian Paradigm », *in the Review of Politics*, Volume 71, 2009, p. 54-67.
- Ellis Sandoz, *Give me Liberty: Studies in Constitutionalism and Philosophy*, Saint Augustine's Press, South Bend, 2013, 128p.
- George Santayana, *Character & Opinion in the United-States* (1920), Doubleday Anchor Books, New York, 1956, 144p.
- Friedrich Carl von Savigny, *Traité de droit romain* (1840), Tome I, traduction de Charles Guenoux, Librairie Firmin Didot Frères, Paris, 1855, 413p.
- Antonino Scalone, *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Volume 12, Legal Philosophy in the Twentieth Century : The Civil Law World, Tome 1 : Language Areas, ed. Enrico Pattaro et Corrado Roversi, Springer, 2016, 1912p.
- Antonino Scalone, « Führerprinzip and democracy in Weber and Kelsen », *in The Reconstruction of the Juridical-Political. Affinity and Divergence in Hans Kelsen and Max Weber*, ed. par Ian Bryan, Peter Langford et John McGarry, Routledge, Abingdon and London, 2016, p. 27-43.
- Uberto Scarpelli, *Qu'est-ce que le positivisme juridique ?* (1965), Bruylant/LGDJ, collection La pensée juridique, Paris, 1996, 107p.
- Tilo Schabert, Avant-propos : « Les leçons d'Eric Voegelin à l'Université de Munich en 1964 sur le thème « Hitler et les Allemands » : un souvenir », *in Hitler et les Allemands* (1964), Seuil, 2003, p. 13-16.
- Aldo Schiavone, *Ponce Pilate*, Fayard, Paris, 2016, 248p.
- Anders Schinkel, *Conscience and Conscientious Objections*, Pallas Publications, Amsterdam, 2007, 637p.
- Judith Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, VRIN, Paris, 1971, 262p.
- Jean-Louis Schlegel, « Sécularisation et mal politique moderne : à propos de la « Nouvelle Science du Politique », d'Eric Voegelin », *in Esprit*, n°265, 2000, p. 63-68.
- Moritz Schlick, *Théorie générale de la connaissance*, trad. et présenté par Christian Bonnet, Gallimard, Paris, 2009, 560p.
- Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History* (1979), traduit et introduit par Guenther Roth, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1985, 182p.
- Christoph Schmidt, « The Leviathan Crucified. A Critical Introduction to Jacob Taubes' « The Leviathan as Mortal God » », *in Political Theology*, Volume 19, n°3, 2018, p. 172-192.
- Carl Schmitt, *Romantisme politique* (1919), traduit de l'allemand par Pierre Linn, Librairie Valois, Paris, 1928, 165p.
- Carl Schmitt, *Théologie politique* (1922), trad. par J.-L. Schlegel, Gallimard, Paris, 1988, 204p.
- Carl Schmitt, *Théorie de la constitution* (1928), traduit de l'allemand par Lilyane Deroche, Préface d'Olivier Beaud, PUF, Quadrige, Paris, 1993, 576p.
- Carl Schmitt, *Légalité et Légitimité* (1932), Présentation et notes par Augustin Simard, Traduction de l'allemand par Christian Roy et Augustin Simard, Les Presse de l'Université de Montréal, Gatineau, 2015, 149p.
- Carl Schmitt, *La notion de Politique* (1932). *Théorie du partisan* (1962), traduit de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, Préface de Julien Freund, Flammarion, Paris, 1992, 323p.
- Car Schmitt, « La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif » (1936), *in Cités*, 2003, p. 173-180.
- Franz-Martin Schmölz (ed.), *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Springer-Verlag, Wien, 1963, 168p.

- William L. Shirer, *Berlin Diary. The Journal of a Foreign Correspondent 1934-1941*, Alfred A. Knopf, New York, 1942, 605p.
- Jacob Schmutz, « Avant-propos du traducteur. La prophétie de Flore », *in* Eric Voegelin, *Les religions politiques* (1938), Cerf, Humanités, Paris, 1994, p. 7-22.
- Jacob Schmutz, « La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin », *in Revue philosophique de Louvain*, volume 93, n°3, 1995, p. 255-284.
- Jacob Schmutz, « Eric Voegelin (1901-1985) », *in Cités*, 2009, Volume 1, n°37, p. 159-165.
- Christophe Schönberger, « De l'Etat comme substance à l'Etat comme fonction », *in Hans Kelsen : Forme du droit et politique de l'autonomie*, Olivier Jouanjan (dir.), PUF, Paris, 2010, p. 47-69.
- Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*, Volume 401 de Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1983, 337p.
- Gérard Schneilin, « Thomas Mann : un modèle d'écrivain en exil ? », *in Exil et Résistance au national-socialisme 1933-1945*, Gilbert Krebs et Gérard Schneilin (dir.), Publications de l'Institut d'Allemand, Université de la Sorbonne nouvelle, Paris, 1998, p. 217-232.
- Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* (1819), trad. en français par Auguste Burdeau, Librairie Félix Alcan, Paris, 1912, 1634p.
- Pierre-Maxime Schuhl, *L'œuvre de Platon*, Hachette, Paris, 1961, 228p.
- Daniel Schulz, « L'âge moderne et sa légitimité. Sur la controverse entre Hans Blumenberg et Carl Schmitt » *in La vie des idées* (en ligne), 2008, 6p.
- Sophie Schulze, *Hannah Arendt, les juristes et le concept de totalitarisme ou Retour sur les sources juridiques d'un concept philosophique*, Tome 1, Thèse soutenue à l'Université de Cergy-Pontoise le 22 décembre 2017, 438p.
- Bernard Schwartz, recension de « The Communist Theory of Law. By Hans Kelsen. New York: Frederick A. Praeger, Inc., 1955, Pp. viii, 203. », *in The University of Chicago Law Review*, Volume 23, 1956, p. 354-357.
- Soraya Nour Sckell, *La justice cosmopolite. Histoire des principes et enjeux contemporains*, Thèse de doctorat dirigée par Christian Lazzeri et Axel Honneth, Université Paris Ouest Nanterre La défense et Johann Wolfgang Goethe-Universität, 2012, 367p.
- Soraya Nour Sckell, « Droit et démocratie chez Hans Kelsen. La critique kelsénienne de la personnalisation de l'Etat », *in Trans/Form/Açao. Revista de Filosofia*, Volume 38, n°1, 2015, p. 57-80.
- James Brown Scott, *Law, the State, and the International Community*, Volume 1 : *A Commentary on the Development of Legal, Political, and International Ideas*, Volume 2 : *Extracts Illustrating the Growth of Theories and Principles of Jurisprudence, Government, and the Law of Nations*, Columbia University Press, New-York, 1939, 613p. et 401p.
- Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (1980), 3e ed., Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2001, 224p.
- Alain Sériaux, « *The Nature of the Law and Related Legal Writings*, vol. 27 des Coll. Works de E. Voegelin », *in Revue internationale de droit comparé*, vol. 46, n°1, 1994, p. 305-307.
- Alain Sériaux, « droit naturel », *in Dictionnaire de la culture juridique*, PUF, Quadrige, 2003, p. 507-511.
- Dhananjai Shivakumar, « The Pure Theory as Ideal Type : Defending Kelsen on the Basis of Weberian Methodology », *in The Yale Law Journal*, Volume 105, n°5, 1996, p. 1383-1414.
- Christoph Siemroth, *Against Raz' Notion of Second Order Reasons*, Grin Verlag, Allemagne, 2009, 7p.
- Hans-Jörg Sigwart, « Liberal Democracy and Political Theology: Remarks on Eric Voegelins Reception of Carl Schmitt », Eric Voegelin Society Meeting 2002, Boston, *in Eric Voegelin Institute* (site internet), 17p.
- Hans-Jörg Sigwart, « Crise de la modernité et démocratie moderne : l'interprétation du régime civil occidental par Eric Voegelin », *in Politique, Religion et Histoire chez Eric Voegelin*, Thierry Gontier (ed.), Philosophie & Théologie, Cerf, Paris, 2011, p. 89-110.

- Augustin Simard, recension de « La nouvelle science du politique. Une introduction d'Eric Voegelin, traduction et présentation par Sylvie Courtine-Denamy », *in Politique et Sociétés*, vol. 20, n°1, 2001, p. 175-179.
- Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne* (1978), Albin Michel, Paris, 2009, 922p.
- Quentin Skinner, *Visions of Politics*, Volume 1, *Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 225p.
- Arnault Skornicki et Jérôme Tournadre, *La nouvelle histoire des idées politiques*, La découverte, Paris, 2015, 128p.
- Arnault Skornicki et Chloé Gaboriaux (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, 2017, 332p.
- Katharina Sobota, *Das Prinzip Rechtsstaat*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997, 569p.
- Alexander Somek, « Authoritarian Constitutionalism. Austrian Constitutional Doctrine 1933-1938 and its Relevance to Constitutional Language in Europe », *in Darker Legacies of Law in Europe: The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions*, ed. par Christian Joerges and Navraj Singh Ghaleigh, Hart Publishing, Oxford, 2003, p. 361-388.
- Sophocle, *Antigone*, *in Les Trachiniennes – Antigone*, Tome 1, traduit par Paul Mazon, Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1981, 122p.
- Lukas Sosoë, « La distinction de l'*être* et du *devoir-être* dans la *Théorie pure du droit* », *in La philosophie du droit de Hans Kelsen*, Cahiers de philosophie politique et juridique, CPUC, n°9, 1986, p. 65-81.
- Antonia Soulez (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits. Carnap – Hahn – Neurath – Schlick – Waismann – Wittgenstein*, PUF, Paris, 1985, 364p.
- Philippe Soulez, « Voegelin's Austria », *in Théories et Théoriciens (Droit, Economie, Education, Histoire de l'art et de la littérature)*, *Austriaca* cahiers universitaires d'information sur l'Autriche, n°47, 1998, p. 7-18.
- Othmar Spann, *Types of Economic Theory* (1919), trad. de la 19e édition de 1929 par Eden et Cedar Paul, George Allen and Unwin, Londres, 1930, 329p.
- Othmar Spann, *Der Wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft*, Quelle und Meyer, Leipzig, 1921, 315p.
- Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, 3e édition, Quelle und Meyer, Leipzig, 1930, 592p.
- Elliot Sperber, « The Messianic in the Law : Rule, Exception, Health and the Emancipatory Potential of the Legal Maxim Salus Populi Suprema Lex Esto », *in University of Bologna Law Review*, Volume 1, 2016, p. 186-218.
- Baruch Spinoza, *Ethique* (1677), livre IV, préface, trad. Appuhn, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, 378p.
- Jean-Fabien Spitz, *Philip Pettit. Le républicanisme*, Le bien commun, Michalon, Paris, 2010, 116p.
- Friedrich Stadler, *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and influence of Logical Empiricism*, Springer, Wien, 2015, 681p.
- Germaine de Staël, *De l'Allemagne* (1813), Flammarion, Paris, 1993, 382p. (tome 1), 318p. (tome 2).
- André Stanguennec, *La philosophie romantique allemande*, Vrin, Paris, 2011, 224p.
- Zeev Sternhell, « La modernité et ses ennemis. De la révolte contre les Lumières au rejet de la démocratie », *in L'éternel retour. Contre la démocratie, l'idéologie de la décadence*, Zeev Sternhell (dir.), Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1994, p. 9-37.
- Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Fayard, L'espace du politique, Paris, 2006, 594p.
- William Stevenson, « An Agnostic View of Voegelin's Gnostic Calvin », *in Voegelinview* (site internet), 2017, 14p.
- Iain Stewart, « Kelsen, the Enlightenment and Modern Premodernists », *in Australian Journal of Legal Philosophy*, Volume 37, 2012, p. 251-278.
- Michael Stolleis, *A History of Public Law in Germany. 1914-1945*, trad. par Thomas Dunlap, Oxford University Press, Oxford, 2004, 489p.

- Julius Stone, « Mystery and Mystique in the Basic Norm », *in The Modern Law Review*, Volume 26, n°1, 1963, p. 34-50.
- Leo Strauss, « German Nihilism » (1941), *in Interpretation*, Volume 26, n°3, 1999, p. 353-378.
- Leo Strauss, *De la tyrannie* (1948), Gallimard, Paris, 1954, 349p.
- Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire* (1953), Flammarion, Paris, 1986, 323p.
- Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* (1959), traduit de l'anglais par Olivier Sedeyn, PUF, Léviathan, Paris, 1992, 296p.
- Leo Strauss et Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy* (1963), 3e édition, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987, 980p.
- Leo Strauss, « Jérusalem et Athènes : quelques réflexions préliminaires » (1967), *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique,* trad. S. Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, p. 139-169.
- Leo Strauss, « l'influence réciproque de la théologie et de la philosophie » (1979), *in* Leo Strauss-Eric Voegelin, *Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, trad. S. Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, p. 251-268.
- Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, ed. et introduit par Hilail Gildin, Wayne State University Press, Detroit, 1989, 365p.
- Leo Strauss, *La renaissance du rationalisme politique classique*, Conférences et essais réunis et présentés par Thomas L. Pangle, trad. de l'anglais par Pierre Guglielmina, Gallimard, Tell, Paris, 1993, 518p.
- Luigi Sturzo, *Miscellanea Londinese, Volume secondo (anni 1931-1933)*, Zanichelli, Bologne, 1974, 400p.
- Jayne Svenungsson, « After Utopia : On the Post-war Debates on History and Ideology », *in Storiografia*, vol. 18, 2015, 203-218.
- W.H. Swatos, K.J. Christiano, « Secularization Theory : The Course of a Concept », *in Sociology of Religion*, Volume 60, n°3, 1999, p. 209-228.
- Henrik Syse, « Ethics and Natural Law in Eric Voegelin's Anamnesis », *in Eric Voegelin Institute* (en ligne), 2004, https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/, 41p.
- Henrik Syse, *Natural Law, Religion, & Rights. An Exploration of the Relationship between Natural Law and Natural Rights, with Special Emphasis on the Teachings of Thomas Hobbes and John Locke*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2007, 270p.
- Arpad Szakolczai, *Reflexive Historical Sociology*, Routledge Studies in Social and Political Thought, Routledge, London and New York, 2000, 304p.
- Arpad Szakolczai, « Eric Voegelin and Neokantianism. Early Formative Experience or Late Entrapment? », *in Eric Voegelin and the Continental Tradition. Explorations in Modern Political Thought*, ed. Lee Trepanier et Steven F. McGuire, University of Missouri Press, Columbia, 2011, p. 137-165.

- Pierre-André Taguieff, « Eric Voegelin, 1933, un philosophe face à l'idée de race et au racisme », *in Race et Etat*, trad. S. Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2007, p. 7-88.
- Pierre-André Taguieff (dir.), *Dictionnaire historique et critique du racisme*, Quadrige, PUF, Paris, 2013, 2032p.
- Pierre-André Taguieff, *La revanche du nationalisme : néopopulistes et xénophobes à l'assaut de l'Europe*, PUF, Paris, 2015, 354p.
- Pierre-André Taguieff, *« Race » : un mot de trop ?*, CNRS éditions, Paris, 2018, 368p.
- Jacob L. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy*, Beacon Press, Boston, 1952, 366p.
- Jacob L. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase* (1960), Frederick A. Praeger, New York and Washington, 1968, 607p.
- Starck Taylor, « Stefan George and the Reform of the German Lyric », *in Modern Language Notes*, Vol. 34, n°1, Janv. 1919, The John Hopkins University Press, p. 1-7.

- Jeremy Telman, « The Reception of Hans Kelsen's Legal Theory in the United-States : A Sociological Model », *in L'observateur des Nations-Unis*, Volume 24, Valparaiso University Legal Studies Research Paper, 2008, p. 1-25.
- Jeremy Telman, « A Path Not Taken : Hans Kelsen's Pure Theory of Law in the Land of Legal Realists », *in Hans Kelsen Anderswo/Hans Kelsen Abroad. Der Einfluss der Reinen Rechtslehre auf die Rechtstheorie in verschiedenen Ländern*, Robert Walter, Clemens Jabloner & Klaus Zenely (eds.), Schriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts, Volume 33, Manz, 2010, p. 353-376.
- Jeremy Telman, « Selective Affinities : On the American Reception of Hans Kelsen's Legal Theory », *in Fruits of Exile : Central European Intellectual Emigration to America in the Age of Fascism*, Richard Bodek et Simon Lewis (ed.), University of South Carolina Press, 2010, p. 40-58.
- Jeremy Telman, « Hans Kelsen for Americans », *Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, Jeremy Telman (ed.), Law and Philosophy Library 116, Springer, 2016, p. 1-13.
- Sarah Terquem, « Le surmoi, un législateur ? Rousseau, Kelsen et Freud », *in Enfances & Psy*, 2012, Volume 4, n°57, p. 116-128.
- Henri Thévenaz, « Le théorème de Gödel et la norme fondamentale de Kelsen », *in Droit et Société*, n°4, 1986, p. 435-443.
- Ludivine Thiaw-Po-Une, « Rationalisation et désenchantement du monde », *in Encyclopédie de la culture politique contemporaine*, Tome 3, Ellipses, Paris, 2009, p. 261-265.
- Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Tome 4, Cerf, Paris, 1986, 765p.
- Saint Thomas d'Aquin, *Sommaire théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Tome 1, Pierre Téqui Editeur, Paris, 2001, 325p.
- Marie-Claude Thomas, « Ballet autour de Freud via Kelsen », *in Quid Pro Quo*, n°5, 2010, p. 3-30.
- Björn Thomassen, « Reason and Religion in Rawls : Voegelin's Challenge », *in Philosophia*, Volume 40, n°2, 2012, p. 237-252.
- Björn Thomassen, « Debating Modernity as Secular Religion : Hans Kelsen's Futile Exchange with Eric Voegelin », *in History & Theory*, Volume 53, n°3, 2014, p. 435-450.
- Paul Tillich, « The Totalitarian State and the Claims of the Church », in *Social Research*, The Johns Hopkins University Press, vol. 1, n°4, 1934, p. 405-433.
- Nicholas Sergeyevitch Timasheff, *An introduction to the Sociology of Law* (1939), Introduction de Javier Trevino, Transaction Publishers, 2002, 418p.
- Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution* (1856), Idées, Gallimard, Paris, 1967, 348p.
- Valentin Tomberg, *Degeneration und Regeneration der Rechtswissenschaft*, Verlag Gotz Schwippert, Bonn, 1946, 72p.
- Arnold Toynbee, *A Study of History, Abridgement of Volume I-VI*, by D.C. Somervell, Oxford University Press, Oxford, 1946, 617p.
- Enzo Traverso, *Le totalitarisme, le XXe siècle en débat*, Seuil, Paris, 2001, 923p.
- Hubert Treiber, « La place de Max Weber dans la sociologie du droit allemande contemporaine », *in Droit et société*, n°9, 1988, p. 203-254.
- Lee Trepanier, « A critique of Eric Voegelin's Christianity », *in Voegelinview* (site internet), 2008.
- Lee Trepanier, « Eric Voegelin on the Law as a Means and as an End for True Substantive Order », *in Voegelinview* (site internet), 2009.
- Lee Trepanier, « The Recovery of Science in Eric Voegelin's Thought », *in Voegelinview* (site internet), 2016.
- Lee Trepanier, « Culture and History in Eric Voegelin and Christopher Dawson », *in The Political Science Reviewer*, Volume 41, n°2, 2017, p. 211-242.
- Renato Trèves, « Hans Kelsen et la sociologie du droit », *in Droit et société*, n°1, 1985, p. 15-23.
- Antonio Truyol y Serra, « Verdross et la théorie du droit », *in European Journal of International Law*, Volume 6, n°1, 1995, p. 55-69.

- Xuan Thuan Trinh, *Désir d'infini : des chiffres, des univers et des hommes*, Fayard, Paris, 2013, 378p.
- Michel Troper, « La doctrine et le positivisme (A propos d'un article de Danièle Lochak) », *in Les usages sociaux du droit*, Publications du CURAPP, Paris, PUF, 1989, p. 286-292.
- Michel Troper, « Réflexions autour de la théorie kelsénienne de l'Etat », *in Revue Internationale de Philosophie*, Volume 45, n°179, 1991, p. 397-418.
- Michel Troper, « Y a-t-il eu un droit Nazi ? », *in Pour une théorie juridique de l'Etat*, coll. Léviathan, PUF, 1994, p. 177-182.
- Michel Troper, *Pour une théorie juridique de l'Etat*, PUF, Paris, 1994, 360p.
- Michel Troper, « Le monopole de la contrainte légitime (légitimité et légalité dans l'Etat moderne) », *in Lignes*, Volume 2, n°25, Editions Hazan, 1995, p. 34-47.
- Michel Troper, « Ross, Kelsen et la validité », *in Droit et Société*, Volume 1, n°50, 2002, p. 43-57.
- Michel Troper, « Normativisme », *in Dictionnaire de la culture juridique*, PUF, Paris, 2003, p. 1074-1079.
- Michel Troper, *La philosophie du droit*, Que sais-je, PUF, Paris, 2003, 128p.
- Michel Troper, « Science du droit », *in Dictionnaire de la culture juridique*, PUF, Paris, 2003, p. 1391-1394.
- Michel Troper, « Hans Kelsen », *in Encyclopedia Universalis*, Tome 13, 2008, p. 810-811.
- Michel Troper, « Recension de *Hans Kelsen's Pure Theory of Law : Legality and Legitimacy* (2008) de Lars Vinx », *in University of Toronto Law Journal*, Volume 58, Numéro 4, 2008, p. 521-527.
- Michel Troper, *Le droit et la nécessité*, Léviathan, PUF, Paris, 2011, 294p.
- Michel Troper, « Kelsen, Weber and the Problem of the Emergence of the State », *in The Reconstruction of the Juridical-Political. Affinity and Divergence in Hans Kelsen and Max Weber*, ed. par Ian Bryan, Peter Langford et John McGarry, Routledge, Abingdon and New York, 2016, p. 110-121.
- Pierre Trotignon, « La philosophie allemande », *in Histoire de la philosophie. Du XIXe siècle à nos jours*, Tome III, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1974, p. 400-424.
- Pierre Trotignon, recension de « *Paul Natorp et la théorie platonicienne des idées* par Julien Servois », *in Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Tome 197, n°1, 2007, p. 68-69.
- Lucian Tudor, « Othmar Spann: A Catholic Radical Traditionalist », *in Counter-Currents Publishing* (en ligne), 2013. https://www.counter-currents.com/2013/03/othmar-spann-a-catholic-radical-traditionalist/
- Tzvetan Todorov, *L'esprit des Lumières*, Laffont, Paris, 2006, 132p.

- Hans Vaihinger, *La philosophie du comme si* (1911), trad. Christophe Bouriau, Editions Kimé, cahier spécial 8, Paris, 2013, 340p.
- Alain Vaillant (dir.), *Dictionnaire du romantisme*, CNRS Editions, Paris, 2012, 845p.
- Raymond Vancourt, *Kant. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, PUF, Paris, 1967, 126p.
- Paul Valadier, *Du spirituel en politique*, Bayard, Paris, 2008, 122p.
- Paul Valéry, *Œuvres*, J. Hytier (ed.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1957, 1872p.
- Florence Vatan, « Entre science et mythe : Erich Voegelin et les théories raciales », *in Revue Austriaca Théories et théoriciens*, Publications de l'Université de Rouen, Numéro 47, 1998, p. 19-37.
- Csaba Varga, « Documents de Kelsen en Hongrie, Hans Kelsen et Julius Moór », trad. revue par Michel Troper, *in Droit et société*, n°7, LGDJ, Paris, 1987, p. 337-348.
- Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque,* PUF, Paris 1962, 131p.
- Alexandre Viala, « Le positivisme juridique : Kelsen et l'héritage kantien », *in Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Volume 67, n°2, Bruxelles, 2011, p. 95-117.

- Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (1968), Quadrige Manuels, PUF, Paris, 2013, 624p.
- Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Questions, Paris, 1983, 169p.
- Michel Villey, *La Nature et la Loi, une philosophie du droit,* Cerf, Paris, 2014, 278p.
- M.J. Vinod, Meena Deshpande, *Contemporary Political Theory*, PHI Learning Private Limited, Delhi, 2013, 573p.
- Lars Vinx, *Hans Kelsen's Pure Theory of Law. Legality and Legitimacy*, Oxford University Press, Oxford, 2007, 230p.
- Lars Vinx, « The Kelsen-Hart Debate : Hart's Critique of Kelsen's Legal Monism Reconsidered », *in Hans Kelsen in America – Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence*, Jeremy Telman (ed.), Law and Philosophy Library 116, Springer, 2016, p. 59-83.
- Voltaire, *Le pyrrhonisme de l'histoire* (1768), Œuvres complètes de Voltaire, Tome 17 : « Mélanges historiques », Crapelet, Paris, 1817, p. 7-88.
- Klaus Vondung, « Editor's Introduction », *in Race and State*, Coll. Works, Volume 2, *op. cit.*, p. ix-xx.
- Klaus Vondung, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *The History of Race Idea from Ray to Carus*, Volume 3, Collected Works, trad. de l'allemand par Ruth Hein, ed. et introduction par Klaus Vondung, Louisiane State University, Baton Rouge, 1998, p. xi-xvii.
- Klaus Vondung, « Rereading Eric Voegelin's « Order and History » », *in International Journal of the Classical Tradition*, Volume 11, n°1, 2004, p. 80-94.
- Albert Vonlanthen, *Zu Hans Kelsens Anschauung über die Rechtsnorm*, Schriften zur Rechtstheorie, Volume 6, Duncker & Humblot, Berlin, 1965, 92p.

- Raymond Wacks, *Philosophy of Law, A Very Short Introduction*, Second Edition, Oxford University Press, 2014, 150p.
- Frederick Wagner, « Voegelin and Christianity », *in voegelinview.com*, 2002, 17p.
- Gerhard Wagner et Gilbert Weiss (ed.), *A Friendship That Lasted a Lifetime. The Correspondence between Alfred Schütz and Eric Voegelin*, trad. en anglais par William Petropulos, University of Missouri Press, 2011, 256p.
- David Walsh, *After Ideology : Recovering the Spiritual Foundations of Freedom* (1990), Catholic University of America Press, Washington, 1995, 296p.
- David Walsh, *The Growth of the Liberal Soul*, University of Missouri Press, Columbia and London, 1997, 400p.
- David Walsh, « La tension entre raison et révélation chez Strauss et Voegelin », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique,* trad. S. Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, p. 381-400.
- Janek Wasserman, *Black Vienna : The Radical Right in the Red City, 1918-1938*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2014, 254p.
- F. M. Watkins, recension de « Patterns of Anti-Democratic Thought : An Analysis and a Criticism with Special Reference to the American Political Mind in Recent Times by Davis Spitz ; The Political Theory of Bolshevism : A Critical Analysis by Hans Kelsen », *in The Canadian Journal of Economics and Political Science*, Volume 16, n°1, février 1950, p. 119-121.
- Eugene Webb, *Philosophers of Consciousness. Polanyi, Lonergan, Voegelin, Girard, Kierkegaard*, University of Washington Press, Seattle and London, 1988, 344p.
- Dominique Weber, *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, PUPS, Paris, 2007, 552p.
- Dominique Weber, « Eric Voegelin : présentation », *in Les études philosophiques*, PUF, Volume 2, n°89, 2009, p. 245-254.
- Dominique Weber, « Avant-propos du traducteur. Eric Voegelin : la tension inquiète et érotique de l'Entre-deux », *in* Eric Voegelin, « La raison : l'expérience classique » (1974), *in Conférence*, n°29, 2009, p. 693-742.

- Dominique Weber, « Logique et apories du positivisme juridique. Note sur le débat entre Hans Kelsen et Eric Voegelin », *in Communio*, n°209, Paris, 2010, p. 45-58.
- Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » (1904), *in Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965, p. 119-213.
- Max Weber, *Die protestantische Ethik und der « Geist » der Kapitalismus* (1905), *in Gesammelte Aufsätze zur Religions-soziologie*, Tome 1, Tübingen, Mohr-Siebeck, 9e édition, 1988, 579p.
- Max Weber, « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive » (1913), *in Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965, p. 327-398.
- Max Weber, « Essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques » (1917), *in Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965, p. 401-477.
- Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), trad. par Julien Freund, Plon, Paris, 1959, 230p.
- Max Weber, « The President of the Reich » (1919), *in Political Writings*, ed. Par Peter Lassman et Ronald Speirs, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 304-308.
- Max Weber, *Economie et Société* (1921), Tome 1, Plon, Paris, 1971, 650p.
- Max Weber, *Sociologie de la religion*, traduit et introduit par Isabelle Kalinowski, Flammarion, Paris, 2006, 512p.
- Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* (1926), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1984, 730p.
- Eric Weil, *Hegel et l'Etat. Cinq conférences* (1950), Deuxième édition, Vrin, Paris, 1966, 116p.
- Eric Weil, *Philosophie politique* (1956), Vrin, Paris, 1966, 263p.
- Eric Weil, *Problèmes kantiens* (1963), Vrin, Paris, 1990, 174p.
- Eric Weil, *Essais et conférences*, tome second, Plon, 1971, Paris, 425p.
- Ota Weinberger, « Introduction : Hans Kelsen as Philosopher », *in Essays in Legal and Moral Philosophy*, (édité par Ota Weinberger), D. Reidel Publishing Company, coll. Synthese Library, Boston, 1973, p. ix-xxviii.
- Llyod Weinreb, *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1990, 320p.
- Erika Weinzierl, « Historical Commentary on the Period », *in* Eric Voegelin, *The Authoritarian state. An Essay on the Problem of the Austrian State,* Coll. Works, Volume 4, University of Missouri Press, 1999, p. 10-38.
- Gilbert Weiss, « Editor's introduction », *in* Eric Voegelin, *The Authoritarian state. An Essay on the Problem of the Austrian State,* Coll. Works, Volume 4, *op. cit.*, p. 1-9.
- Gilbert Weiss, « Between Gnosis and Anamnesis : European perspectives on Eric Voegelin », *in The Review of Politics*, Volume 62, n°4, 2000, p. 753-776.
- Gilbert Weiss et William Petropulos, « Editor's Introduction », *in* Eric Voegelin, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers 1921-1938*, Coll. Works, Volume 32, *op. cit.*, p. 1-16.
- Franz Werfel, *Zwischen Oben und Unten* (1932), Bermann-Fischer, Stockholm, 1946, 358p.
- Frederick Wilhelmsen, « Israel and Revelation », *in Modern Age*, Volume 3, 1959, p. 182-188.
- Frederick Wilhelmsen, chapitre 7 « Professor Voegelin and the Christian Tradition », *in Christianity and Political Philosophy* (1978), Transaction Publishers, Abingdon and New York, 2014, p. 193-208.
- Benjamin Whorf, *Linguistique et anthropologie*, trad. de l'anglais par Claude Carme, Gonthier, Denoël, Paris, 1969, 232p.
- Joël Wilfert, « scientisme », *in Dictionnaire de philosophie*, N. Baraquin, A. Baudart, J. Dugué, J. Laffitte, R. Ribes, J. Wilfert (ed.), Armand Colin, Paris, 1995, p. 291.
- Rene De Visme Williamson, « The Challenge of Political Relativism », *in The Journal of Politics*, Volume 9, n°2, 1947, p. 147-177.
- Robert R. Wilson, recension de « Law, the State and the International Community, by James Brown Scott, Columbia University Press, New-York, 1939, 2 volumes », *in Louisiana Law Review*, Volume 2, Number 3, March 1940, p. 564-565.

- Günther Winkler, « Geleitwort », *in* Eric Voegelin, *Der autoritäre Staat* (1936), ed. G. Winkler, Springer, Verlag, Vienne, 1997, 292p.
- Kwasi Wiredu, « Irrationalism », *in The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 418-419.
- James L. Wiser, « Raison et révélation en tant que quête et réponse : une comparaison entre Eric Voegelin et Leo Strauss », *in Correspondance 1934-1964 Foi et philosophie politique*, trad. S. Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2004, p. 271-282.
- James L. Wiser, « Eric Voegelin and American Conservatism », *in The Dilemmas of American Conservatism*, Kenneth L. Deutsch & Ethan Fishman (ed.), The University Press of Kentucky, Lexington, 2010, p. 29-46.
- Robert S. Wistrich, *Who's who in Nazi Germany ?*, Routledge, London and New York, 2002, 296p.

- Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, trad. Joél Roman et Etienne Tassin, Ed. Anthropos, Paris, 1986, 717p.
- Takahashi Yoshihiko, « Eric Voegelin's Vienna : the Crisis of Democracy in the Austrian First Republic », *in Journal of Political Science and Sociology,* n°17, 2012, p. 57-74.

- Johannes Zachhuber, « Transcendence and Immanence », *in The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Christian Theology*, ed. par Daniel Whistler, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2018, p. 164-181.
- Monika Zalewska, « Some Misunderstandings Concerning Hans Kelsen's Concepts of Democracy and the Rule of Law », *in Jurysprudencja*, Volume 8, 2017, ed. par Bartosz Wojciechowski, Tomasz Bekrycht et Karolina M. Cern, p. 105-118.
- Pierre Zelenko, « Weber », *in Encyclopédie de la culture politique contemporaine*, Tome 3, Ellipses, Paris, 2009, p. 64-68.
- Heinz Otto Ziegler, *Die Moderne Nation. Ein Beitrag zur Politischen Soziologie*, J.C.B Mohr, Tübingen, 1931, 308p.
- Anna Zielinska, « Les droits de l'homme : un cas limite pour le positivisme juridique », *in Revue de Sciences humaines* (en ligne), volume 27, 2014, p. 135-149.
- Bernard Zylstra, « Voegelin on Unbelief and Revolution », *in Anti-Revolutionnaire Staatkunde*, Volume 46, n°5/6, 1976, p. 155-165.

Archives :

- *Sigmund-Freud-Archives.*
- « Eric Voegelin Papers », *in Hoover Institution* à Stanford.
- « Eric Voegelin Papers », *in Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft* à Munich.
- Archives de l'Institut des hautes études internationales à Genève.
- « Arnold Brecht Papers », *in Grenander Department of Special Collections & Archives* de l'Université d'Etat de New-York à Albany.

INDEX DES NOMS

A

Abraham, 240, 606, 846
Accetti, C.I. 546, 550, 553, 554, 566, 567, 579, 947, 972
Adamovich, L. 13, 682
Adler, A. 9, 67, 117
Adler, M. 185, 660, 665, 677, 706, 726, 947
Adorno, T. 128, 175, 408, 947
Akhenaton, 835, 836, 837, 839
D'Alembert, J. 40, 169, 418, 629, 630
Althusser, L. 732, 913, 914, 948
Amendola, G. 785
Amselek, P. 101, 283, 293, 948, 962, 971, 976
Anaximandre, 138
Anaximène, 138
Anderson, C. 160,
Anderson, W. 616, 633, 638, 948
Andreae, W. 193
Andreas, W. 679
Arendt, H. 32, 202, 208, 209, 214, 244, 249, 409, 523, 567, 589, 737, 781, 783, 784, 787, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 808, 816, 817, 819, 822, 833, 843, 848, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 908, 921, 935, 946, 948, 954, 956, 959, 968, 970, 972, 973, 977, 982, 989
Aristote, 9, 16, 30, 44, 102, 169, 188, 193, 208, 209, 222, 223, 225, 226, 228, 232, 233, 239, 243, 244, 249, 252, 253, 254, 276, 307, 308, 388, 404, 411, 412, 414, 416, 418, 432, 433, 438, 439, 451, 454, 455, 456, 459, 463, 465, 467, 468, 473, 489, 491, 492, 493,494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 515, 523, 560, 562, 609, 611, 620, 625, 633, 634, 738, 741, 749, 801, 843, 911, 919, 944, 948, 962, 976, 979
Arnold, E. 27, 151, 198, 218, 301, 304, 305, 316, 334, 376, 377, 382, 383, 392, 393, 394, 397, 405, 570, 584, 593, 613, 615, 619, 623, 626, 630, 638, 639, 698, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 760, 761, 779, 822, 882, 949
Aron, R. 32, 64, 86, 88, 90, 185, 187, 191, 212, 234, 248, 321, 512, 523, 637, 715, 734, 759, 781, 786, 802, 816, 819, 823, 833, 839, 842, 851, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 878, 884, 892, 893, 896, 901, 902, 903, 904, 949, 963
Assmann, J. 437, 949
Auer, A. 411, 516
Aufricht, H. 631, 638, 949
Saint Augustin, 60, 147, 163, 181, 228, 254, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 320, 329, 368, 402, 510, 603, 604, 608, 680, 834, 843, 847, 876, 892, 896, 919, 945, 949, 981, 982
Austin, J. 103, 301, 303, 330, 331, 400, 402, 462, 770, 949
Averroès, 790, 791
Ayer, A. 552, 949
Ayrault, R. 183, 949

B

Baccou, R. 234, 250, 977
Bacon, F. 139
Baeumler, A. 13, 218, 527, 592, 593, 594, 595, 596, 598, 601, 602, 668, 797, 803, 818, 970, 974
Baillargeon, N. 852, 853, 980
Bakounine, M. 716
Balibar, E. 108, 949
Balthasar, H. 147, 844
Barrabas, 555, 558
Barrès, M. 161
Barret-Kriegel, B. 580, 581, 949
Basilide, 262, 638
Basso, L. 785
Baudouin, J. 249, 254, 950
Bauer, O. 670, 706
Baume, S. 53, 69, 531, 532, 535, 542, 645, 647, 648, 662, 666, 734, 939, 950
Baumert, R. 75, 292, 365, 427, 484, 537, 538, 542, 569, 646, 648, 649, 650, 651, 652, 654, 658, 659, 660, 665, 666, 705, 706, 708, 950
Baur, F.C. 897
Baxa, J. 193, 679
Beaud, O. 44, 293, 361, 362, 363, 364, 365, 368, 697, 913, 939, 950, 981
Becker, C. 90, 892, 950
Benalcazar, S. 508, 509, 950
Bentham, J. 167, 174, 276, 400
Béra, M. 23, 950
Berger, M.G. 50, 740, 950
Bergougnioux, A. 707, 972
Bergson, H. 147, 178, 188, 219, 221, 253, 320, 321, 322, 327, 350, 432, 913, 916, 950, 957, 962, 968
Berheide, M. 741, 747, 758
Berlin, I. 144, 145, 149, 150, 161, 182, 183, 184, 910, 912, 913, 951
Bermann-Fisher, G. 825
Bernstein, E. 858
De Bèze, T. 17
Bix, B. 340, 766, 951
Blanqui, A. 789, 790
Bloch, M. 20, 951
Blüher, H. 803, 812
Blumenberg, H. 32, 74, 86, 89, 361, 523, 605, 735, 781, 819, 863, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 879, 886, 887, 888, 908, 951, 958, 968, 973, 982
Bobbio, N. 75, 78, 79, 82, 83, 951, 952
Bock-Côté, M. 877, 952
Bodek, H. 208, 766, 985
Bodenheimer, E. 406, 952
Bodin, J. 260, 267, 299, 402, 434, 442, 446, 454, 456, 481, 517, 537, 834, 837, 952
De Bonald, L. 895

Bondi, M. 11
Bossuet, J.B. 147, 162, 163, 165, 262
Bouddha, 147, 228, 320, 625
Boudon, R. 85, 111, 748, 762, 777, 778, 779, 952
Boukharine, N. 725
Bourdieu, P. 16, 20, 85, 112, 324, 568, 870, 952, 975
Bouretz, P. 212, 863, 946, 948, 952
Bouriau, C. 53, 293, 295, 537, 940, 941, 952, 986
Bouveresse, J. 55, 56, 61, 219, 220, 249, 470, 952, 977
Bouyer, L. 264, 952
Bozell, B. 742
Braach, R. 351, 356, 952
De Brabant, S. 257
Bradford, M. 742
Brague, R. 777, 842, 879, 952
Brecht, A. 234, 570, 571, 573, 616, 617, 953, 989
Brenner, A. 58, 98, 104, 710, 953
Brentano, F. 325
Brès, Y. 204, 953
Breuer, S. 90, 91, 194, 200, 953
Bricmont, J. 852, 853, 980
Brightman, E.S. 58, 953
Brinton, C. 881, 884, 890, 892, 893, 896
Broch, H. 477
Brogan, D. 314
Bruck, M.v. 640, 803, 807
Brugger, W. 507
Bruneteau, B. 581, 653, 785, 793, 798, 799, 804, 823, 953
Brunetière, F. 377, 378, 953
Brunner, E. 247, 566, 644, 953
Buckley, W.F. 742, 743, 953
Bultmann, R. 147, 557, 892
Bumke, E. 478
Burckhardt, J. 808
Burdach, K. 147
Burdeau, G. 62, 117, 716, 953, 982
Burke, E. 152, 157, 158, 161, 175, 327, 746, 808, 926, 953, 968, 969

C

Campbell, E.L. 331, 740
Canguilhem, G. 19, 954
Carnap, R. 98, 101, 102, 103, 107, 560, 710, 855, 954, 983
Carpentier, M. 340, 954
Carrino, A. 72, 77, 78, 82, 87, 88, 954
Cassirer, E. 33, 47, 48, 49, 50, 112, 134, 135, 241, 255, 270, 383, 387, 892, 912, 929, 932, 933, 934, 935, 950, 954, 955, 977
Catlin, G. 616, 954
Cavanaugh, G. 169, 954
Chamberlain, H.S. 803
Chapoutot, J. 210, 248, 804, 806, 810, 955
Chardin, G. 17
Chateaubriand, G. 182, 955
Chatelet, E. 163
Chesterton, G.K. 803, 808, 879
Chevallier, J.J. 16, 955
Chignola, S. 212, 308, 382, 390, 396, 955
Cicéron, 506
Clarke, L. 557
Clastres, P. 133, 955
Clauss, L.F. 584, 599, 602, 919
Cliteur, P.B. 445, 446, 955
Cochrane, C.N. 844
Cohen, F. 276
Cohen, H. 28, 47, 48, 955, 973, 978
Colas, D. 851, 955
Collingwood, R. 18, 20
Colliot-Thélène, C. 75, 80, 82, 86, 317, 388, 955, 967
Commons, J. 221, 314, 316, 324, 919, 947, 953
Comte, A. 28, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 98, 106, 131, 132, 140, 161, 164, 169, 170, 172, 173, 174, 205, 230, 262, 371, 378, 391, 548, 549, 560, 603, 606, 607, 626, 637, 638, 639, 776, 839, 846, 874, 878, 880, 888, 892, 893, 897, 898, 899, 928, 955, 956, 962, 970, 973
Conant, J. 545
Condillac, E.B. 40, 928, 956
Condorcet, N. 40, 144, 171, 230, 606, 820, 839, 874, 927, 956
Confucius, 228, 320, 625
Constant, B. 653
Cooper, B. 160, 161, 163, 221, 227, 236, 237, 297, 301, 312, 314, 315, 317, 387, 402, 404, 408, 410, 623, 634, 738, 742, 745, 753, 761, 853, 942, 943, 944, 948, 956, 960, 961, 975
Copernic, 748
Corbin, A.L. 314, 332
Corey, D. 740, 746, 750, 753, 956
Courtine-Denamy, S. 23, 67, 147, 170, 209, 214, 222, 226, 227, 231, 235, 236, 398, 403, 405, 407, 420, 590, 592, 603, 604, 605, 606, 608, 695, 737, 738, 740, 748, 753, 773, 774, 777, 841, 944, 948, 956, 960, 975, 979, 980, 982, 984, 987, 988
Cousin, V. 160
Coutu, M. 75, 76, 81, 82, 93, 956, 965
Cromwell, O. 853
Crossman, R. 249
Cues, N. 257, 560

D

Dahlmann, F.C. 306, 307, 308, 309, 917
Dante, A. 11, 124, 201, 207, 208, 222, 239, 243, 246, 252, 254, 257, 313, 402, 502, 513, 560, 743, 828, 836, 911, 939, 942, 954, 956, 961, 970
Darius Ier, 625
Darwin, C. 128, 185
Dascal, M. 10, 956
Dawson, C. 823, 849, 850, 957, 985
Day, J. 177, 178, 458, 945, 957
Decœur, H. 437, 957
Delsol, C. 285, 286, 973
Démocrite, 138, 139, 560, 562, 633
Dempf, A. 408, 844, 892
Descartes, R. 18, 139, 155, 192, 560, 697, 950
Dewey, J. 314, 350
Dickinson, J. 330, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 351, 945, 957, 964
Diderot, D. 40, 121, 418, 607, 626, 629, 928
Dillon, M. 159, 957
Dilthey, W. 63, 66, 124, 219, 317, 957
Dirsch, F. 738, 746, 957

Doderer, H. 200, 477, 957
Dollfuss, E. 13, 24, 25, 27, 31, 194, 348, 368, 377, 468, 486, 487, 602, 643, 667, 669, 670, 671, 674, 677, 678, 679, 681, 682, 683, 684, 687, 689, 690, 691, 692, 752, 753, 755, 780, 784, 803, 822, 973
Donhauser, G. 735, 881, 882, 966
Dostoïevski, F. 316, 846
Droz, J. 133, 146, 148, 165, 170, 177, 182, 256, 930, 957, 960, 976
Drury, S. 256, 260, 261, 262, 957
Duarte, L.F.D. 282, 913, 916, 941, 957, 962
Dumont, E. 152, 153, 154, 957
Dumont, L. 133, 806, 809, 810, 916, 917, 918, 922, 957
Dunn, J. 21, 958
Duplessis-Mornay, P. 17
Durand-Gasselin, J.M. 470
Durkheim, E. 58, 63, 64, 65, 66, 116, 134, 958
Durtain, L. 821, 822, 958
Dworkin, R. 342, 405, 523, 769, 883, 904, 905, 906, 951, 958

E

Ebenstein, W. 375, 399, 535, 730, 946, 958
Edman, I. 314
Ehrlich, E. 113, 731, 966
Einstein, A. 49, 764, 904, 954
Eissler, K.R. 110, 116, 117, 941
Élie, 228, 240
Elliot, W.Y. 775
Embry, C.R. 234, 370, 402, 404, 749, 958, 960, 975
Empédocle, 139
Engel-Janosi, F. 193, 489
Engels, F. 712, 717, 722, 723, 724, 729, 731, 732, 733, 833, 839, 849, 853, 856, 858, 859, 869, 884, 972
Epicure, 494, 562, 961
Eschyle, 136, 634
Eubank, E.E. 592, 775, 968
Euripide, 136, 137, 634

F

Faguet, E. 160
Faye, E. 27, 479, 584, 591, 592, 594, 595, 596, 597, 598, 600, 803, 804, 808, 810, 817, 959
Febvre, L. 20, 959
Feder, M. 882
Feichtinger, J. 680, 959
Feigl, H. 98
Ferrajoli, L. 657, 959
Ferret, S. 424, 425, 959
Festugière, A.J. 204, 959
Feuerbach, L. 626, 636, 846
Fichte, J.G. 47, 143, 180, 186, 188, 193, 233, 307, 383, 402, 587, 803, 806, 854, 921, 922
Fillafer, F.L. 680, 959
Finnis, J. 404, 471, 766, 950, 959
Finot, J. 599
Fischer, E. 592, 773, 776, 821, 824, 825, 826, 973, 988
Fleischer, G. 803, 814
Flore, J. 147, 256, 257, 261, 267, 269, 592, 603, 604, 605, 639, 640, 747, 773, 824, 839, 845, 864, 892, 896, 971, 981
Fortescue, J. 603, 626, 632, 633
Foucault, M. 18, 162, 358, 470, 778, 959, 968
Saint François, 257
Frank, P. 98, 99
Frankel, C. 892
Frazer, J.G. 134
Frederick II, 257
Freud, S. 28, 67, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 128, 130, 135, 212, 246, 531, 803, 920, 941, 949, 959, 961, 965, 972, 985, 989
Freund, J. 64, 74, 85, 86, 91, 312, 364, 930, 949, 959, 960, 981, 988
Freyer, H. 350, 700, 979
Friedländer, P. 195, 198, 208, 211, 233
Friedrich, C.J. 228, 801, 841, 960
Fuller, L.L. 448, 771
Fuller, T. 238, 242, 243, 244, 404, 444, 450
Furet, F. 155, 787, 800, 801, 960

G

Gadamer, H.G. 235, 236, 241, 502, 742, 960, 970
Galilée, 139
Garcia-Salmones, M. 107, 130, 131, 960
Gasset, J.O. 178, 219, 808
Gauchet, M. 164, 269, 799, 808, 841, 872, 916, 923, 924, 960
Gay, J. 121, 146, 185, 195, 883, 928, 929, 960, 961
Gebhardt, J. 159, 176, 221, 314, 315, 317, 325, 408, 409, 584, 594, 596, 597, 826, 940, 942, 943, 961, 970
Gehlen, A. 593, 595
Geldhof, J. 264, 265, 961
Gellner, E. 916, 924, 925, 926, 961
De Gaulle, C. 487
Gengis Khan, 603
Gentile, G. 785
Gerber, K. 28, 56, 67, 68, 69, 70, 71, 102, 103, 306, 343
Gerlich, F. 734, 820, 892, 940
George, S. 12, 22, 28, 32, 88, 89, 146, 151, 183, 184, 185, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 211, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 233, 248, 270, 326, 368, 412, 467, 487, 594, 601, 629, 686, 697, 803, 818, 911, 917, 953, 961, 968, 971, 973, 974, 976, 984
Germino, D. 201, 208, 222, 239, 243, 246, 252, 254, 313, 502, 513, 742, 743, 911, 942, 961
Gerwith, A. 616
Giddings, F.H. 314
Gierke, O.F. 68, 305, 306, 530
De Rome, G. 257
Gilson, E. 32, 60, 147, 844, 846, 847, 892, 893, 899, 901, 961
Gobineau, A. 189
Goebbels, J. 197, 198, 800, 803, 829, 971
Goethe, J.W. 76, 182, 198, 207, 208, 218, 507, 595, 982
Goldwater, B. 740
Golunski, S.A. 729, 730
Gomperz, H. 249, 803

Gontier, T. 23, 183, 209, 222, 225, 239, 240, 242, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 296, 297, 298, 299, 301, 304, 311, 320, 321, 323, 361, 364, 368, 369, 396, 400, 402, 403, 440, 447, 501, 513, 587, 588, 590, 597, 610, 611, 630, 692, 694, 697, 698, 737, 738, 753, 754, 787, 822, 824, 825, 830, 831, 833, 834, 835, 836, 838, 841, 845, 909, 944, 961, 962, 973, 982
Gouhier, H. 60, 432, 548, 962
Goyard-Fabre, S. 283, 403, 532, 539, 541, 962
Green, L. 282
Green, M.S. 45, 766, 769, 962
Grey, J. 687, 962
Grondin, J. 55, 962
Gross, W. 592
Großheim, M. 220, 962
Grotius, H. 505
Gruenberg, K. 677
Grynszpan, H. 826, 828, 829
Guastini, R. 75, 429, 952, 962
Guérin, D. 821, 962
Guerke, N. 601, 602
Guéroult, M. 176, 962
Gumplowicz, L. 396, 397
Gundolf, F. 195, 198, 202, 203, 207, 208, 233
Gurian, W. 32, 681, 775, 821, 822, 823, 825, 841, 848, 849, 863, 866, 963
Gütt, A. 592

H

Haberler, G. 682, 774, 775, 777
Habermas, J. 64, 75, 84, 91, 469, 958, 963, 972
Hahn, H. 98, 101, 103, 710, 983
Halbach, E.C. 765, 963
Halévy, E. 800, 963
Hall, J. 399, 821
Hallowell, J.H. 159, 254, 571, 616, 742, 761, 944, 963
Hart, H. 340, 341, 730, 771
Hassner, P. 738, 964
Hauriou, M. 371, 626, 630, 631, 686, 754, 789, 790, 964
Havard, W.C. 742
Hayek, F.A. 85, 111, 112, 184, 193, 343, 774, 775, 964
Hearn, W.E. 331
Hegel, G.W.F. 47, 74, 86, 89, 103, 127, 143, 148, 180, 188, 193, 205, 223, 224, 230, 232, 233, 249, 322, 383, 402, 547, 560, 562, 581, 603, 605, 638, 639, 711, 715, 716, 718, 719, 720, 722, 729, 733, 803, 815, 839, 845, 868, 874, 876, 910, 921, 922, 947, 964, 972, 973, 977, 988
Heidegger, M. 24, 33, 49, 55, 101, 102, 103, 124, 178, 210, 219, 326, 349, 350, 351, 353, 355, 356, 383, 448, 452, 469, 502, 600, 604, 803, 804, 808, 809, 817, 818, 888, 892, 893, 901, 932, 933, 934, 935, 954, 959, 963, 964
Heilke, T.W. 153, 190, 203, 361, 584, 669, 682, 695, 696, 942, 964
Heilman, R. 234, 244, 370, 408, 958
Heimes, C. 363, 370, 623, 964
Heine, H. 183
Heinich, N. 548, 553, 964
Heinrich, W. 193
Héliodore, 144
Heller, H. 68, 306, 529, 745, 772, 798, 964, 967
Helvétius, C.A. 40, 162, 166, 167, 168, 928
Hempel, C. 98, 105, 855, 964
Henkel, M. 305, 743, 752, 964
Henningsen, M. 409, 472, 739, 824, 942, 964
Héraclite, 138, 228, 240, 320, 422, 494, 495, 496, 513, 645, 964
Herder, J.G. 143, 145, 149, 150, 151, 161, 175, 218, 256, 489, 803, 806, 821, 848, 922, 923, 951, 963, 964
Herrera, C.M. 26, 45, 51, 54, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 82, 90, 91, 95, 108, 110, 112, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 124, 125, 127, 185, 192, 275, 280, 281, 290, 295, 376, 384, 385, 539, 541, 543, 564, 566, 648, 654, 701, 703, 704, 705, 706, 707, 711, 713, 714, 715, 716, 724, 730, 734, 764, 768, 883, 941, 954, 964, 965
Hertz, F. 599
Herz, D. 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 576, 739, 847, 850, 965
Hésiode, 136, 243
Heydte, F.A. 411, 515
Heyking, J. 153, 203, 361, 584, 695, 749, 942, 958, 964
Hildebrandt, K. 195, 198, 208, 211, 601
Hitler, A. 22, 30, 91, 169, 173, 194, 196, 197, 201, 202, 209, 210, 212, 213, 220, 223, 235, 245, 246, 256, 262, 266, 267, 268, 288, 342, 409, 466, 472, 474, 475, 476, 477, 478, 480, 481, 484, 485, 486, 487, 488, 582, 590, 591, 592, 593, 607, 638, 639, 693, 697, 773, 783, 790, 800, 801, 802, 803, 805, 809, 813, 821, 835, 842, 845, 854, 869, 870, 871, 918, 943, 944, 964, 967, 968, 971, 976, 981
Hobbes, T. 17, 21, 117, 168, 188, 235, 244, 260, 261, 351, 353, 354, 355, 356, 402, 422, 454, 537, 626, 635, 837, 892, 899, 926, 965, 984, 987
Hochmann, T. 26, 113, 466, 540, 965, 966
Hodgson, S. 325
Hohefeld, W.N. 332
D'Holbach, P.H. 40
Holcombe, A.N. 775
Hölderlin, F. 145, 146, 147, 207, 232, 910
Hold-Ferneck, A. 376
Holland, T.E. 331
Holstein, G. 68, 484
Homère, 136, 137, 227, 228
Horkheimer, M. 408
Horneffer, R. 94
Huber, E.R. 274, 754, 788, 789
Hudal, H. 807
Hugo, V. 64
Huizinga, J. 451, 464, 966
Hume, D. 39, 45, 56, 127, 139, 141, 161, 166, 185, 275, 281, 319, 344, 422, 424, 425, 437, 497, 550, 561, 562, 576, 892, 926, 927, 928, 966
Hund, W. 27, 584, 592, 593, 594, 598, 599, 600, 602, 804, 966
Husserl, E. 55, 188, 206, 296, 325, 350, 383, 387, 473, 502, 803
Hutton, B. 598, 599, 966
Huxley, A. 882
Huxley, J. 882, 883, 892, 893, 901, 903, 966
Huxley, T. 140, 173

I

Inglehart, R. 873, 974
Isaac, 846
Isaïe, 228, 320

J

Jabloner, C. 98, 99, 107, 109, 117, 301, 735, 760, 766, 881, 882, 949, 966, 984
Jackson, R.K. 694, 695, 752, 753
Jacobi, F.H. 47, 180, 182, 241, 355
Jaeger, W. 211, 234
James, W. 53, 318, 319, 320, 967
Janicaud, D. 209
Jaspers, K. 124, 198, 228, 350, 383, 409, 624, 864, 892, 893, 967, 968
Jellinek, G. 11, 28, 50, 56, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 80, 81, 82, 102, 103, 301, 306, 310, 342, 343, 463, 537, 967
Jérémie, 228
Jestaedt, M. 92, 389, 531, 538, 541, 543, 940, 941, 967
Jésus, 147, 228, 230, 243, 313, 320, 460, 545, 555, 556, 557, 558, 559, 565, 575, 624, 638, 646, 681, 747, 849, 869, 897, 947, 979
Joad, C.E.M. 249
Jöckel, W. 376
Jonas, H. 147, 638, 844, 892, 897
Jouanjan, O. 50, 54, 55, 68, 69, 71, 274, 306, 388, 389, 440, 480, 488, 539, 544, 648, 771, 883, 931, 964, 965, 967, 970, 982
Joyce, J. 198
Jung, C. 67
Jünger, E. 25, 754, 790, 800, 803, 833, 835, 967

K

Kafka, G. 411, 519
Kaluza, M. 472, 967
Kalyvas, A. 579, 967
Kammerhofer, J. 103, 403, 429, 967
Kant, E. 27, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 65, 69, 74, 127, 131, 139, 140, 161, 165, 169, 174, 175, 176, 179, 180, 184, 188, 192, 204, 275, 283, 284, 295, 296, 302, 344, 349, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 379, 382, 383, 384, 458, 469, 553, 561, 562, 718, 876, 892, 910, 912, 921, 926, 932, 933, 934, 935, 945, 948, 952, 959, 962, 967, 968, 969, 978, 986
Kantorowicz, E. 195, 731,
Kantorowicz, H. 793, 968
Karwehl, R. 821, 968
Kaufmann, E. 332, 376, 384, 427, 484, 955
Kaufmann, F. 67, 98
Kautsky, K. 706, 798
Keller, A. 219, 968
Kendal, W. 742
Kerchove, M. 130, 963, 975
Kershaw, I. 870, 968
Kierkegaard, S. 24, 178, 182, 349, 351, 352, 353, 355, 356, 846, 970, 987
Kinneging, A.A.M. 410, 414, 419, 449, 968
Kirk, R. 225, 226, 239, 240, 327, 742, 749, 750, 968, 976
Kistiakowski, T. 301
Kittredge, T. 235, 774
Klages, L. 195, 218, 219, 220, 600, 803, 811, 962, 968, 970
Kleist, H. 383
Kletzer, C. 734, 735, 886, 888, 968
Knight, M. 882
Kolakowski, L. 28, 56, 61, 62, 63, 66, 75, 102, 104, 111, 968
Kolnai, A. 32, 197, 219, 523, 584, 601, 602, 603, 653, 781, 783, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 825, 826, 827, 835, 957, 958, 968, 971
Kraft, V. 99
Kraus, K. 202, 477
Krieck, E. 13, 348, 479, 527, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 600, 601, 602, 668, 797, 803, 809, 813, 818, 959
Kropotkine, P. 716
Krüger, H. 480
Kuhn, T. 20, 969
Küng, H. 845

L

Laband, P. 28, 56, 67, 68, 69, 70, 71, 102, 103, 306, 343
Laërce, D. 579, 969
Laferrière, E. 683
Lagerspetz, E. 546, 644, 646, 652, 653, 654, 657, 665, 969
Lamarck, J.B. 128
Langbein, H. 478
Langdell, C.C. 770
Lange, H. 811
Lanz, B. 550, 567, 969
Lao Tse, 147, 228, 320, 603
Larenz, K. 376, 388, 967
Lask, E. 48, 77, 955
Lasserre, P. 144, 969
Laugier, S. 757, 969
Lauvaux, P. 444, 969
Le Blanc, C. 143, 179, 180, 182, 458, 970
Le Bon, G. 113, 114, 115, 116
Lefort, E. 108, 771, 947, 970
Legros, R. 277, 925, 970
Leibholz, G. 68, 93, 484
Leibniz, G.W. 44, 127, 173, 560
Leiter, B. 770, 970
Lemieux, C. 9, 970
Lénine, V.I. 168, 169, 173, 245, 607, 712, 713, 716, 722, 723, 724, 725, 727, 729, 731, 849, 851, 853, 858, 870
Lenz, F. 602
Leone, M. 857, 936, 970
Lepenies, W. 195, 196, 970
Lepsius, O. 92, 644, 648, 663, 664, 940, 941, 970
LeQuire, P.B. 234, 352, 354, 970
Leucippe, 139, 560, 633
Lévy-Bruhl, L. 58, 132, 134, 135, 816, 971
Lilla, M. 743, 970
Lipsett, D. 740
Littré, E. 60, 161, 172, 637, 899, 970
Lochak, D. 488, 971, 985

Locke, J. 16, 17, 19, 21, 127, 167, 185, 290, 402, 455, 561, 562, 905, 927, 928, 977, 984
Louis XIV, 267, 365, 836
Löwith, K. 60, 91, 147, 163, 605, 734, 840, 844, 845, 874, 875, 884, 888, 892, 893, 896, 899, 901, 971
Löwy, M. 145, 146, 147, 971
De Lubac, H. 32, 147, 226, 638, 844, 845, 846, 860, 892, 893, 901, 971
Lukacs, G. 91, 220, 912, 971
Lyons, D. 340

M

MacCormick, N. 340, 971
Machek, C. 218, 219, 220, 221, 411, 971
Machiavel, N. 16, 17, 21, 168, 955
Machlup, F. 193, 774
MacIntyre, A. 502
MacMahon, A.W. 314
Maiatsky, M. 207, 208, 971
Maier, H. 408, 739, 799, 833, 842, 847, 965, 972
De Maistre, J. 160, 174, 175, 895
Malebranche, N. 560
Malinowski, B. 134, 925, 961
Mallarmé, S. 198
Manin, B. 665, 707, 972
Mann, T. 32, 121, 128, 200, 700, 764, 819, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 834, 835, 836, 850, 961, 972, 979, 982
Mannheim, K. 219, 869, 953
Mao, 870
Marcic, R. 51, 411, 452, 453, 517, 518, 886, 940, 972
Marcion, 262, 638
Marck, S. 376, 383, 972
Marcuse, H. 91, 786, 972
Maritain, J. 32, 147, 226, 574, 638, 822, 823, 844, 846, 847, 848, 893, 951, 957, 972, 973
Marmor, A. 340, 342, 766, 769, 972
Marx, K. 16, 19, 120, 143, 159, 162, 169, 173, 181, 185, 205, 212, 230, 286, 287, 322, 402, 472, 547, 603, 606, 607, 626, 636, 639, 711, 712, 716, 717, 718, 720, 722, 723, 724, 725, 729, 731, 732, 733, 734, 744, 777, 802, 833, 839, 845, 846, 849, 851, 853, 856, 857, 858, 859, 866, 868, 869, 874, 880, 884, 885, 888, 892, 893, 897, 902, 913, 914, 921, 922, 948, 972, 977
Matos, A.S.M.C. 576, 577, 884, 889, 890, 972
Matter, J. 897
Maurras, C. 144, 161
Mauss, M. 134
Mauthner, F. 276
Mayer, H. 67, 685
Mendel, G. 190
Mendelssohn, M. 40, 161
Merkl, A. 11, 13, 66, 299, 322, 336, 339, 401, 466, 593, 596, 668, 670, 676, 677, 679, 682, 683, 684, 685, 946, 966, 972, 975
Merleau-Ponty, M. 416, 858, 973
Messner, J. 677, 679, 681, 682, 973
Mesure, S. 64, 65, 979
Métall, R.A. 15, 47, 67, 69, 72, 109, 110, 114, 117, 120, 376, 394, 591, 700, 701, 703, 704, 735, 762, 763, 764, 881, 882, 883, 973
Metternich, K.W. 395
Meyer, E. 198
Michels, R. 90
Mikhailovsky, A. 196, 200, 973
Miklas, W. 688
Mill, J.S.M. 60, 61, 161, 167, 172, 637, 899, 930, 946, 973
Mirabeau, H.C.R. 153, 154, 155, 957
Von Mises, L. 185, 803
Mohl, R. 395
Mohler, A. 24, 25, 973
Molnar, T. 152, 160, 161, 477, 511, 738, 739, 742, 973
Mommsen, W.J. 90
Monnerot, J. 859, 869, 884, 892, 893, 973
Monod, J.C. 74, 86, 89, 381, 605, 836, 839, 841, 876, 973, 977
Montesquieu, C.L. 16, 19, 977
Moór, J. 37, 986
Morgan, T.H. 314
Morgenstern, O. 314, 776
Morrissey, C.S. 574, 973
Morstein Marx, F. 159
Mosca, G. 90, 171
Moser, S. 552, 553, 973
Mosheim, J.L. 897
Müller, A. 186, 193, 256, 895, 935
Musil, R. 219, 220, 477, 745, 871, 952
Mussolini, B. 254, 693, 785, 788, 790, 800, 845, 854

N

Nash, G. 740, 742, 743, 746, 747, 973
Natorp, P. 47, 48, 49, 204, 955, 973, 977, 986
Neurath, O. 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 189, 710, 855, 974, 983
Newton, I. 166, 285, 359, 748
Niebuhr, R. 644
Niemeyer, G. 159, 408, 739, 740, 742, 744, 745, 747, 957, 959, 974
Nietzsche, F. 44, 65, 120, 197, 198, 212, 218, 219, 220, 255, 357, 556, 593, 607, 626, 636, 803, 818, 842, 846, 880, 888, 892, 893, 897, 901, 974
Nisbet, R. 700, 742, 746, 751, 974
Nock, A. 844
Norris, P. 873, 974
Norton, R.E. 196
Nour Sckell, S. 76, 108, 109, 115, 116, 982
Novalis, 145, 147, 165, 179, 182, 183, 218, 256, 803, 974

O

Oakeshott, M. 158, 742, 746, 926, 962
Obama, B. 743, 960
Ockham, W. 257
Ogien, A. 757, 969
Onken, L. 13
Opitz, P.J. 211, 408, 409, 739, 974
Oppenheim, F. 565, 974
Orwell, G. 172, 567, 958
Ost, F. 130, 975
Özmen, E. 87, 93, 975

P

Pachter, H. 184, 912, 975
De Padoue, M. 17, 19, 257, 560
Paine, T. 174
Pangle, T. 160, 227, 238, 975, 984
Pareto, V. 90, 171, 777
Parménide, 139, 228, 431, 496, 513
Parsons, T. 98, 234, 375, 765, 970, 976
Pashukanis, E. 729, 731
Passerin d'Entrèves, A. 862
Pasteur, P. 670, 671, 674, 682, 693, 975
Saint Paul, 253, 265, 266, 747
Paulson, S. 50, 51, 69, 70, 283, 765, 766, 768, 771, 964, 975
Peirce, C. 318, 319, 325, 327
Pellegrin, P. 416, 468, 948, 976
Perelman, C. 548, 886, 916, 917, 976
Perlman, S. 314
Petersen, J.W. 480
Petev, V. 101, 285, 976
Petropulos, W. 9, 99, 154, 159, 184, 188, 189, 195, 196, 197, 204, 205, 207, 209, 213, 215, 216, 217, 234, 315, 594, 596, 827, 918, 940, 943, 970, 976, 987, 988
Pfeifer, H. 376, 774, 976
Pfister, O. 121
Piaget, J. 132, 133, 134, 976
Pie XI, 677, 678, 684
Pie XII, 268
Saint Pierre, 174
Piette, A. 876, 976
Pilate, P. 545, 555, 556, 557, 558, 559, 565, 575, 624, 646, 947, 981
Pilsudski, J. 798
Pina, S. 48, 52, 67, 295, 976, 977
Pitamic, L. 67
Plamenatz, J. 16, 729, 977
Platon, 9, 16, 19, 40, 49, 56, 57, 102, 103, 127, 137, 139, 144, 148, 153, 156, 157, 176, 181, 186, 188, 192, 193, 198, 199, 201, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 213, 215, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 269, 276, 290, 307, 313, 322, 327, 368, 404, 407, 411, 418, 422, 432, 438, 439, 451, 454, 455, 456, 458, 459, 461, 464, 465, 468, 469, 493, 496, 500, 501, 502, 503, 505, 506, 508, 511, 512, 513, 523, 547, 558, 560, 562, 563, 566, 607, 608, 609, 610, 620, 625, 633, 634, 645, 738, 741, 785, 801, 805, 815, 843, 860, 863, 887, 894, 902, 911, 919, 944, 953, 959, 962, 970, 971, 977, 982
Plotin, 144, 836
Poizat, J.C. 843, 864, 977
Polanyi, M. 512
Polin, R. 548
Popper, K. 19, 37, 64, 85, 111, 115, 211, 232, 237, 244, 245, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 322, 381, 411, 547, 562, 568, 621, 634, 715, 716, 777, 803, 805, 815, 816, 887, 921, 922, 923, 926, 929, 950, 952, 977
Potz, R. 882, 886, 887, 894, 978
Pound, R. 14, 314, 762, 763, 764, 765, 978
Protagoras, 139, 560, 562, 610, 961
Proudhon, P.J. 716, 874, 893
Proust, M. 198
Pufendorf, S. 290
Putnam, H. 548, 743, 953, 978
Pythagore, 228, 320

R

Radbruch, G. 310, 488, 771, 963, 978
Radek, K. 725, 851
Rae, D. 655, 978
Rank, O. 109
Rappard, W. 14, 156, 216, 347, 348, 762, 763, 917
Rath, E. 828
Ratzinger, J. 566, 574, 575, 576, 577, 845, 947, 973, 978
Raynaud, P. 158, 530, 538, 540, 541, 558, 559, 705, 706, 708, 953, 978
Raz, J. 340, 341, 766, 796, 950, 954, 978, 979, 982
Regnery, H. 327, 741, 742, 968
Reichenbach, H. 98
Reid, T. 358, 758
Renan, E. 161, 175, 556, 754, 789, 790, 979
Renaut, A. 41, 60, 64, 65, 66, 968, 979
Renner, K. 12, 670, 704, 706, 708
Revault d'Allonnes, M. 380, 554, 558, 566, 979
Rickert, H. 48, 51, 77, 220, 296, 317, 595, 933, 955, 979
Ricœur, P. 209, 380, 502, 915, 927, 959, 979
Riegner, A. 598
Riehl, H. 193
Riezler, K. 252
Robespierre, M. 166, 169
Roepke, J. 808
De Rome, G. 257
Roosevelt, F. 900
Roques, C. 188, 194, 700, 931, 979
Rosen, S. 222, 226, 237, 238, 239, 979
Rosenberg, A. 194, 742, 803, 805, 833, 835, 970
Rosenstock, E. 892, 896
Ross, A. 104, 281, 282, 289, 291, 312, 450, 553, 703, 704, 707, 712, 726, 941, 965, 979, 986
Rothacker, E. 593, 595
De Rougemont, D. 821, 822, 979
Rougier, L. 32, 98, 523, 736, 781, 819, 821, 822, 823, 851, 854, 855, 856, 857, 972, 977, 979, 980
Rousseau, J.J. 16, 19, 31, 108, 109, 149, 161, 174, 185, 358, 359, 365, 561, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 658, 706, 789, 790, 815, 820, 927, 930, 950, 951, 980, 985
Russell, B. 19, 32, 37, 101, 128, 225, 226, 232, 237, 240, 245, 327, 562, 567, 715, 716, 750, 781, 819, 820, 821, 823, 843, 851, 852, 853, 854, 882, 883, 892, 893, 901, 903, 904, 926, 958, 965, 968, 976, 980
Rust, B. 197, 595
Ryan, A. 852, 980

S

Salazar, A.O. 798
Salisbury, J. 257
Sander, F. 66, 110, 304, 305, 306, 310
Sandoz, E. 15, 159, 189, 206, 222, 231, 236, 237, 238, 321, 388, 402, 404, 501, 590, 695, 740, 742, 748, 749, 752, 761, 922, 942, 943, 944, 958, 960, 975, 980, 981

Santayana, G. 221, 314, 324, 325, 326, 327, 328, 789, 968, 981
Sartre, J.P. 369, 858
Sauter, J. 193
Von Savigny, F.C. 68, 420, 981
Sayre, R. 145, 146, 147, 971
Schabert, T. 409, 410, 584, 944, 981
Scheler, M. 219, 803, 976
Schelling, F.W.J. 24, 28, 47, 145, 148, 152, 159, 160, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 193, 218, 220, 233, 270, 351, 353, 355, 356, 458, 803, 840, 845, 910, 921, 957, 971
Schiavone, A. 557, 981
Schiller, F. 89, 174, 180
Schlegel, F. 112, 143, 145, 146, 147, 165, 183, 200, 232, 256, 874, 895, 935, 940, 981
Schleiermacher, F. 146, 148, 180, 182, 307
Schlick, M. 98, 99, 100, 101, 103, 105, 276, 710, 803, 855, 981, 983
Schluchter, W. 72, 981
Schmitt, C. 9, 12, 16, 29, 64, 72, 74, 90, 93, 96, 183, 193, 200, 221, 231, 234, 235, 255, 260, 264, 270, 274, 297, 299, 311, 349, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 389, 390, 445, 469, 487, 522, 623, 624, 660, 665, 678, 684, 686, 697, 735, 754, 786, 787, 788, 798, 800, 803, 811, 815, 818, 834, 845, 874, 877, 878, 891, 892, 904, 913, 930, 931, 945, 950, 954, 958, 960, 962, 964, 968, 979, 981, 982
Schmölz, F.M. 411, 412, 519, 981
Schmutz, J. 23, 183, 184, 447, 592, 737, 738, 753, 773, 777, 824, 827, 944, 981, 982
Schopenhauer, A. 117, 178, 219, 921, 982
Schramm, P. 472
Schreier, F. 67, 99, 304, 305, 306
Schüddekopf, J. 143, 147, 844, 859
Schuhl, P.M. 203, 982
Schuler, A. 195
Schumpeter, J. 111, 775
Schuschnigg, K. 13, 680, 681, 682, 753, 784, 822
Schütz, A. 193, 227, 234, 416, 473, 860, 987
Scruton, R. 746, 982
Sebba, G. 184, 233, 776, 922
Sériaux, A. 298, 405, 414, 415, 417, 455, 982
Sertillanges, A. 198, 844, 884, 892, 896, 901
Shapiro, S. 340, 342, 766, 972
Shirer, W.L. 821, 981
Sickle, J. 314, 350, 593, 594
Sieyès, E.J. 154, 155, 157
Sigwart, H.J. 361, 701, 982
Simmel, G. 78, 185, 195, 219, 221, 275
Saint Simon, 164, 169
Sismondi, J. 182
Skinner, Q. 16, 18, 19, 20, 21, 22, 172, 508, 583, 599, 888, 982
Smend, R. 68, 362, 376, 389, 427, 484, 772
Smith, A. 128, 161
Sobota, K. 481, 983
Socrate, 157, 195, 204, 205, 210, 228, 239, 240, 244, 320, 411, 422
Sohm, R. 82
Sombart, W. 803
Somek, A. 674, 675, 677, 678, 679, 683, 684, 685, 686, 687, 983
Soper, P. 340
Sophocle, 136, 494, 495, 634, 983
Souvarine, B. 852
Spann, O. 11, 12, 22, 28, 85, 89, 146, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 207, 208, 221, 233, 248, 256, 270, 300, 368, 412, 467, 487, 522, 584, 598, 600, 601, 602, 677, 679, 680, 681, 686, 697, 736, 797, 803, 818, 911, 918, 919, 954, 961, 963, 983, 986
Spencer, H. 63, 128
Spengler, O. 156, 161, 175, 198, 219, 378, 405, 748, 798, 803, 809
Spinoza, B. 327, 561, 983
Stadler, F. 98, 99, 103, 983
De Staël, G. 154, 166, 983
Staline, J. 254, 262, 712, 716, 721, 722, 723, 724, 733, 783, 801, 849, 852, 854, 858
Stanguennec, A. 143, 149, 182, 183, 232, 531, 983
Sternhell, Z. 161, 174, 983
Stoerk, F. 397
Stoner, J.R. 401, 742
Strauss, L. 20, 29, 40, 90, 129, 135, 158, 209, 211, 214, 218, 220, 221, 227, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 244, 246, 247, 249, 251, 252, 255, 258, 411, 485, 486, 511, 512, 513, 551, 604, 607, 608, 626, 629, 737, 740, 743, 746, 750, 771, 801, 802, 848, 944, 947, 948, 956, 960, 969, 970, 971, 975, 979, 980, 983, 984, 987, 988
Strogovich, M.S. 729, 730
Stuchka, P.J. 729
Sturzo, L. 785, 821, 822, 984
Suarez, F. 680
Szakolczai, A. 301, 350, 387, 984

T

Taguieff, P.A. 128, 152, 558, 559, 582, 583, 600, 737, 984
Taine, H. 161, 175
Talmon, J. 19, 161, 162, 653, 655, 726, 857, 884, 892, 893, 896, 984
Taminiaux, J. 210
Taubes, J. 234, 239, 639, 840, 844, 845, 884, 892, 901, 981
Telman, J. 752, 760, 764, 766, 767, 768, 769, 770, 951, 962, 963, 966, 970, 984, 985, 987
Terry, H. 331
Tezner, F. 397, 398
Thalès, 138
Saint Thomas d'Aquin, 44, 127, 147, 176, 181, 233, 249, 265, 266, 276, 324, 447, 511, 560, 680, 919, 985
Thomassen, B. 227, 735, 884, 885, 913, 985
Thompson, K. 402, 943
Tillich, P. 785, 786, 822, 985
De Tocqueville, A. 158, 331, 808, 820, 985
Todorov, T. 820, 986
Tönnies, F. 185, 218
Toynbee, A. 171, 198, 222, 253, 405, 439, 748, 892, 946, 985
Traverso, E. 785, 804, 822, 841, 848, 849, 985
Trepanier, L. 224, 301, 387, 416, 418, 430, 471, 584, 749, 850, 909, 958, 984, 985
Treves, R. 37, 42, 47, 48, 70, 71, 909, 940
Triepel, H. 68, 69, 70, 93, 376, 384, 484, 663, 664, 965
Trinh, X.T. 431, 985

Troper, M. 37, 81, 82, 83, 84, 279, 280, 281, 282, 283, 290, 291, 293, 488, 529, 531, 535, 536, 537, 540, 541, 542, 543, 709, 971, 985, 986
Trotsky, L. 725, 858
Tudor, L. 186, 986
Turgot, A.R.J. 128, 155, 170, 171, 606, 639, 960
Tylor, J.G. 134

U

Ulbrich, J. 396

V

Vaihinger, H. 46, 52, 53, 123, 293, 294, 295, 536, 537, 931, 940, 941, 952, 986
Vaillant, A. 270, 986
Valentin, 101, 262, 285, 638, 976, 985
Valéry, P. 198, 625, 986
Vancourt, R. 43, 51, 986
Varron, 258, 603
Vatan, F. 151, 201, 589, 818, 919, 923, 986
Verdross, A. 11, 66, 187, 190, 339, 349, 411, 614, 677, 679, 680, 681, 880, 954, 959, 985
Vernant, J.P. 138, 986
Viala, A. 41, 63, 64, 66, 100, 104, 280, 285, 709, 986
Vierkandt, A. 300, 350
Villey, M. 194, 416, 492, 493, 494, 497, 508, 510, 513, 986
Vitoria, 680
Vollmoeller, K.G. 195
Voltaire, F.M.A. 40, 121, 149, 154, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 176, 178, 181, 185, 262, 874, 883, 927, 956, 987
Vychinski, A. 729, 731, 733

W

Waitz, G. 306, 309
Wallis, R.M. 134
Waluchow, W. 340
Walz, G.A. 376
Watkins, F.M. 718, 728, 987
Webb, E. 182, 233, 296, 987
Weber, A. 198
Weber, D. 206, 244, 441, 578, 579, 610, 737, 947, 987
Weber, Marianne 71, 195, 199, 211, 216, 218
Weber, Max 15, 28, 51, 56, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 111, 146, 154, 174, 185, 188, 195, 198, 199, 203, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 232, 235, 237, 286, 297, 311, 312, 316, 317, 324, 328, 331, 350, 364, 369, 373, 401, 408, 531, 544, 551, 572, 597, 609, 626, 627, 628, 629, 647, 773, 777, 778, 811, 860, 861, 864, 869, 870, 931, 944, 945, 949, 950, 952, 953, 954, 955, 956, 959, 965, 972, 974, 975, 981, 985, 986, 987, 988, 989
Weber-Schäfer, P. 409
Weil, E. 40, 716, 786, 787, 926
Weil, S. 858
Weinzierl, E. 375, 668, 670, 671, 675, 676, 679, 738, 942, 988
Weiss, G. 154, 159, 186, 188, 194, 234, 315, 316, 317, 379, 382, 384, 696, 739, 753, 773, 777, 827, 918, 942, 943, 987, 988
Welty, E. 411, 515
Werfel, F. 821, 988
Wesley, J. 314
Westphalen,F. 679
Whitehead, A.N. 314
Whorf, B. 20, 988
Wiese, L. 199, 211, 215, 216
Wilamowitz, U. 234
Wilhelmsen, F. 405, 742, 747, 988
Williamson, R.V. 565, 988
Windelband, W. 48, 51, 69, 275, 296, 955
Winkler, G. 347, 348, 392, 696, 944, 988
Wittgenstein, L. 18, 21, 101, 103, 422, 710, 925, 961, 983
Wolfskehl, K. 195, 207
Wolters, F. 184, 195, 200, 209, 216
Wundt, W. 134

X

Xénophane, 513

Z

Zarathoustra, 228, 627
Zeleny, K. 301, 735, 881, 882, 949, 966
Zénon, 298, 403, 427, 431, 433, 959
Ziegler, H.O. 653, 989

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS 5
SOMMAIRE 7

INTRODUCTION 9

A. Eléments biographiques et contexte historique 11
B. Approche méthodologique en histoire des idées 16
C. Délimitation de l'objet d'étude et hypothèse de travail 24
D. Organisation du propos 27

PARTIE 1. LA CONTROVERSE EN PHILOSOPHIE ET EN THEORIE DU DROIT 35

TITRE 1. LA CONTROVERSE EN PHILOSOPHIE 35
Chapitre 1. Les présupposés philosophiques de Kelsen 37
I. L'héritage kantien et néokantien 37
A. La critique de la métaphysique et la méthode transcendantale 38
1°) La critique de la métaphysique 40
2°) La méthode transcendantale 41
B. L'influence du néokantisme 47
II. L'influence du positivisme philosophique 54
A. Une proximité sous-évaluée avec le positivisme d'Auguste Comte 56
B. Les caractéristiques générales du positivisme 61
C. Les rapports de Kelsen aux traditions française et germanique du positivisme 63
1°) La séparation de Kelsen avec la tradition positiviste française 63
2°) L'appartenance de Kelsen à la tradition positiviste germanique 66
a. Kelsen et le positivisme de Gerber, Laband et Jellinek 68
b. Kelsen et le positivisme wébérien 71
i. Kelsen et l'épistémologie wébérienne 74
ii. Kelsen et la sociologie wébérienne de l'Etat 80
iii. Kelsen et la notion wébérienne de « désenchantement du monde » 86
iv. Kelsen et la conception wébérienne de la démocratie 90
3°) Kelsen et le positivisme logique du Cercle de Vienne 98
i. Un combat commun contre la métaphysique 100
ii. Le caractère unitaire de la science : du dualisme au monisme 104
III. L'influence de la psychanalyse et de la pensée évolutionniste 108
A. L'influence de la psychanalyse 108
1°) La justification psychanalytique de l'individualisme méthodologique 111
2°) Une même anthropologie pessimiste 117
3°) Un même athéisme rationaliste 120
4°) Une psychologie politique binaire 123
B. L'influence de la pensée évolutionniste 128
Chapitre 2. Les présupposés philosophiques de Voegelin 143
I. Le rejet du rationalisme des Lumières et du positivisme 149
A. Une interprétation très négative de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen 152
B. Une critique virulente des Lumières et de leur postérité positiviste 159
1°) La critique des Lumières 162
2°) Le rejet du positivisme 172
C) L'influence sur Voegelin de l'irrationalisme romantique de Schelling 175
II. Le retour à la religion et au mysticisme 182
A. L'imprégnation du romantisme de Othmar Spann dans la pensée de Voegelin 185
1°) Un même holisme spirituel 186
2°) Un même rejet de la naturalisation des sciences sociales 188
3°) Une même interprétation spirituelle de la race 189
4°) Un même dénigrement de la représentation démocratique 190
5°) Voegelin et le *SpannKreis* 193
B. L'importance de Stefan George dans la formation intellectuelle de Voegelin 195
1°) Rejet de la sécularisation et orientation théologico-politique 199
2°) La lutte contre la corruption du langage 201
3°) La réminiscence chez George et Voegelin 203
4°) La « platonolâtrie » géorgienne et son influence sur Voegelin 207
5°) Max Weber et Stefan George 211
6°) L'influence de la *Lebensphilosophie* et le rejet de la modernité 218

C. *Order and History* : la théologie de l'histoire de Voegelin 222
III. L'influence ou la nostalgie de l'Antiquité et de la période médiévale 231
A. Restaurer la sagesse antique : la correspondance entre Eric Voegelin et Leo Strauss 233
1°) Une lutte commune contre les dérives de la modernité 237
2°) Une lecture chrétienne de la philosophie antique : le désaccord avec Leo Strauss 240
3°) Contre la lecture de Platon comme ancêtre des totalitarismes : l'accord avec Leo Strauss 244
B. La nostalgie de la chrétienté médiévale : la symbolisation augustinienne et thomiste de l'ordre face à ses dérives 255
1°) La défense de l'Eglise augustinienne contre ses déformations gnostiques 258
2°) La défense du symbole thomiste du *Corpus mysticum Christi* contre ses déformations modernes 263
TITRE 2. LA CONTROVERSE EN THEORIE DU DROIT 273
Chapitre 1. La théorie pure du droit de Kelsen et sa critique par Voegelin 273
I. Les caractéristiques fondamentales de la *Théorie pure du droit* de Kelsen 273
A. Une pensée juridique séparatrice : les dualismes kelséniens 274
1°) Le dualisme Sein/Sollen 275
2°) Le dualisme science du droit/objet 279
3°) Le dualisme science/idéologie 284
4°) Le dualisme droit/morale 287
B. Le rejet du droit naturel et l'invention de la *Grundnorm* 289
1°) La limitation de la science du droit au droit positif et la critique du jusnaturalisme 289
2°) La *Grundnorm* et la hiérarchie des normes 292
3°) La réorientation terminologique vaihingerienne de la *Grundnorm* 293
II. Généalogie de la critique de la théorie pure du droit chez Voegelin 296
A. Une critique pusillanime dans les années 1920 300
1°) Une première confrontation laborieuse au début des années 1920 300
2°) L'expérience américaine et le tournant méthodologique au milieu des années 1920 313
3°) Le rôle de « *Ferryman of Juridical Culture* » à la fin des années 1920 328
a. La présentation de la culture juridique américaine au public germanophone 330
i. La jurisprudence analytique anglo-américaine 330
ii. La théorie de la souveraineté de Dickinson et la théorie pure du droit de Kelsen 333
b. La présentation de la théorie pure du droit au public américain 342
B. Une rupture définitive avec Kelsen dans les années 1930 347
1°) La promotion d'une anthropologie philosophique du droit 349
a. Orientation *jusnaturaliste* sur fondement d'anthropologie philosophique 349
b. L'exigence d'une anthropologie philosophique : critique de Kant et de Kelsen 356
2°) Carl Schmitt : le rôle de catalyseur dans sa critique de la théorie pure du droit 361
a. La recension de la *Verfassungslehre* de Carl Schmitt 362
b. L'utilisation du cadre conceptuel de Carl Schmitt dans *Der autoritäre Staat* 370
3°) La critique sans concession de la théorie pure du droit dans l'*Etat autoritaire* (1936) 375
a. La critique épistémologique 377
b. La critique interne à la théorie pure du droit 391
c. La critique historico-politique 394
Chapitre 2. La singulière théorie du droit naturel de Voegelin et sa critique par Kelsen 401
I. À Bâton-Rouge : une approche jusnaturaliste singulière 414
A. La substance et la temporalité du droit 415
1°) Méthode et objet de recherche 415
a. L'expérience préanalytique du droit comme point de départ méthodologique 415
b. L'essence du droit comme objet de recherche 417
2°) La temporalité du droit et ses impasses paradoxales 420
a. Le paradoxe du Bateau de Thésée 421
b. L'impasse zénonique du formalisme juridique kelsénien 425
c. Aristote : piégé dans la même impasse zénonique que Kelsen 432
3°) Une approche substantialiste du droit 434
a. Le caractère consubstantiellement juridique de la réalité sociale 434
b. « Le droit comme substance de l'ordre » 437
c. La source extralégale de la validité constitutionnelle 441
d. La recherche d'une *Grundnorm* transcendante ? 445
e. Le devoir-être au sens ontologique 448
B. Une philosophie du droit antimoderne et romantique 454
1°) Une lecture antimoderne de l'histoire de la philosophie du droit 454
2°) La « tension » comme concept clef de la théorie du droit de Voegelin 457
a. Le concept de « tension » ou le refus romantique de l'inconcilié 457
b. La tension entre les projets empirique et philosophique 459

3°) Le problème de la représentation et la posture héroïque du philosophe 462
a. La validité impersonnelle des règles juridiques 462
b. La représentation de la société comme « jeu sérieux de l'esprit » 464
c. La critique de la représentation démocratique 465
d. Le caractère nécessairement contraignant du droit 466
e. La figure héroïque du philosophe 467
4°) Remarques conclusives sur *The Nature of the Law* 470
II. À Munich : orientation moraliste et ancrage aristotélicien 472
A. Une orientation moraliste 474
1°) Insuffisance du droit et nécessité de la morale 474
a. « Le primat de la substance morale de la société » 474
b. La dégénérescence morale de la société 476
c. La complicité par instigation des juges et des professeurs 478
2°) L'inconsistance du concept formaliste de *Rechtsstaat* 479
a. L'insoluble conflit entre la hiérarchie des normes et la séparation des pouvoirs 481
b. Le « principal problème » : le concept de hiérarchie des normes associé à l'idée de droit positif 483
c. La défense de l'Etat autoritaire : un possible *Rechtsstaat* 485
d. La condamnation de l'Etat totalitaire : un impossible *Rechtsstaat* 488
B. Ancrage aristotélicien 489
1°) L'influence de la théorie du « juste par nature » d'Aristote 489
a. La *Physei Dikaion* ou l'intérêt pour une approche substantialiste du droit 491
b. La *Phronesis* du *Spoudaios* 499
c. La convergence accidentelle des interprétations de Kelsen et Voegelin au sujet d'Aristote 503
i. L'absence d'une théorie du droit naturel chez Aristote 503
ii. Aristote tiré vers la transcendance 506
2°) L'éclatante divergence de leurs approches lors de la discussion du colloque de 1963 514

PARTIE 2EME : LA CONTROVERSE EN THEORIE POLITIQUE ET SUR LA COMPREHENSION DU TOTALITARISME 523

TITRE 1. LA CONTROVERSE EN THEORIE POLITIQUE 525
Chapitre 1. Deux théories politiques antagonistes 527
I. Juridisme et relativisme démocratique dans la théorie politique kelsénienne 528
A. L'identité du droit et de l'Etat chez Kelsen 528
1°) L'introuvable unité sociale de l'Etat 529
2°) Le caractère juridique des éléments constitutifs de l'Etat 533
3°) Le rejet du dualisme traditionnel du droit et de l'Etat 534
4°) L'Etat comme ordre juridique 538
5°) Le fondement relativiste commun à sa théorie juridique de l'Etat et à sa défense de la démocratie 539
B. La « démocratie comme relativisme politique » chez Kelsen 546
1°) La signification, le domaine d'application et la portée du relativisme kelsénien 549
2°) L'affinité entre relativisme et démocratie 555
a. Jésus devant Pilate : la confrontation de l'absolutisme et du relativisme 555
b. Les correspondances entre visions du monde (ou philosophies) et options politiques 559
c. La nature de la relation entre relativisme et démocratie 564
3°) Relativisme et anti-relativisme dans le débat Kelsen/Voegelin 570
a. Le rendez-vous manqué entre Kelsen et Voegelin au sujet du relativisme 570
b. Kelsen face à l'anti-relativisme de Ratzinger et de Voegelin 574
II. Antijuridisme et antimodernisme dans la théorie politique voegelinienne 578
A. Le rejet de l'identité du droit et de l'État 578
B. Le symbole de la race : Voegelin raciste ou antiraciste ? 582
1°) Le symbole de la race dans la théorie de l'Etat voegelinienne 585
2°) La destruction d'une légende : le pseudo antiracisme de Voegelin 590
C. La *Nouvelle science du politique* comme restauration de l'*epistémé politiké* 603
1°) Le versant négatif : la critique de la modernité 604
2°) Le versant argumentatif : la restauration de l'epistémé politiké 608
III. Kelsen, critique de la *Nouvelle science du politique* 613
A. Un ouvrage pédant et obscur 617
B. Un ouvrage confus 619
1°) Confusion entre faits et valeurs 619
2°) Confusion entre la représentation et l'efficience d'un pouvoir politique 621
3°) Confusion entre vérité et justice 624
C. Un ouvrage truffé d'interprétations erronées 626
D. Le « gnosticisme » : un terme arbitraire et incongru 638

Chapitre 2. Kelsen, Voegelin et la démocratie 643
I. Kelsen : défenseur de la démocratie formelle 644
A. Réalisme et désidéalisation de la démocratie chez Kelsen 647
1°) La liberté politique « à la racine de l'idée démocratique » : l'influence de Rousseau 647
2°) La métamorphose de l'idée de liberté : la révolte contre Rousseau 651
B. Les garanties procédurales de la démocratie réelle chez Kelsen 656
1°) Une démocratie du compromis 656
2°) Les principales règles procédurales défendues par Kelsen 659
a. La défense du parlementarisme et du scrutin proportionnel 659
b. La défense des partis politiques : leur rôle essentiel de « transmission des préférences » 662
c. La défense de la justice constitutionnelle pour protéger la minorité et assurer le compromis 666
II. Voegelin : partisan de l'autoritarisme politique 668
A. La critique de la démocratie formelle et la solution autoritaire 670
1°) La critique de la démocratie parlementaire autrichienne de 1920 670
2°) La solution autoritaire de 1934 : Voegelin et le « constitutionnalisme autoritaire » 677
B. La légende entourant les écrits de Voegelin sur le régime autoritaire autrichien 693
III. Le socialisme démocratique de Kelsen et le conservatisme religieux de Voegelin 700
A. L'orientation social-démocrate de Kelsen et son rejet du marxisme 703
1°) Un positionnement précoce et constant en faveur de la social-démocratie 703
2°) La critique « américaine » de la théorie politique et juridique communiste 711
a. Les aspects anarchique et totalitaire de la théorie politique bolchévique 713
b. L'influence néfaste de Hegel sur Marx : la dialectique matérialiste 718
c. La « démocratie de façade » de la théorie politique bolchévique 724
d. L'indissociabilité de sa critique de la théorie communiste du droit et de sa défense de la *Théorie pure du droit* 729
B. Le conservatisme nié et déguisé de Voegelin 737
1°) Un conservatisme nié 737
2°) L'attrait des conservateurs américains pour son œuvre 742
3°) Un conservatisme déguisé 751
C. L'inégale réception de Kelsen et Voegelin aux Etats-Unis 762
1°) Kelsen largement négligé 762
2°) Voegelin hautement distingué 773
TITRE 2. LA CONTROVERSE SUR L'INTERPRETATION DES REGIMES TOTALITAIRES 781
Chapitre 1. Le concept de « totalitarisme » 783
I. Diversité des approches conceptuelles : Voegelin, Kelsen et Arendt 784
A. Les symboles du politique de l'Etat « total » et de l'Etat « autoritaire » selon Voegelin 787
B. Le concept de « dictature de parti » selon Kelsen 791
C. Le concept de « totalitarisme » selon Arendt : apports et controverses 799
II. Les origines intellectuelles du national-socialisme selon Aurel Kolnai 803
A. Le soulèvement national-socialiste contre les valeurs de l'Occident 805
B. Les caractéristiques de l'Occident 807
C. La *Weltanschauung* national-socialiste 809
Chapitre 2. Le totalitarisme comme « religion politique » : une qualification controversée 819
I. Un « concept de combat » (*Kampfbegriff*) contre les totalitarismes 820
A. Le concept de « religion politique » dans la critique théoconservatrice 824
1°) Les « religions politiques » (1938) selon Eric Voegelin 824
a. La critique de Thomas Mann et la réponse de Voegelin 826
b. Un projet d'anthropologie spirituelle : l'essence religieuse de l'homme et de la politique 830
c. Un projet de généalogie fantasque : d'Akhenaton au Führer 835
d. Des « religions politiques » au « gnosticisme » 840
2°) Voegelin et la critique théoconservatrice de son temps 843
B. Le concept de « religion politique » dans la critique libérale et positiviste 851
1°) Le bolchévisme comme « nouvelle religion » (1920) selon Bertrand Russell 851
2°) Les « mystiques politiques » (1935) selon Louis Rougier 854
3°) Les « religions séculières » (1944) selon Raymond Aron 857
II. Critiques de Arendt et remarques sur la notion de « sécularisation » 863
A. Les critiques de la notion de « religion politique » : Arendt *versus* Voegelin 863
B. Remarques sur la notion de sécularisation à partir de Hans Blumenberg 872
1°) La sécularisation comme concept descriptif 872
2°) La sécularisation comme concept explicatif 874
III. Le rejet de la notion de « religion séculière » par Kelsen 880
A. Spéculations sur une non publication 883
B. Une défense réactive des temps modernes et de l'héritage des Lumières 886

1°) Une défense *ex negativo* des temps modernes 888
2°) Un appareil argumentatif resserré 889
a. L'argument conceptuel 889
b. L'argument méthodologique 890
C. Voegelin : chef de file des interprètes théologisants de la modernité 892
1°) Voegelin, cible privilégiée de Kelsen 894
a. « Romantisme réactionnaire » et nostalgie de la chrétienté médiévale chez Voegelin 894
b. Le gnosticisme comme redivinisation (Voegelin) ou dédivinisation (Kelsen) de la société 895
c. La défense de Comte face au soupçon de gnosticisme 898
d. L'orientation antidémocratique de la théorie politique voegelinienne 900
2°) La réfutation des autres interprétations théologiques de la modernité 901
3°) Prolongement du débat avec Dworkin 904
Chapitre conclusif. Le cadre d'interprétation Lumières-romantisme appliqué à la controverse Kelsen-Voegelin 909
I. Une opposition asymétrique 910
A. Le défaut de toute pensée dualiste : le risque de manichéisme 912
B. L'incommunicabilité Kelsen/Voegelin : une controverse futile ? 913
II. Conceptualiser l'incommunicabilité entre Kelsen et Voegelin : les avatars du dualisme Lumières-Romantisme 916
A. Chaïm Perelman 916
B. Louis Dumont 917
C. Karl Popper 921
D. Marcel Gauchet 923
E. Ernest Gellner 924
III. De l'utilité des « -ismes » dans l'histoire des idées 927
IV. D'une controverse à l'autre 932
BIBLIOGRAPHIE 939
INDEX DES NOMS 991
TABLE DES MATIERES 1001

Résumé en français

La controverse entre Hans Kelsen (1881-1973) et Eric Voegelin (1901-1985) commence au début des années 1920 à Vienne et se termine aux Etats-Unis dans les années 1960. Voegelin s'est d'abord opposé à la théorie pure du droit dès les années 1920, en développant une critique très acerbe de la théorie juridique de son ancien directeur de thèse. Après leurs exils aux Etats-Unis, Kelsen et Voegelin se sont confrontés en théorie politique, en particulier au sujet de l'interprétation des totalitarismes. Cette fois-ci, c'est Kelsen qui a attaqué la théorie politique de Voegelin dans deux manuscrits publiés de façon posthume. C'est à travers le prisme de l'opposition entre les Lumières et le Romantisme que nous tenterons d'expliquer cette controverse et de donner les clés de lecture qui permettent de la comprendre. L'étude de cette controverse entendra éclairer la théorie de l'un par celle de l'autre.

Abstract in English

The controversy between Hans Kelsen (1881-1973) and Eric Voegelin (1901-1985) arose in the early 1920's at the University of Vienna, and came to an end in the U.S in the 1960's. Voegelin opposed Kelsen's pure theory of law as early as the 1920's, developing a scathing critique of the juridical theory of his former thesis supervisor. While both in exile in the U.S, Kelsen and Voegelin clashed once again on the topic of political theory, particularly on the interpretation of totalitarianisms. This time, Kelsen attacked Voegelin's political theory in two manuscripts which were published only recently. I use the opposition between Enlightenment and Romanticism to interpret and understand the disagreement between the two authors. The study of this controversy will shed light on the theory of one by that of the other.