

**GNOSE, MILLÉNARISME ET IDÉOLOGIES MODERNES****Marc Angenot**

Je consacre la présente étude à une tradition bien identifiée du vaste ensemble polémique qui traverse le XX<sup>e</sup> siècle sur le *recyclage du fait religieux* dans la modernité politique. Ce secteur embrasse une réflexion sur l'essor des philosophies de l'histoire depuis Condorcet et sur les mouvements de masse des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Il met au cœur de la caractérisation de la modernité occidentale deux notions empruntées à l'histoire religieuse, notions censées révéler l'*essence* dissimulée de l'esprit politique moderne : ce sont les notions appariées de *gnose* et de *millénarisme*.

Le XX<sup>e</sup> siècle, qui allait, selon quelques bons esprits rationalistes du XIX<sup>e</sup>, voir s'accomplir la « fin des religions » aurait été en fait essentiellement religieux *et* continûment menteur à soi-même en niant, dans le camp des progressistes (bien moins dans celui des fascistes!), l'être le moins du monde. Il aurait été, dès lors, ce siècle de catastrophes humaines, de massacres et de charniers, de guerres et de génocides parce que siècle de religions nouvelles affrontées, acharnées à leur destruction réciproque non moins qu'à la destruction du monde ancien. De sorte que la « sacralisation du politique » et le concept de « religions politiques » se transmutent chez plusieurs en un instrument explicatif des horreurs du siècle passé. Les religions politiques – rouge, noire et brune – auraient été, comme les religions révélées l'avaient été autrefois, porteuses de fanatismes et de haines, responsables de massacres et de crimes – crimes commis, comme toujours, au nom du souverain bien.

**Eric Voegelin et la gnose moderne**

Eric Voegelin est l'auteur d'une œuvre de philosophie politique qui comporte trente-quatre volumes publiés à ce jour en anglais<sup>1</sup>, œuvre fort partiellement traduite et largement ignorée des chercheurs de langue française – alors que les études et les colloques sur la pensée de Voegelin se comptent par dizaines en anglais et en allemand. Son travail sur les concepts de religion politique, puis (changement de conceptualisation décisif pour lui) de « gnose », ne forme qu'une partie de la pensée d'Eric Voegelin, inclassable philosophe que l'on a pu étiqueter comme un

platonicien, un aristotélien, un thomiste, un « chrétien d'avant la contre-réforme » (selon ses propres termes) égaré dans le XX<sup>e</sup> siècle ; penseur dont les cibles premières furent les ainsi nommées « religions politiques », nazisme et communisme, mais dont le principal projet philosophique, à contre-courant, a été la critique radicale de la modernité, perçue comme vaine rébellion spirituelle contre l'imperfection humaine et comme vain exorcisme sophistique face à l'incertitude du devenir.

Toute une école néoconservatrice anglo-américaine de science politique et d'histoire des idées se réclame aujourd'hui des deux grands axiomes de Voegelin : « Modernity is based on a deformation of Christian views of society and history. [...] Modern thought shares fundamental experiences and symbols with ancient Gnostic religion<sup>2</sup>. »

Un des premiers livres de Voegelin, paru à Vienne quelques semaines avant l'Anschluß (aussitôt saisi et supprimé par les nazis), a pour titre *Die politische Religionen*<sup>3</sup>. Il n'a été traduit que bien tardivement en français<sup>4</sup>. La thèse, hautement érudite, de ce livre dont peu ont pu alors prendre connaissance avait de quoi surprendre : le noyau en est que les idéologies bolchevik et nazie, essentiellement semblables, sont analogues à la « plus ancienne religion politique », cette « religion intramondaine » du culte du soleil, inventée et imposée jadis aux Égyptiens par Amenhotep IV (Akhenaton)<sup>5</sup>. Les idéologies de masse, socialistes et antisocialistes (que le converti catholique Waldemar Gurian avait pour sa part choisi, huit ans auparavant, de *confondre* sous le néologisme commun de « religions totalitaires »), apparaissent à Voegelin comme un retour inopiné à ces religions antiques où le Prince est un dieu et où religion et pouvoir sont un.

« Lorsque les symboles de la religiosité supramondaine sont bannis, ce sont de nouveaux symboles nés dans le langage scientifique intramondain qui prennent leur place », expose Voegelin<sup>6</sup>. Une sacralisation perverse envahit l'immanence de la vie en société, laquelle ne peut plus être délimitée « comme une sphère profane dans laquelle nous aurions seulement affaire à des questions d'organisation du droit et du pouvoir<sup>7</sup>. » Les religions politiques *déplacent* le sacré dans une hiérarchie immanente de l'être. Elles installent dans le monde un fétiche plus-que-réel, un *Realissimum*, comme le nomme Voegelin. Elles mettent ipso facto l'homme à son service : « L'homme [...] se considère lui-même comme un outil, comme un rouage hégélien de la grande totalité, et se soumet volontairement aux moyens techniques avec lesquels l'organisation du collectif l'incorpore<sup>8</sup>. » L'Être-le-plus-réel « s'élève à la place de Dieu et cache ainsi tout le

reste<sup>9</sup> ». Puisque le *Realissimum* – « Plan quinquennal », « Industrialisation », « Salut de la *Volksgemeinschaft* », « Hégémonie du *Reich* » – est tout, il faut que l'individu ne soit rien, qu'il n'ait aucune valeur. Le *Realissimum* exige et obtient toujours plus de sacrifices humains. Sur ce point et sur ce que cela promettait pour le monde, Voegelin, en 1938, n'avait du moins aucun doute.

Dans le secteur d'idées qui est celui où s'inscrit Voegelin, celui des philosophes chrétiens d'esprit thomiste (pour caractériser ce secteur en une formule sommaire), l'idée que les idéologies modernes de masse, au premier chef le socialisme, ne sont aucunement des doctrines séculières, ni athées ni matérialistes comme elles le prétendent, mais des avatars « hérétiques » de la révélation chrétienne, cette idée, qui pouvait sembler absurde vue du dehors, loin d'être neuve, était en fait un lieu commun qui se diffusait et se réélaborait depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle – intuition ou point de départ des conjectures que Voegelin retrouvera chez des penseurs catholiques français, comme le Père Henri de Lubac et Jacques Maritain, dont les pensées nourriront sa réflexion ultérieure.

Au cours de la guerre, exilé aux États-Unis et creusant sa réflexion, Eric Voegelin va abandonner le syntagme-oxymoron de « religions politiques ». C'est qu'en effet, le travail qu'il a entrepris à partir du concept de *gnose* – la *gnose* conçue comme une forme de vision du monde équivoque, qui n'est ni proprement religieuse, c'est-à-dire transcendante, ni immanente et sobrement profane – va lui permettre, après 1945, un approfondissement théorique décisif. Voegelin explique dans son autobiographie qu'il a pris « progressivement conscience », au cours des années 1940-1950, du fait que – à côté de la philosophie classique et du christianisme – il existe, dans la longue durée de l'histoire occidentale, un autre, un *troisième* grand type de ce qu'on pourrait appeler des *épistémologies existentielles*, en l'espèce « des symbolisations de croyances fondamentales que les experts [...] rangent sous le qualificatif de gnostique<sup>10</sup> ». L'esprit gnostique traduit une forme de rébellion contre la condition humaine qui traverse les civilisations et les siècles. Selon Voegelin, cette vision gnostique devient hégémonique en Occident avec les Lumières et « les temps modernes seraient plus justement appelés Temps gnostiques ». En 1951, Voegelin publie, en allemand puis en traduction anglaise, *Die neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung*<sup>11</sup>. C'est dans ce livre qu'il développe d'abord ce concept de *gnose*, qu'il va retravailler ensuite dans *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (1959)<sup>12</sup>.

La représentation concrète et matérielle du Second Avènement avait été considérée comme « ridicule » par les générations de théologiens catholiques depuis l'Antiquité augustinienne, mais certains disciples du mystique calabrais Joachim de Flore au XIII<sup>e</sup> siècle vont donner alors à cette représentation de la fin de l'histoire une force et une dynamique nouvelles qui vont les relancer pour les siècles à venir et jusqu'à nous. Ce que Voegelin qualifie de « gnose » moderne trouve en effet sa source principale dans la théologie trinitaire de l'abbé calabrais – théologie que d'autres historiens qualifient, à non moins bon droit, de « millénariste » –, cet abbé de Flore dont Voegelin fait le penseur le plus prégnant et le plus original de la modernité : « In his trinitarian eschatology, Joachim created the aggregate of symbols which govern the self-interpretation of modern political society to the day<sup>13</sup>. » Joachim ne prétendait pas avoir reçu une révélation divine. Il avait été favorisé par la découverte d'une méthode herméneutique qui lui permettait de comprendre le sens des écritures. C'est ce qu'il désigne comme l'*intellectus spiritualis*<sup>14</sup>. Cette méthode lui a révélé le sens ultime de l'histoire du salut. Il y aura trois Règnes, annonce l'abbé : celui du Père, qui correspond au règne de la Colère ; celui du Fils, règne du Rachat et de la Grâce, lequel s'achève alors ; et celui de l'Esprit dont on relève déjà les intersignes, dont on sent les effluves, l'Esprit qui va régner sur terre avant que les Temps ne soient accomplis. Cette théologie de l'histoire projette le mystère de la Trinité sur le mystère des fins dernières<sup>15</sup>. L'histoire humaine reflète en ses stades l'Unité trine : *Ante gratiam, lex mosaica. Sub gratia, lex evangelica. Sub ampliori gratia, tempus sub spirituali intellectu*. L'histoire, autrement dit, porte la marque de la révélation progressive de la Trinité, le stade (ou *status*) de l'Esprit étant encore à venir.

Toute la pensée moderne, de la plus hautainement philosophique à la plus basse et vulgaire propagande, découle aux yeux de Voegelin de ce paradigme eschatologique ternaire né au Moyen âge tardif : l'idée de progrès chez Turgot, puis Condorcet ; la fameuse « Loi des trois états » d'Auguste Comte ; la dialectique à trois termes de Hegel ; « la dialectique marxiste des trois stades (communisme primitif, société des classes et communisme final)<sup>16</sup> » ; enfin, le slogan nazi du Troisième Reich...

Les écrits du père Henri de Lubac, historien de la pensée médiévale, actif dans l'après-guerre, ont été mis à profit par Voegelin dont ils confirmaient les thèses et les catégories. Ses théorisations rejoignent aussi les thèses de Norman Cohn, que j'évoque plus loin, en faisant partir

la généalogie des idéologies révolutionnaires modernes du XIII<sup>e</sup> siècle. Dans de nombreux travaux, dont Lubac fait la synthèse dans *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, le savant jésuite apportait sa contribution à la critique « spiritualiste » du marxisme en faisant lui aussi de l'abbé de Flore le point de départ d'une « déviation » du christianisme qui revenait à « concevoir une eschatologie sur terre et transformer ainsi l'espérance en utopie<sup>17</sup> ». Partant des doctrines de Joachim, invention d'un illuminé de génie et « phénomène d'une extraordinaire portée<sup>18</sup> », le père jésuite prétendait faire à son tour apparaître une continuité historique qui allait du mystique calabrais à Schelling et à Marx.

Quel rapport entre cette eschatologie et la catégorie de gnose ? Le point de départ spéculatif de la vision gnostique du monde est une aporie à laquelle se heurte toute pensée religieuse : quelle est l'explication du mal omniprésent dans un monde censé créé par un Dieu tout-puissant, juste et bon ? Comment Dieu a-t-il permis et laisse-t-il perdurer un monde où triomphent les scélérats, où les innocents sont opprimés, où les méchants sont toujours vainqueurs ? L'idée de cosmos chez les Grecs comme celle de Providence chez les chrétiens se heurtent, on ne le sait que trop, au scandale du mal. À ce scandale initial, auquel la théodicée chrétienne s'efforce séculièrement de répondre non sans recourir à des sophismes trop subtils, la gnose antique, qui était dualiste, avait trouvé une autre réponse, la seule réponse *logique* (si c'était de logique qu'il s'agissait en matière métaphysique) : celui qui a créé ce monde scandaleux n'est pas le vrai Dieu ! Le Dieu créateur de ce monde mauvais et le Dieu qui en décidera à la fin des temps la destruction avec tout le mal qu'il comporte ne peuvent être *logiquement* la même « personne ». Ce monde a *donc* été façonné par un Démoniaque ignare et méchant. Le Dieu juste, le Dieu sauveur est absent de ce monde scélérat et il n'est pas responsable du mal qui y règne. Une telle étiologie du mal forme une « révélation », elle procure une connaissance sotériologique, γνῶσις (*gnôsis*). Le Dieu véritable est un *dieu inconnu* ; la « bonne vie » est étrangère à l'ordre actuel du monde. Il en résulte que la condition terrestre est non seulement insupportable, mais séparée d'un Ordre véridique à venir. Les Justes communient dans le scandale éprouvé face à ce monde inique et dans la recherche des moyens pour sauver leur âme en travaillant à sa destruction et à l'avènement du Règne du bien. Les hommes ou, plus exactement, une poignée de Justes-et-connaissants peuvent contribuer activement à la destruction et à la délivrance en faisant ainsi leur salut, dans une certaine mesure, par leurs propres moyens

(Voegelin parle de « self-salvation »). Cette certitude salvatrice, à laquelle la conscience d'une minorité élue peut parvenir, est au cœur de la connaissance gnostique, une connaissance qui permet à la fois de se délivrer du mal et de connaître la voie du salut. La gnose débouche ainsi sur une *certitude irrationnelle*, alors que la foi, ainsi que le contrastait Thomas d'Aquin, est incertitude raisonnable et espérance. Cessant de distinguer entre la Cité de Dieu et la Cité des hommes, la gnose inspire les mouvements millénaristes du Moyen âge tardif. Elle aboutit en fin de compte, selon Voegelin, mais aussi selon Norman Cohn et d'autres penseurs et historiens que je vais rapidement passer en revue maintenant, aux totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle.

### **Messianisme, eschatologie, millénarisme, manichéisme**

Le concept idéal-typique que construit Voegelin, « gnose », est proche d'autres termes à même visée synthétique, d'autres termes délibérément *anachroniques* appliqués à la modernité et, notamment, à ses idéologies radicales. Jacques Maritain traçait l'axiome et le programme de ces sortes de problématiques généalogiques quand il écrivait : « Il convient d'aller chercher assez loin dans le passé les racines et la première vertu germinative des idées qui gouvernent le monde aujourd'hui<sup>19</sup>. »

Il me faut donc, beaucoup trop rapidement certes, confronter la conceptualisation élaborée par Voegelin avec certaines notions introduites de façon concomitante, dans les années 1950 et 1960, par d'autres historiens et philosophes. Ces notions ont en commun ceci : elles portent sur les idéologies de changement radical du XX<sup>e</sup> siècle et allèguent leur genèse religieuse, ainsi que la *permanence déniée* de cette persistance structurante. Je me bornerai à évoquer sommairement les conceptualisations suivantes qui convergent en dépit du vocabulaire qui varie d'un chercheur à l'autre : « eschatologie occidentale » (Jakob Taubes<sup>20</sup>), « millénarisme » (Norman Cohn<sup>21</sup> et plusieurs autres), « messianisme politique » (Jacob Talmon<sup>22</sup>), « eschatologie trinitaire » (Henri de Lubac<sup>23</sup>), « hérésies utopiques » (Thomas Molnar<sup>24</sup>), enfin « présupposés théologiques des pensées de l'histoire » (*theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, concept-clé de Karl Löwith<sup>25</sup>).

D'autres chercheurs encore, outre les grands historiens et penseurs mentionnés ci-dessus, vont appliquer ces notions de « millénarisme », de « gnose » et d'autres de même nature à certaines idéologies spécifiques du siècle passé – comme le fait par exemple James M. Rhodes

pour l'idéologie nazie dans *The Hitler Movement: A Modern Millenarian Revolution*<sup>26</sup>. Un autre historien du nazisme, Klaus Vondung, a prétendu retracer la genèse en termes de prégnance particulière de l'« apocalyptisme » dans la culture de l'Allemagne dans *Die Apokalypse in Deutschland*<sup>27</sup>.

La gnose comporte une révélation *eschatologique* : elle comporte un récit prophétique de la fin des temps et le récit d'un combat mystique qui opposera un monde scélérat à une poignée de justes à qui est promise la victoire finale. Le dualisme gnostique a de fortes affinités, comme l'histoire des religions antiques le montre, avec le *manichéisme* : le mal ici-bas ne vient pas du vrai Dieu mais d'un mauvais démiurge et de ses suppôts. Le messianisme prophétise dans ce contexte la venue imminente d'un Sauveur, d'un Empereur des derniers jours par exemple comme le fantasmaient les plèbes médiévales, qui conduira à la victoire finale sur les fils des ténèbres. Le millénarisme (ou *chiliasme*) narre l'épisode central de l'eschaton, le Second avènement où, ayant enchaîné les forces du mal, le Sauveur règnera mille ans (κίλιοι = mille) au milieu des élus dans l'égalité et l'abondance<sup>28</sup>.

La thèse qui représente les modernes philosophies de l'histoire, la pensée du progrès et les idéologies qui en découlent comme une « sécularisation de l'eschatologie » chrétienne a été développée surtout par Karl Löwith dans sa monumentale synthèse, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*<sup>29</sup>. Pour Karl Löwith, une profonde rupture cognitive s'est opérée une seule fois en Occident : elle s'inscrit entre le temps cyclique des Anciens et la temporalité linéaire-eschatologique des chrétiens. La sécularisation de l'histoire du salut en historicisme hégélien et puis en « matérialisme historique » est au contraire relativement superficielle, car les « idées » d'une fin des temps et d'un salut des justes s'y conservent. Ce sont ces idées mêmes qui reprennent vigueur en se sécularisant.

Il faut donc bien comprendre ici le sens paradoxal de « sécularisation » chez Löwith (son mot le plus fréquent est au reste *Verweltlichung*, « immanentisation ») : la sécularisation n'est pas conçue comme une quelconque rupture avec des croyances rejetées et dévaluées, ni comme la substitution d'une conception neuve du monde à une ci-devant vision religieuse, mais au contraire comme *la persistance structurante du religieux* et sa transmission adaptative. Les philosophies de l'histoire sont une « immanentisation » des théologies du salut. Les diverses pensées du progrès sont à certains égards séculières, elles le sont dans leur rhétorique de surface,



mais elles seraient pourtant « incompréhensibles », pose-t-il, sans considérer leurs antécédents eschatologiques et messianiques. L'immanentisation partielle de l'eschaton est un phénomène significatif, mais qui ne peut masquer la continuité cognitive ni les « présupposés théologiques » qui restent préservés dans ce processus.

Le grand historien britannique que fut Norman Cohn, disparu en 2007, a étudié pour sa part les millénaristes et les gnostiques des XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècles<sup>30</sup>, disciples (de plus en plus hétérodoxes et du reste souvent anticléricaux) de Joachim de Flore, et ce, des fanatiques Flagellants aux Libertins spirituels ou Frères du libre esprit, aboutissant (après être passé par les millénaristes hussites) aux Anabaptistes et à la tragique théocratie de Jean de Leyde à Münster. À la fin de son fameux ouvrage, Cohn esquisse (plutôt qu'il n'en traite à fond) le rapprochement de ces millénarismes de jadis avec le communisme et le marxisme, avec le nazisme aussi, idéologies « dissemblables à bien des égards », admet-il, mais qui ont justement ceci en commun : leur « lourde dette » à l'égard de la légende apocalyptique populaire médiévale<sup>31</sup>.

Karl Marx est mis au point de départ de cette récupération-persistance déniée : sa pensée est construite, selon Cohn, sur une fantaisie quasi apocalyptique : « a quasi-apocalyptic phantasy which as a young man, unquestioningly and almost unconsciously he had assimilated from a crowd of obscure writers and journalists<sup>32</sup>. » (Voegelin ne pointait pas moins du doigt Karl Marx, mis par lui à l'origine du « socialisme gnostique »<sup>33</sup>). Les idéologies modernes sont, aux yeux de l'historien anglais, le retour de vieilles chimères auxquelles le XIX<sup>e</sup> siècle socialisant a simplement rajouté un « vernis » de scientificité et de rationalité évolutionniste. Socialistes ou fascistes, ces idéologies diamétralement opposées ont cependant quelque chose en commun : « the tense expectation of a final decisive struggle in which a world tyranny will be overthrown by a "chosen people" and through which the world will be renewed and history brought to its consummation<sup>34</sup> ». Communistes et nazis ont été obsédés par la vision d'une lutte finale imminente qui allait éradiquer les méchants. Cohn suggère dans ce contexte un rapprochement direct du fanatisme millénariste de jadis avec l'idéologie antisémite : « The Nazi phantasy of a world-wide Jewish conspiracy of destruction stands only one remove from medieval demonology<sup>35</sup> ». Le millénarisme de jadis se sécularise ainsi en totalitarisme : « The more carefully one compares the outbreaks of militant social chiliarism during later Middle Ages with modern totalitarian movements, the more remarkable the similarities appear<sup>36</sup> ».



L'application généalogique aux doctrines politiques modernes de la notion connexe de « messianisme » a été aussi l'objet de recherche du grand historien israélien Jacob L. Talmon. Son premier livre, *The Origins of Totalitarian Democracy*<sup>37</sup>, est consacré en partie au babouvisme et à la Conspiration des égaux qu'il présente comme la matrice des idéologies « totalitaires » du XX<sup>e</sup> siècle. Son ouvrage toutefois part de Jean-Jacques Rousseau pour en venir seulement ensuite à Babeuf. Il prétend montrer dans les idées et les enchaînements de raisonnements de l'auteur du *Contrat social* la matrice originelle de toutes les idéologies ultérieures que Talmon regroupe sous le chef de « démocratie totalitaire ». Une fois encore, Talmon présente le « messianisme séculier » qui naît au XVIII<sup>e</sup> siècle comme un avatar modernisé du millénarisme chrétien, coupé de la transcendance<sup>38</sup>.

Jakob Taubes est l'auteur, en 1947, d'une monumentale « Eschatologie occidentale », *Abendländische Eschatologie*<sup>39</sup>, qui prétend enchaîner et suivre une continuité de pensées sur les fins dernières du *Livre de Daniel* au marxisme, en passant par Saint Jean, Augustin, Joachim, Thomas Münzer, Lessing, Hegel... Taubes dirigera, à la fin de sa vie, un collectif, *Gnosis und Politik*<sup>40</sup>, où les principaux penseurs allemands des « religions politiques » travaillent de concert sur ce qui est désormais devenu dans ce pays un concept indivis de la recherche en histoire des idées.

On pourrait encore évoquer une dizaine d'autres penseurs assez notoires dont les conceptions et les analyses de tel et tel moment de la modernité semblent converger. De Karl Mannheim à nos jours, des historiens du mouvement ouvrier de multiples obédiences ont appliqué aux « grands récits » modernes le concept de « chiliasme ». Les idéologies politiques modernes « ne font que reprendre, sur un mode plus ou moins sécularisé, le scénario millénariste<sup>41</sup> », écrit par exemple J.-P. Sironneau. Pour un Roger Payot<sup>42</sup>, comme pour Talmon, le processus de retour en force d'un gnosticisme imparfaitement rationalisé remonte également à l'auteur du *Contrat social* : l'homme vit sous le règne du mal, mais est bon à l'origine et reste bon en son essence ; il peut s'émanciper de ce monde mauvais et trouver collectivement la voie d'une rédemption. Si l'homme est victime d'un mauvais démiurge et d'une société inique, il lui est permis d'espérer changer la vie en détruisant cette société.

L'historien français du léninisme, Alain Besançon, a étudié les origines russes-orthodoxes de cette idéologie<sup>43</sup> en mettant au cœur de son historique l'idée que le léninisme est une

« gnose » ou, mieux, que l'idéologie révolutionnaire est la forme que « prend l'attitude gnostique en présence de la science moderne<sup>44</sup> ». On connaît sa formule fameuse : « Lénine ne sait pas qu'il croit. Il croit qu'il sait<sup>45</sup>. » Au cœur des religions révélées, il y a un *non su* conscient ; au cœur des gnosés modernes, il y aurait alors une mauvaise foi perpétuelle, une croyance obstinément maquillée en pseudo-connaissance. Quels sont les points communs entre gnose et léninisme ? Alain Besançon les détaille : « le blocage d'une cosmologie encyclopédique et d'une sotériologie ; la surinterprétation de l'histoire ; la morale déduite de la doctrine et prenant en elle ses critères ; l'autocritique comme réapprentissage du système interprétatif [etc.]<sup>46</sup> ». Pour Besançon, précurseur de l'idée d'« idéocratie » (développée par Martin Malia qui vient de nous quitter), c'est l'idéologie qui détermine toute l'évolution de l'URSS, celle-ci est le produit d'une « attitude de pensée » dont la genèse se retrace dans l'histoire religieuse russe « sans qu'il y ait eu, admet Besançon, ni mémoire, ni conscience d'une continuité<sup>47</sup> ».

Je m'arrête ici dans ces évocations à grandes enjambées de pensées complexes et soutenues par une vaste érudition. Elles me suffisent à faire apercevoir une nette convergence et un noyau problématique commun. Mais quel est-il précisément ?

### **Sécularisation : deux paradigmes opposés**

Deux paradigmes de la sécularisation s'opposent diamétralement dans la réflexion historique :

1. Celui de la sécularisation comme une cumulation de reculs du fait religieux, une séquence de refoulements et de dévaluations, de substitution du séculier au religieux – paradigme calqué sur la coupure scientifique « galiléenne » ou généralisé à partir d'elle. La sécularisation politique, juridique, sociétale et morale se produirait à la façon dont la chimie a remplacé l'alchimie, laquelle s'est trouvée intégralement dévaluée et écartée, la rationalité expérimentale se substituant à ses doctrines chimériques et irrationnelles.
2. À ce paradigme classique et souvent un tantinet triomphaliste, s'oppose frontalement celui de la sécularisation comme *tout autre chose*, ou mieux comme l'exact contraire de ceci à partir des mêmes données, mais retournées : la sécularisation comme une persistance-perpétuation, avec transfert partiel et déplacement (qu'on nommera par exemple *immanentisation* ou *politisation*) et application d'un « vernis » rationalisateur à des notions et des schémas religieux non éliminés, mais désormais superficiellement maquillés et dissimulés. Selon ce deuxième paradigme, le concept est construit comme une essence perpétuée, enrobée dans des changements *superficiels* : « The worldliness of the modern age is perhaps no more than a superficial veil<sup>48</sup>. » Ce paradigme englobe toutes les théories de la perpétuation de la gnose et des millénarismes/messianismes.

Le renversement herméneutique dont je parle se rencontre encore, et au premier chef, chez

un Carl Schmitt avec sa fameuse « théologie politique ». Carl Schmitt, en dépit de l'odeur de soufre qui entoure son image de philosophe nazi (ou peut-être en raison de l'attrait pervers qu'exerce cette image chez les adversaires, de droite et d'extrême gauche, du libéralisme démocratique), Schmitt, antisémite, Schmitt, le philosophe qui a justifié juridiquement le *Führerprinzip*, est le penseur par excellence de la « théologie politique » dont on connaît le théorème de base, enseigné partout :

Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement dans leur développement historique parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'État – du fait par exemple que le Dieu tout puissant est devenu le législateur omnipotent – mais aussi de leur structure systématique dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique de ces concepts. [...] L'omnipotence du législateur moderne n'est pas seulement une reprise littérale de la théologie. Même dans le détail de l'argumentation, on reconnaît des réminiscences théologiques.<sup>49</sup>

C'est encore l'axiome qui structure la démarche de Leo Strauss lequel prétend analyser de son côté « la préservation de pensées, de sentiments ou d'habitudes d'origine biblique après la perte de la foi biblique<sup>50</sup> ». Il faut ajouter enfin, pour ne citer que quelques autres noms connus, Carl Becker, Ernest Kantorowicz, Michael Walzer<sup>51</sup>, parmi de nombreux historiens qui travaillent sur des époques diverses, mais qui appliquent le même genre de paradigme – celui de la *persistance déniée*.

Tous, Schmitt, Löwith et les autres mais aussi, auparavant et chacun à sa façon, Max Weber et Edmund Husserl, montrent la conscience moderne comme une *fausse conscience*, comme le retour involontaire du refoulé hétéronomique, comme dénégarion d'une dette à l'égard d'une pensée religieuse censée méprisée, dénégarion de la perpétuation altérée de quelque chose *de très ancien* – et comme oubli d'une « mauvaise route » empruntée jadis et dont les contradictions de la modernité sont *l'impasse*. « La modernité est soupçonnée d'user d'une langue qui lui est étrangère et dont elle ne maîtrise ni la provenance ni la syntaxe<sup>52</sup>. » Le prétendu âge de la raison serait fondé sur autre chose que la raison désenchantée et ceci soulève la question de sa « légitimité<sup>53</sup> ». La thèse de la *persistance* pose en effet ceci en axiome : tout ce qui est apparu dans les deux siècles modernes *contre* la religion – les philosophies du progrès (conjecture expressément antichrétienne quand elle trouve sa première expression avec Condorcet), les idées démocratiques et égalitaires, les socialismes révolutionnaires, l'idée nationale (et ses avatars « palingénésiques » totalitaires de type fasciste), la ou les théories

juridiques successives de l'État et le droit public moderne –, tout ceci procède intégralement de la religion (chrétienne).

La formulation du paradigme peut prendre un tour simple : B n'est *rien d'autre que* A sécularisé. Le Sujet transcendantal provient de l'idée de Dieu omniscient, l'égalité démocratique est issue de l'égalité des âmes devant Dieu, etc. La thèse de la persistance que j'appelle également thèse « généalogique » n'est pas de poser simplement que B *vient de* A (il n'est pas d'idée, moderne ou ancienne, qui ne vienne, dans une certaine mesure et à quelque égard, de quelque part d'antérieur), mais que le A religieux, par sa logique, sa structure et sa fonction, *affecte encore* B. Telle est bien la thèse de Carl Schmitt sur la théologie politique, telle est celle de Karl Löwith sur le hégélianisme comme eschatologie historicisée.

En voici la formulation élémentaire dans les termes de Jean-Claude Monod : « Les philosophies modernes de l'histoire sont la reprise en une autre langue (celle du droit pour Kant, celle de l'économie pour Marx) de l'eschatologie, à leur insu<sup>54</sup>. » « À leur insu » est le syntagme important (*in cauda venenum*) : il y a, je l'ai bien laissé paraître, une intention polémique explicite dans les théories dont je parle, une intention de *dénigrement* d'une modernité représentée comme fallacieuse et dénégatrice. Les modernes ont été soit des imposteurs, soit des sots et des aveugles qui n'ont pas vu, pas consenti à voir ce que dévoile l'herméneutique généalogique : leur dette envers la religion et leur incapacité de *sortir* des schémas religieux. Ils ont prétendu rompre avec les valeurs et le monde chrétiens, mais ils n'ont pu, ni su changer vraiment de paradigme, ils ont sournoisement transposé/recyclé les conceptions, apparemment indépassables, de ce monde rejeté. On conclura qu'il y a une part de mauvaise foi collective dans cette *fausse rupture*. Pour exprimer ceci en un raccourci : du temps de Joachim de Flore, au XIII<sup>e</sup> siècle, un millénariste est un millénariste ; au XX<sup>e</sup> siècle, il se présente sous les traits, maquillés et fallacieux, d'un « socialiste scientifique ».

Intrinsèquement pathogène pour un Voegelin, la modernité a été constamment dénégatrice de son irrationalité et de sa morbidité intrinsèques. Si l'on pouvait avoir recours dans le présent contexte à un concept marxien, elle est pétrie de « fausse conscience ». Pour généraliser le propos d'Alain Besançon, c'est toute la modernité qui « croit qu'elle sait et ne sait pas qu'elle croit ». Plus les modernes se sont montrés millénaristes, manichéens et gnostiques, plus ils se proclamèrent rationnels et « scientifiques ». Le penseur hors du siècle que fut Voegelin

s'est à tout le moins bien positionné pour percevoir l'*étrangeté* d'une modernité censée rassise et sereinement postreligieuse, mais occupée toutefois à réenchâter l'histoire et à sacraliser la politique.

La question que posent les théories généalogiques est décisive : les temps modernes, époque de combats antireligieux et de reculs des Églises, constituent-ils *aussi* une époque de retrait, d'effacement de la religion comme une chose structurante, d'élimination de ses valeurs et d'auto-affirmation d'un homme sobrement rationnel ? « Ou bien la prétention de fonder la société et l'idée de la condition humaine sur des fondements neufs n'est-elle qu'une illusion contredite par le transfert de contenus religieux au centre même des élaborations de la raison moderne<sup>55</sup> ? » Ces théories ont à tout le moins le *mérite heuristique* d'inviter à poser toutes les questions offusquées sur la genèse des idées modernes. Elles contredisent la vision banale d'une modernité caractérisée par le reflux inexorable des religions révélées et le recul des Églises, par la perte de leur emprise sur la vie civique et sur les « esprits », par le *congédiement* du passé – et par les progrès concomitants de la seule pensée rationnelle, notamment de la pensée scientifique, ceci expliquant cela. Elles mettent en cause le droit que se serait attribué avec trop d'aplomb la pensée moderne de pouvoir ne se réclamer que d'elle-même et de ses « conquêtes ». Elle contredit la prétention de la modernité d'être pure rupture et *auto-engendrement*, alors qu'elle serait en fait une persistance dégradée<sup>56</sup>.

### **Objections au paradigme généalogique**

Il n'est pas question pour moi d'écarter, ni de réfuter intégralement ce paradigme de la persistance. Au contraire, il est perspicace en longue durée, il a de la force explicative à de certains égards et sous divers aspects, une force heuristique là justement où l'esprit « progressiste » semble faire preuve d'aveuglement à l'égard de sa propre logique. Il va s'agir tout de même *a contrario* de faire percevoir ce que ce paradigme a d'*unilatéral* et de *statique* au regard de l'histoire concrète ; puis, indépendamment même des convictions antimodernes qui animaient la plupart de ceux qui l'avancent, il importera de dégager certains *présupposés cognitifs* discutables qui lui sont inhérents. Il faut s'entendre d'abord sur la thèse précise que l'on se donne, non à réfuter donc, mais à mettre en question et – au grand dam de ceux qui voudraient que la transmission des idées soit « extricable », linéaire et limpide – à problématiser

considérablement. Cette thèse est la suivante : que les grandes philosophies de l'histoire et les idéologies radicales modernes *s'expliquent* par leur genèse, par le fait qu'elles sont des transpositions-persistances de schémas religieux, chrétiens, qu'ils soient issus de la théologie orthodoxe ou de ces marges gnostiques-milléaristes tenues jadis par l'Église pour « hérétiques ».

Il faut demander d'abord si ce paradigme n'a pas pour effet *automatique* de négliger d'éventuelles coupures profondes, des ruptures qualitatives, et de scotomiser des éléments prégnants de la transmission historique. En prétendant montrer *d'où* proviennent une conception, une valeur, un projet modernes, et en supposant que cette origine est à la fois fondatrice, indépassable et intrinsèquement homogène, on semblerait avoir tout dit, et il n'y aurait plus qu'à tirer l'échelle. C'est bien discutable : peut-être que le travail de réflexion, loin de se conclure, ne fait que commencer ici. La première sorte d'objection, en effet, consiste à mettre en cause la portée limitée de l'*explication* généalogique en même temps que son caractère non falsifiable. Les Droits de l'homme et du citoyen sont d'origine chrétienne ? Quand on a posé ceci, qui n'est sans doute pas faux, qu'a-t-on dit d'intéressant qui expliquerait les luttes historiques acharnées autour de leur affirmation ? Les catholiques qui ont dénoncé dans les Droits de l'homme de 1789 une « inepte déclaration de guerre aux Droits de Dieu » avaient-ils tout faux de leur point de vue réactionnaire même et auraient-ils dû en accueillir la proclamation en toute sérénité ?

Il y a une vieille image de critique méthodologique pour désigner ce modèle de l'invariance, celle du couteau de Jeannot. Le brave Jeannot a reçu, enfant, un couteau dont il se sert à des usages divers tout au long de sa vie, il en change la lame, qui s'use, puis il en change le manche ; il était un petit paysan, il est devenu un gros et riche notable, mais il a toujours son couteau dans sa poche... Question : est-ce toujours le *même* couteau ? Eh bien ! la question se pose et je ne suis pas certain qu'il y ait une réponse indiscutable parce que les faits historiques (dans le cas présent biographiques) ne relèvent pas de l'identité notionnelle intemporelle... Alors que pour le généalogiste, de Voegelin à Löwith, cela ne fait pas de doute : l'aspect et le matériau actuels non moins que l'usage que Jeannot en son âge mûr fait de son fameux couteau sont *négligeables*.

Tout le débat concret revient à distinguer ce qui persiste de ce qui change et s'altère ou se déplace – et de décider si c'est l'un ou l'autre aspect, une fois admis que les deux points de vue

sur le même objet idéal sont possibles, qui sera décisif. Pour un Karl Löwith, Hegel et Marx demeurent trop « eschatologiques », et ce, pour le malheur de la modernité. Pour un Hans Blumenberg au contraire<sup>57</sup>, Turgot, Condorcet, en esquisant l'idée de progrès tout en « occupant » le terrain ci-devant eschatologique, opèrent déjà une rupture radicale. Le schéma religieux emprunté par eux, ce qu'il y a de persistant et de formellement reconduit, est contingent par rapport à la rupture cognitive et même existentielle que représente l'émergente pensée du progrès humain.

J'admets, avec Blumenberg qui le concède lui-même sans peine, que Hegel et Marx sont « impensables » sans Joachim de Flore, mais je ne tire pas de cette formulation que les spéculations de Joachim montrent la source authentique exclusive et indépassable, ni que la généalogie se suffise et permette d'écarter comme contingent ce qui fait rupture dans ces pensées modernes<sup>58</sup>. Le concept-clé de Blumenberg est celui de « réoccupation » : il y a dans la modernité une certaine persistance de schémas prémodernes, mais c'est pour permettre à une pensée nouvelle de prendre la place du mode de penser éliminé, *oblitéré* – pour mettre en quelque sorte « un vin nouveau dans de vieilles outres ».

La thèse löwithienne selon laquelle la conscience historique des temps modernes proviendrait « intégralement » de l'idée chrétienne du salut est un sophisme anachronique. Un Condorcet avait justement la volonté et le ferme sentiment de rompre avec les conceptions chrétiennes de la condition humaine, la conviction de leur substituer une vision toute nouvelle ; et ses contemporains ont effectivement déchiffré chez lui une intention violemment antichrétienne. Malthus, contemporain de Condorcet, considérait que l'idée seule de progrès était « blasphématoire ». Le chrétien puritain Malthus était bien placé pour en trancher et c'est lui qui a raison. La réalisation « progressive », par le seul effort des hommes, de vies en société meilleures, la possibilité entrevue d'éliminer ici-bas certains maux endémiques sans rien attendre de la Providence, quoi de plus antichrétien ? Le progrès qu'exalte Condorcet est d'abord et avant tout le progrès du savoir, celui des sciences contre les dogmes. Les prétendus millénarismes modernes, s'ils recèlent une part de croyance « naïve », c'est justement à cause d'une croyance excessive dans la puissance de la raison humaine et dans la solidarité d'intérêts entre les hommes – dans la « curiosité théorique » des humains. Blumenberg met en effet, au cœur de la rupture de paradigme qu'il caractérise comme « moderne », la légitimation de la curiosité théorique, la



valorisation du dépassement permanent du connu, du traditionnel et de l'admis, légitimation posée à l'encontre de l'esprit chrétien contemplatif d'une vérité révélée, esprit condamneur de la *libido sciendi*<sup>59</sup>.

L'autre angle d'attaque complémentaire qui soutient cette objection primordiale est d'opérer par l'absurde : de demander aux généalogistes ce que serait, dans l'ordre des conceptions morales, civiques et sociales (et non des paradigmes scientifiques) une idée qui ne tomberait *pas* sous le coup du soupçon d'une transmission et d'une persistance chrétiennes ? Objection apagogique de la non-falsifiabilité : une explication qui marche à peu près à tout coup n'est pas valide.

J'ai rappelé ci-dessus le fait que les tenants de la persistance généalogique empruntent leur démarche à Nietzsche, mais, ayant les seules idées de progrès et de justice sociale dans leur collimateur, ils évitent le danger que représente *pour eux* la radicalité nietzschéenne. Pour Nietzsche, toutes les idées et les valeurs démocratiques, le socialisme, le féminisme naissant, l'État-providence sont, de fait, des avatars, fallacieusement séculiers, persistants, d'une morale chrétienne fondée sur l'*Umwertung der Werte* et sur le « ressentiment ». Mais, évidemment, les hommes du XIX<sup>e</sup> siècle et ceux du XX<sup>e</sup> ne furent pas tous nihilistes ni immoralistes. Vous pouvez dire qu'en ceci ils demeuraient chrétiens, fussent-ils les plus positivistes, les moins religieux, les plus « humanitaires » des hommes. Ceci va de soi, si vous voulez, et c'est du reste ce que Nietzsche pense. Les hommes du XIX<sup>e</sup> siècle, les rationalistes affirmés, voyaient bien qu'il y a un sens du mot « raison » qui est strictement instrumental et amoral, hédoniste et cynique. « Quel est le devoir fondé en raison de celui qui n'est appelé qu'à vivre un temps plus ou moins long ? De passer ce temps le plus agréablement possible [...] en se satisfaisant en tout et toujours<sup>60</sup> ». L'honnête homme postreligieux, selon toutes les apparences rationnelles, *est* bel et bien un jobard et un croyant qui s'ignore – et il est plus inconséquent que les croyants de jadis puisqu'il ne croit plus à une rétribution posthume ni à une justice immanente. Il n'est pas « raisonnable » de lutter pour l'improbable avènement d'une société juste. L'impunité du méchant et de l'exploiteur est la règle ici-bas. La vaine souffrance de l'innocent n'est pas moins dans l'ordre des choses. La promesse d'une société meilleure est, à sa face même, une chimère destinée à apaiser le ressentiment des humiliés. Le règne de la force, sous des oripeaux démocratiques ou non, se poursuivra indéfiniment... « Pourtant, comment concevoir sous la

notion de société un assemblage d'êtres humains, ennemis naturels les uns des autres, et sans cesse occupés à se nuire mutuellement<sup>61</sup> ? » Ça, c'est du Lamennais, passé du catholicisme au socialisme. Me direz-vous qu'il n'a rien changé (sinon de rhétorique) et que Félicité de Lamennais n'aurait fait la preuve d'une rupture vraiment sécularisatrice avec la foi catholique qu'il prétendait avoir abandonnée qu'en acceptant « rationnellement » la seule loi du plus fort et en passant à une éthique du calcul instrumental ?

On peut faire ressortir le caractère intemporel, unilatéral, fallacieux à ces titres, des conceptions généalogiques en critiquant le concept-clé transhistorique de Voegelin duquel je suis parti, celui de « gnose ». L'objection qui a été faite à Voegelin est que sa catégorie de gnose est exagérément floue, et surtout que son idéaltype ne correspond à aucune secte ou doctrine réellement attestées dans l'Antiquité, enfin que son application désordonnée à tout ce qu'il hait dans le monde moderne n'éclaire guère ce monde même. S'il y a quelque chose comme une gnose dans l'Antiquité, c'est un sentiment religieux, commun à plusieurs sectes, de profonde horreur du monde charnel, de soif absolue de perfection extraterrestre, un sentiment qui associe le devenir et le mal : la sacralisation moderne de la politique en est alors le contraire absolu ! Le gnostique du XX<sup>e</sup> siècle ce serait plutôt un Cioran avec sa maxime aboulitique que « tout ce que l'homme entreprend se retourne contre lui » ! Chez un Voegelin, a-t-on pu reprocher, « la science est gnostique et la superstition est gnostique. Hegel est gnostique et Marx est gnostique; toute chose et son contraire sont gnostiques<sup>62</sup> ». La gnose voegelinienne devient une sorte d'idéaltype à géométrie variable qui va des antiques manichéens aux modernes totalitaires et tend à devenir un fourre-tout. Dans la mesure où Voegelin est un « hérésiologue » de la modernité, il applique en effet le concept si largement que toute la pensée moderne s'y engouffre, les puritains, les libéraux, les hégéliens, les positivistes, les marxistes, les anarchistes, les fascistes... Rien d'étonnant pour qui a lu les théologiens catholiques du XIX<sup>e</sup> siècle dont il est nourri : libéralisme et totalitarisme sont, chez l'auteur de *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, de simples variantes à peine distinctes d'une même pathologie spirituelle.

Une autre ligne d'objections à ce paradigme conduit à mettre en question la qualité essentiellement religieuse des idées religieuses mêmes alléguées comme *fons et origo*. Ces idées « religieuses », manichéennes, messianiques, gnostiques, ascétiques, etc. – dont les pensées modernes seraient la perpétuation – à leur tour, d'où viennent-elles et quelles en sont, à l'origine,

les motivations ? À moins de les concevoir, comme le font les spiritualistes, comme des vérités originelles impénétrables, elles ont bien eu, aux temps de leur émergence et de leur prédominance, une *raison d'être* et qui dit, qui peut dire que cette raison d'être elle-même était « religieuse » ? Nous savons ce qu'un rationaliste du XIX<sup>e</sup> siècle aurait répondu à un Carl Schmitt dont les théories l'auraient interloqué plus encore que choqué – réplique simple, désuète, mais que les commentateurs d'aujourd'hui semblent avoir oubliée et qu'ils n'ont garde d'envisager fût-ce pour l'écarter : que les catégories politiques modernes sont d'origine théologique tout simplement parce que les catégories théologiques de jadis étaient *déjà* essentiellement des catégories politiques, « masquées » en quelque sorte, fallacieusement transportées par nos prédécesseurs croyants dans une chimérique transcendance ; elles étaient du politique de jadis orné d'un « vernis » religieux qu'il a suffi de gratter. On peut retourner en effet la formule du « vernis » : les légitimations religieuses de jadis n'étendaient qu'un vernis religieux sur ce qui était toujours déjà terrestre et politique : derrière les Terres promises et les Peuples élus, il y a toujours eu des groupes sociaux, des fonctions remplies et des intérêts nullement mystiques ni éthérés.

Si les hommes du passé n'ont pas clairement distingué le théologique du temporel, l'omnipotence de Dieu (chimérique) et le pouvoir absolu du roi (souhaité tout à fait concret par ses juristes), s'ils les ont confondus au point de légitimer celui-ci par celle-là, faute de posséder *nos* idées claires et distinctes sur ces points, alors, c'est simplement la pensée politique moderne qui exprime enfin « en vérité » ce que la pensée du passé exprimait, obscurément, « en symboles ».

Pour parler d'une *sécularisation* induite et abusive de conceptions religieuses, encore faudrait-il donc que les conceptions montrées persistantes aient été intégralement et *essentiellement* religieuses. Une religion, c'est la sacralisation du lien social : si nous acceptons la définition de Durkheim, tout le religieux est déjà fonctionnellement séculier, sinon en « surface », dans sa légitimation spiritualiste transcendantale, du moins concrètement dans ses usages, sa fonction et sa genèse psychologique<sup>63</sup>. On retrouve alors, explicitées et extraites de leur « gangue », au bout du processus de sécularisation ce qui se trouvait dans l'essence ou plutôt dans la fonction concrète du religieux : des valeurs civiquement utiles et des règles sociales, un contrat social. Émile Durkheim procède de Feuerbach aux conjectures philosophiques duquel il

cherche à donner de la substance : l'homme a créé Dieu en projetant sur un être chimérique le meilleur de lui-même. À l'étape de la sécularisation, il se réapproprie ces qualités et ces projets humains, jadis « aliénés ». L'homme moderne se libère de l'illusion religieuse en récupérant ce qu'il y avait mis de lui-même. C'est cet acte de réappropriation que Marx, connaissant ses classiques, qualifiait de « prométhéen ». C'est en effet le schéma de Feuerbach : l'anthropologie séculière est une *réappropriation* de ce que les religions ont exprimé fictivement en termes « spiritualistes ». Sauf qu'il y a une différence qui signe la rupture : aucune théologie ne présentait l'humanité se perfectionnant et rendant son séjour sur terre plus agréable par ses seules forces.

Contre le caractère unilatéral, essentialiste, statique du paradigme généalogique, ce qu'il y a lieu enfin de donner à méditer, c'est l'hétérogénéité cognitive des pensées modernes, leur « marge de manœuvre » entre sobriété empirique, acceptation de l'ignoré et de l'inconnaissable, *et* hybris métaphysique, volonté d'extralucidité, invinciblement tentée alors de réactiver du religieux toujours *sous-jacent*. Les lois de l'histoire ne sont pas à tout coup la Providence : ces prétendues lois peuvent n'être que l'extrapolation raisonnable, assez hasardée il est vrai, de tendances constatées dans le passé et le présent – mais rien n'empêchait en effet qu'elles ne se *muent* chez certains « enthousiastes » en promesse d'une parousie imminente. Le progrès, ce peut être une histoire relativement sobre où les hommes font peu à peu, par leurs efforts, leur science et leur industrie, une terre plus heureuse ou, du moins, moins misérable. Ceci peut se spéculer sans téléologie ni promesse d'une fin des temps, mais peut-être la tentation est-elle trop grande d'en prédire et promettre trop. « L'idée de progrès ne reposa jamais principalement sur la promesse d'une société idéale », affirme Christopher Lasch<sup>64</sup>. Il a raison en gros, mais il a tort dans le détail : si je déchiffre les enthousiasmes des premiers « socialistes utopiques », je vois bien que chez la plupart d'entre eux cette « idée » s'identifie à la promesse d'un moderne Millenium. Tant que l'avenir est présenté comme ouvert, et le « progrès des sciences » comme amélioration cumulative, adaptation optimale, tant que la *nécessité* n'entre dans la réflexion que dans l'ordre des causalités probables entre phénomènes successifs, il n'y a rien d'eschatologique dans l'« idée » de progrès. Tant que le progrès incertain, dû aux efforts des hommes ou de quelques hommes, n'exclut pas dogmatiquement des régressions possibles et, comme toutes choses humaines, demeure ambigu, ambivalent, au coup par coup, il n'y a derechef rien

d'eschatologique. Mais tout est dans le « tant que... » : il a toujours été possible dans les deux siècles modernes, par un glissement subreptice, de faire du progrès, non l'œuvre des hommes, mais l'effet de lois supérieures et fatales auxquelles les hommes seraient assujettis.

Hans Blumenberg admet qu'une idéologie extralucide, avec la « foi » en un changement décisif, imminent et ultime, est susceptible de légitimer la thèse de la sécularisation-prorogation religieuse qu'il rejette par ailleurs. C'est admettre que les Voegelin et les Löwith avaient raison en partie en ce qui touche au moins aux idéologies total(itair)es du XX<sup>e</sup> siècle, apparues, avec leur déterminisme rigoureux et leurs aboutissements scientifiquement promis, au XIX<sup>e</sup>. Ceci reviendrait à dire, et ce constat me semble fructueux et évident, qu'il y a eu plusieurs façons divergentes d'être postreligieux dans la modernité. Le paradigme de la sécularisation-persistance applique en bloc à la pensée moderne un schéma qui ne semble illustré que par des exemples pris à certains secteurs délimités de cette pensée, ceux justement que l'on désigne éminemment par ce mot d'« idéologie » emprunté par Marx à Destutt de Tracy. Le trait commun à la plupart des tenants de la thèse de la persistance est d'avoir eu au premier chef dans le collimateur la vision du monde socialiste – ou bien, comme un Voegelin, d'avoir cherché à penser la *convergence* du socialisme et du fascisme subsumés en « religions politiques ».

### **Légitimité de la modernité selon Blumenberg**

Si tout y est avatar maquillé de gnose, de rédemption, de salut et de millenium, en quoi la modernité est-elle *légitime*? C'est la question que pose Hans Blumenberg, le seul philosophe à avoir procédé à une réfutation systématique des thèses généalogiques. Sa *Legitimität der Neuzeit*, publiée en 1966 (et traduite en français seulement en 1999), réfute en effet les théories « délégitimatrices » des Löwith, Schmitt, Voegelin et Gadamer qui ont fait de la modernité le produit dégradé d'une tradition dénaturée, qui l'ont décrétée illégitime dans sa prétention même à être moderne, c'est-à-dire en rupture et novatrice. Son livre va lancer en Allemagne une de ces polémiques érudites qui scandent la vie intellectuelle outre-Rhin : le *Blumenberg-Debatte*.

La contre-thèse blumenbergienne est que la pensée moderne n'est pas persistance de catégories anciennes, qu'elle est en rupture radicale avec le religieux antérieur, qu'elle est légitime dans sa prétention d'authenticité et de ruptures fécondes – et que les notions de gnose,

de théologie transposée, et autres pareilles, sont des anachronismes artefactuels qui soulignent abusivement certaines continuités en choisissant de ne pas voir ou de ne pas tenir compte des ruptures décisives, qu'elles sont « injustes » à l'égard de la modernité.

La modernité est « légitime » (nouvelle, effective et bonne) dans la mesure où elle est réhabilitation de la « curiosité » théorique – laquelle rompt avec l'*ethos* religieux – comme projet de connaissance et de maîtrise par l'homme de la nature qui l'entoure. Le nominalisme médiéval a suscité par « légitime défense » un humanisme réactionnel. Au fond, Blumenberg fonde la coupure moderne avec la devise de Kant : *Sapere aude !* L'« auto-affirmation de l'homme », attitude existentielle nouvelle, engendre les caractères novateurs de la connaissance moderne : le monde apparaît désormais comme quelque chose à maîtriser et comme quelque chose de considérablement plus inconnu (et de partiellement inconnaissable) de sorte que la modernité cognitive est à la fois nouvel orgueil humain mais aussi humilité nouvelle au regard de la connaissance « révélée ». Le monde n'est pas un état de choses qui se donne à contempler, des origines à l'Eschaton, mais un problème qui se propose à la raison humaine, puissante, encore inexploitée – mais non pas toute-puissante. Ainsi s'élabore une expérience et une conception nouvelles du temps, axées sur l'avenir et sur la capacité de l'homme-en-société de travailler à le faire advenir. L'hypothèse, l'expérience, les théories, leurs applications vont permettre un « progrès » de la maîtrise du monde, progrès « indéfini » selon le mot de Condorcet et n'aboutissant justement pas à un état final ni à un souverain bien<sup>65</sup>.

Ce que Blumenberg refuse en termes de méthode, c'est que la monstration de la sécularisation de X en Y fasse de X l'*explication* de Y, et qu'elle fasse de Y quelque chose de « dérivé » et donc de plus ou moins succédané et fallacieux. Il n'accepte pas que ceci permette de conclure que les Y de la modernité sont autre chose que ce qu'ils « croient » être. On peut certes faire le *rapprochement* entre croyance au progrès et millénarisme, entre l'égalité garantie par les chartes des droits et égalité des âmes devant Dieu, mais ce rapprochement est, juge-t-il, d'un « contenu pauvre », il ne conclut à rien d'intéressant et ne devrait faire qu'*ouvrir* la réflexion. La thèse de la persistance est inacceptable encore selon Blumenberg pour des raisons épistémologiques : elle suppose une conception *ontologique-substantielle* de l'histoire des idées.

En effet, si la question se ramenait à celle d'influences lointaines et d'emprunts rebricolés et adaptés, la thèse serait à la fois indiscutable et banale, sans conséquence pour la « légitimité »

de la pensée moderne. Mais la thèse commune aux penseurs que Blumenberg attaque prétend affirmer bien plus : elle assure que le contenu religieux originel est préservé, que les paradigmes prétendus modernes perpétuent une même *essence idéale* ornée d'avatars dissimulateurs et superficiels.

Hans Blumenberg introduit ici un concept qui, à la fois, prétend expliquer et contredire les apparences de persistances modernes de schémas religieux: c'est le concept de *réoccupation*. La pensée rationnelle, non métaphysique, en dehors de la science, la pensée portant sur l'ordre anthropologique – social, historique et moral – ne change pas de terrain, mais elle occupe le terrain « conquis » en reconstruisant du nouveau *sur les mêmes fondations*. C'est dans la lutte même contre la représentation religieuse du monde que les modernes viennent, non pas « changer de terrain » et substituer aux mythes anciens, comme cela se fait dans les sciences, des conceptions totalement différentes, incommensurables, mais viennent *occuper le terrain* ci-devant religieux et refouler la logique fidéiste en *l'oblitérant*, en inscrivant par-dessus, en superposant leurs conceptions nouvelles en vue de rendre illisible le texte religieux sous-jacent. Karl Marx avait eu recours dans ce contexte à une image remarquable, celle du *palimpseste*, où, dans une métaphore empruntée à la naissante codicologie médiévale, il fait voir sa propre critique de l'idéalisme spéculatif comme une « interpolation », un regrattage et une réinscription<sup>66</sup>.

Blumenberg achève toutefois *La légitimité des temps modernes* par un « Adieu aux philosophies de l'histoire ». Si elles ne sont pas une simple eschatologie masquée, elles furent trop déterministes, trop spéculatives et elles se sont montrées dangereuses dans leur *hybris* et leur dénévation de l'humain.

La modernité, si « légitime » et fructueuse que soit la rupture qu'elle opère avec la pensée religieuse, peine à se procurer une *légitimation* aussi puissante que la chimérique légitimation par l'hétéronomie d'une révélation : une légitimation à la fois immanente au monde, à un monde largement in-connaissable et im-prévisible, et qui serait in-discutable, c'est la quadrature du cercle ! Des modernes en grand nombre, face à cette aporie concrète qui est constitutive de la modernité, s'acharneront à jouer sur les deux tableaux et à trouver ici-bas la loi, l'absolu, le sens définitif, l'éternel.



<sup>1</sup> *The Collected Works of Eric Voegelin*, 34 vol., University of Missouri Press, 1989- (textes originaux en anglais et traductions de ses livres et articles en allemand).

<sup>2</sup> Stephen A. McKnight, *Sacralizing the Secular: The Renaissance Origins of Modernity*, Baton Rouge, LA, Louisiana University Press, 1989, p. 4.

<sup>3</sup> Eric Voegelin, *Die politische Religionen*, Vienne, Bermann-Fischer, 1938. On trouve un « Nachwort » important dans l'édition du même texte par Peter J. Opitz en 1993 (Munich, Fink).

<sup>4</sup> Eric Voegelin, *Les religions politiques*, Paris, Cerf, 1994.

<sup>5</sup> Cette idée de la religion immanentiste d'Akhenaton, précurseur des totalitarismes, sera reprise par Maxime Rodinson dans *De Pythagore à Lénine. Des activismes idéologiques*, Paris, Fayard, 1993, p. 46.

<sup>6</sup> Eric Voegelin, *Les religions politiques*, p. 87.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>10</sup> Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques*, Paris, Bayard, 2003.

<sup>11</sup> Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, Munich, Fink, 2004 [1951]. L'ouvrage a été publié en anglais dès 1952 par University of Chicago Press. La traduction française (*La nouvelle science de la politique*) est parue au Seuil en 2000.

<sup>12</sup> Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Munich, Kösel, 1959. Trad. anglaise : *Science, Politics, and Gnosticism. Two Essays*, Regnery, Chicago, 1968. Trad. française : *Science, politique et gnose*, Paris, Bayard, 2004.

<sup>13</sup> Eric Voegelin, *The New Science of Politics, an Introduction*, p. 112.

<sup>14</sup> Opposé au *carnalis intellectus*.

<sup>15</sup> Voir Henri de Lubac, « Joachim de Flore », *Exégèse médiévale, 2ème partie*, vol. I, Paris, Aubier, 1961, p. 456. Les principaux traités de Joachim (1132-1202) sont la *Concordia novi et veteris Testamenti*, l'*Enchiridion super Apocalypsim* et l'*Expositio in Apocalypsim*.

<sup>16</sup> « [...] the Marxian dialectic of the three stages of primitive communism, class society, and final communism », Eric Voegelin, *The New Science of Politics, an Introduction*, p. 112.

<sup>17</sup> Henri de Lubac, *Exégèse médiévale, 2ème partie*, p. 437.

<sup>18</sup> Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, tome 2, Paris, Lethielleux, 1980, p. 435.

<sup>19</sup> Jacques Maritain, *Trois réformateurs*, Paris, Plon-Nourrit, 1925, p. 4.

<sup>20</sup> Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berne, Francke, 1947 (réédition, « Mit einem Anhang », Munich, Matte & Seitz, 1991). Voir aussi : Jakob Taubes (dir.), *Gnosis und Politik*, Munich, Fink, Schöningh, 1984 (volume II de *Religionstheorie und politische Theologie*, 1985-1987, qui comporte aussi les tomes 1. *Der Fürst dieser Welt* et 3. *Theokratie*). La notion d'eschatologie moderne, ou de « sotérianisme » qu'il faut aussi introduire ici, est reprise notamment par Hermann Lübbe et Władysław Bartoszewski dans *Heilserwartung und Terror: Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf, Patmos, 1995.

<sup>21</sup> Norman Cohn, *Cosmos, Chaos, and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven, Yale University Press, 2003 [1993]. Trad. française : *Cosmos, chaos et le monde qui vient. Du mythe du combat à l'eschatologie*, Paris, Allia, 2000. Voir aussi : *Europe's Inner Demons*, New York, Basic Books, 1975 (réédité par University of Chicago Press en 2000 sous le titre *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*) ; et surtout : *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Fairlawn, Essential Books, 1957 (édition revue et augmentée chez Oxford University Press en 1970 ; traduction française de la version de 1957 : *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècles*, Paris, Julliard, 1962).

<sup>22</sup> Jacob Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, Secker & Warburg, 1952) et *Political Messianism. The Romantic Phase* (London, Secker & Warburg, 1960).

<sup>23</sup> Henri de Lubac, « Joachim de Flore » (*Exégèse médiévale, 2ème partie*, p. 437-559) et aussi *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (2 vol., Paris, Lethielleux, 1978-1980).

<sup>24</sup> Thomas Molnar, *Utopia: The Perennial Heresy*, New York, Sheed & Ward, 1967 (trad. française : *L'Utopie, éternelle hérésie*, Paris, Beauchesne, 1973).

<sup>25</sup> Karl Löwith, *Meaning in History: The Ideological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, Chicago University Press, 1949. L'original est paru en anglais, mais l'ouvrage sera publié ensuite dans une version différente en allemand sous le titre de *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, Kohlhammer, 1967 [1953]). Trad. française : *Histoire et salut. Les présupposés*

*théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.

<sup>26</sup> James M. Rhodes, *The Hitler Movement : A Modern Millenarian Revolution*, Stanford, Hoover Institution Press, 1980.

<sup>27</sup> Klaus Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988 (trad. anglaise : *The Apocalypse in Germany*, Columbia, University of Missouri Press, 2000). Voir aussi son *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und Politische Religion des Nationalsozialismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

<sup>28</sup> On devrait rapprocher encore des théorisations et des penseurs évoqués ci-dessus (bien qu'il procède selon une autre source et autre voie de réflexion) le concept d'*Historicism*, historicisme, développé vers la même époque par Karl R. Popper. Je définis l'historicisme, avec Karl Popper, comme un dispositif herméneutique (répandu dans les deux siècles modernes et qui fut peut-être prédominant à certains moments) fondé sur l'axiome selon lequel l'histoire avance dans une direction déterminée étant soumise à des lois (« scientifiques »), lois transcendant la volonté des hommes. L'historicisme est alors vu comme ce processus qui *transpose* l'hétéronomie de la Providence. La « sécularisation » de la pensée n'en vient pas à poser résolument une autonomie rationnelle de l'action des hommes, avec sa très large part d'indétermination, mais elle semble se raccrocher à quelque chose d'irréductiblement ambigu : une sorte d'*hétéronomie immanente* appelée histoire, à laquelle néanmoins les hommes demeureraient soumis. Celle-ci, du fait de son statut de rupture équivoque et partielle, préservera et recyclera les idées de salut, de lutte entre les justes et les méchants, de fin des temps et de bonheur terrestre ultime.

<sup>29</sup> Cf. supra note 24.

<sup>30</sup> Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*.

<sup>31</sup> « [T]he popular apocalyptic lore of Europe », *ibid.*, p. 309. Comme le relève aussi Michael Barkun dans *Disaster and the Millenium* (New Haven, Yale University Press, 1974).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>33</sup> « Gnostic Socialism » est le titre du chapitre sur Marx dans *From Enlightenment to Revolution*, J. Hallowell. éd., Durham, Duke University Press, 1975.

<sup>34</sup> Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, p. 309.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. xiii.

<sup>37</sup> Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker & Warburg, 1970 [1952].

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>39</sup> Cf. supra note 19.

<sup>40</sup> Cf. supra note 19.

<sup>41</sup> Jean-Pierre Sironneau, *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, préface de Gilbert Durand, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 221.

<sup>42</sup> Roger Payot, *Jean-Jacques Rousseau, ou la Gnose tronquée*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1978.

<sup>43</sup> Alain Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977 (réédité dans la collection Agora en 1987).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 26. On peut objecter à cette généalogie présentée par Besançon comme essentiellement russe, que rien ou bien peu de chose, sinon en termes de rigidité dogmatique, ne distingue le léninisme des marxismes orthodoxes guère moins « dogmatiques » de la Deuxième Internationale en Europe occidentale. Jules Guesde, sur lequel j'ai publié un livre, ou August Bebel ne furent pas moins « gnostiques » que Lénine si on se rapporte aux critères mêmes qu'utilise Besançon pour sonder l'idéologie bolchevique.

<sup>48</sup> Elizabeth Brient, *The Immanence of the Infinite. Hans Blumenberg and the Thresholds of Modernity*, Washington, The Catholic University of America, 2002, p. 15.

<sup>49</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich, Duncker & Humblot, 1922. Voir aussi l'ouvrage (différent) : *Politische Theologie: Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin, Duncker und Humblot, 1970 (Rééd. en 1984 sous le titre de *Politische Theologie II*). Trad. française : *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

<sup>50</sup> Cité dans : Daniel Tanguay, *Leo Strauss : une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.

<sup>51</sup> Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1965 (rééd. New York, Atheneum, 1970). Trad. française : *La révolution des saints : éthique protestante et radicalisme politique*, Paris, Belin, 1987.

<sup>52</sup> Michaël Foessel, Jean-François Kervégan et Myriam Revault d'Allonnes (dir.), *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 13.

<sup>53</sup> Elizabeth Brient, *The Immanence of the Infinite*, p. 14. « The worldliness of the modern age is perhaps no more than a superficial veil thrown over and concealing an alienated and more originary meaning. » *Ibid.*, p. 15.

<sup>54</sup> Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire, de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, p. 216.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>56</sup> La source première de l'herméneutique de la sécularisation comme persistance déniée d'une axiologie et de schémas chrétiens est évidemment chez Nietzsche. Toutefois, les philosophes et historiens qui reprennent, transposent et développent au XX<sup>e</sup> siècle sa démarche « généalogique » ne partagent pas, et pour cause, la haine nietzschéenne pour le christianisme et sa *transmutation* des valeurs. Au contraire, on l'a bien vu, plusieurs sont des chrétiens très « à droite », une droite classiquement (étymologiquement) *réactionnaire*.

<sup>57</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, éd. augmentée, Francfort, Suhrkamp, 1988 [1966]. (L'édition originale a été réédité en allemand sous le titre *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von 'Die Legitimität der Neuzeit', erste und zweite Teil*, Francfort, Suhrkamp, 1996.) Trad. française : *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

<sup>58</sup> *Ibid.* On peut se référer tout spécialement aux 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> parties : « Sécularisation » et « Absolutisme théologique et affirmation de soi de l'homme ».

<sup>59</sup> Guère besoin d'ajouter que les idées d'abondance matérielle toujours croissante et de productivisme/planification qui sont au cœur des divers programmes socialistes depuis 1830 sont strictement impensables avant la modernité. La maîtrise de la nature au service de l'homme est un projet étranger à toute pensée religieuse traditionnelle. Le projet socialiste dans sa généralité prétend partir d'un constat sur le monde empirique qui est celui d'une irrationalité et d'une injustice corrigibles et réformables : la contradiction entre le potentiel de productivité atteint par le mode de production capitaliste, et le gaspillage et l'« anarchie » qui lui sont inhérents, les ressources mal exploitées, les richesses mal utilisées, mal réparties, à l'encontre de l'intérêt commun.

<sup>60</sup> Louis de Potter, *La réalité déterminée par le raisonnement, ou Questions sociales sur l'homme, la famille, la propriété...*, Bruxelles, Principaux libraires, 1848, p. 27.

<sup>61</sup> Félicité Robert de Lamennais, cité par Jules Noël, *La Société nouvelle*, juil. 1907, p. 13.

<sup>62</sup> Ioan Culianu, « The Gnostic Reveng: Gnosticism and Romantic Literature », in Jakob Taubes (dir.), *Gnosis und Politik*, p. 290. La traduction est de nous.

<sup>63</sup> Intuition de base de toute la sociologie. La religion, formule Jean-Marie Guyau bien avant Durkheim, est « une explication sociologique universelle à forme mythique » et la sociabilité « est le fond durable du sentiment religieux. » **Erreur ! Document principal seulement.** *L'irréligion de l'avenir, étude sociologique*. Paris, Alcan, 1890, p. 12.

<sup>64</sup> Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, New York & Londres, Norton, 1991. Trad. française : *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, présenté et trad. par Frédéric Joy, Castelnau-le-Lez, Climats, 2002, p. 46.

<sup>65</sup> On peut rapprocher de la notion blumenbergienne de « rupture légitime » la réflexion philosophique de Marcel Gauchet sur *La révolution des droits de l'homme* (Paris, Gallimard, 1983), droits interprétés comme une répudiation globale des conceptions anthropologiques chrétiennes.

<sup>66</sup> On lit en effet, au *Manifeste communiste*, ceci : « On sait que les moines recouvraient d'insipides hagiographies catholiques, les manuscrits où étaient transcrites les œuvres classiques de l'antiquité païenne. Les auteurs allemands firent l'inverse avec la littérature française profane. Ils inscrivent leur message philosophique sous-jacent *sous* l'original français. Par exemple, derrière la critique française des relations monétaires, ils marquèrent "Aliénation de l'être humain", etc. »