



VOEGELIN, Eric, *Les Religions politiques*

André Mineau

Volume 51, numéro 3, octobre 1995

Phénoménologies de l'ange

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400959ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400959ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Mineau, A. (1995). Compte rendu de [VOEGELIN, Eric, *Les Religions politiques*]. *Laval théologique et philosophique*, 51(3), 694–695.  
<https://doi.org/10.7202/400959ar>

si l'on trouve quelque chose de vrai dans cette explication, les choses semblent plus complexes. L'A. parsème même son récit d'éléments qui pourraient équilibrer sa thèse : sa préoccupation missionnaire qui s'exprime dès son séminaire, qui s'actualisera lors de son séjour au Japon (1933-1939) et refera périodiquement surface (p. 236) ; son souci des pauvres qui « sera la marque de commerce de son action épiscopale » (p. 32) et qui s'exprimera par ses nombreuses fondations ; ses nombreux coups de cœur, redevables à sa grande sensibilité (p. 15 ; 28 ; 276), qui lui font prendre des décisions radicales, mises en scène de manière dramatique (p. 277). Il s'agit là de trois constantes. Sa décision de partir pour l'Afrique les assume toutes et se situe donc dans le droit fil de son existence. Il est, en cela, fidèle à ce qu'il a été toute sa vie. Rappelons-nous que celui qui quitte le siège de Montréal en 1967 est le même que celui qui quitte la Société de Saint-Sulpice en 1940 (p. 17). Il faut donc joindre à la thèse de Robillard ces autres aspects qu'elle a repérés et su mettre en évidence sans cependant en tenir suffisamment compte au moment de l'interprétation de ce départ encore mystérieux.

La présentation que nous donne de Léger Denis Robillard est toute en équilibre, même si elle opte elle-même pour une interprétation qui va à contre-courant. Elle donne la mesure de l'homme en le présentant comme un homme de cœur et un homme d'action, un homme d'œuvre et de passion. Elle restitue le cadre de formation initiale du personnage : l'ultramontanisme. Malgré son effort loyal pour intégrer un autre cadre de pensée, il demeurera sans cesse prisonnier de cette référence qui imposera des limites au renouvellement en profondeur de sa pensée. Cet ouvrage critique au sujet d'un homme complexe ouvre de nouvelles interrogations sur cette génération d'hommes placés à la frontière de deux mondes. Il nous aide à comprendre les avancées et les reculs qui marquent les années conciliaires.

Gilles ROUTHIER  
Université Laval

Eric VOEGELIN, **Les religions politiques**. Traduction de Jacob Schmutz. Paris, Éditions du Cerf, 1994, 127 pages.

Ainsi que le mentionne le traducteur dans son avant-propos, cet ouvrage est une réédition d'un texte qui eut la mauvaise fortune de paraître pour la première fois à Vienne, peu de temps après l'*Anschluß*, et qui a été l'objet d'une confiscation rapide par la Gestapo. Voegelin y annonce les contenus qu'il allait développer plus tard, dans *Order and History*. Plus précisément, il essaie d'y jeter les bases d'une théorie de l'interpénétration du religieux et du politique, en s'appuyant sur l'examen d'une succession de formes historiques ayant pour point culminant la « révolte égophanique » et ses conséquences.

Toute religion, nous dit Voegelin, découle de la perception originelle d'un *Realissimum*. Or, celui-ci pouvant être soit le fondement du monde, soit un élément du monde lui-même, il convient de distinguer les religions « supramondaines » des religions « intramondaines », et d'élargir le concept de religion pour l'ajuster à la sécularisation du *Realissimum*, et à la sacralisation subséquente de l'État (p. 29-40).

Si Voegelin voit dans le culte solaire des Égyptiens la première forme historique de la religion politique (p. 41-53), c'est selon lui à l'intérieur du christianisme que seront élaborés les principaux schèmes conceptuels qui, destinés à l'origine à lier le spirituel et le temporel, seront repris par les religions politiques modernes, une fois affirmée la clôture du monde sur lui-même. Ainsi en est-il de la hiérarchie comme figure du rayonnement vers le bas comportant une légitimation implicite, et permettant de lier l'ordre politique à Dieu lui-même : « la hiérarchie immanente à l'État 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 » (p. 58). Ainsi en est-il également de l'*ecclesia*, qui peut si facilement se fermer sur elle-même, et de l'apocalypse, dont la sécularisation se dessine à travers le troisième règne de Joachim de Flore. « L'apocalypse du règne chrétien et le symbolisme du bas Moyen Âge constitueront le soubassement historique de la dynamique apocalyptique dans les religions politiques modernes » (p. 72).

Voegelin s'emploie ensuite à montrer comment les religions politiques modernes, et en par-

ticulier le national-socialisme, trouvent leur profit à se construire en fonction de ces schèmes. Si celles-ci présupposent « [...] l'autocompréhension d'une communauté comme unité centrée sur elle-même » (p. 77), elles sont à cet égard redevables à Hobbes en tant que « théologien » de l'*ecclesia* particulière. Et à partir du moment où cette dernière se referme complètement sur elle-même en disqualifiant d'entrée de jeu tout rapport à Dieu, elle devient la source même d'un sacré s'exprimant dans un *Volksgeist* que pourra incarner un *Führer* (p. 94-98).

Voegelin en conclut que la communauté politique, quelle que soit l'époque que l'on considère, est toujours traversée de religiosité, mais que les religions ne se valent pas toutes pour autant. Ainsi, « [...] la religiosité intramondaine et sa symbolique occultent les parties les plus essentielles de la réalité ; elle barre le chemin qui mène à la réalité de Dieu, et déforme les rapports des étapes inférieures de l'être » (p. 110).

Voegelin aura l'occasion de raffiner ultérieurement les concepts qu'il emploie dans cet ouvrage. Mais celui-ci n'en révèle pas moins une pensée qui a su, contre la religiosité dominante du temps et du lieu, conserver sa lucidité.

André MINEAU  
*Université du Québec à Rimouski*

Jose Miguel ODERO, *La Fe en Kant*. S.A. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1992, XXVI et 621 pages.

L'œuvre de J.M. Odero est probablement la plus exhaustive qui existe sur la question de la foi chez I. Kant. D'abord, l'A. veut nous présenter Kant le croyant. Kant était loin d'être agnostique comme certains pourraient le croire. J.M. Odero nous montre que chez Kant, il y a ce que l'on appellerait la connaissance de Dieu, à la différence que ce n'est pas une connaissance objective, scientifique que nous avons de Lui, mais plutôt une connaissance subjective. « La philosophie critique sera (chez Kant) expérientielle, parce que l'on pense que la pierre de touche du savoir authentique (théorique) doit toujours être l'expérience sensible, et non pas l'expérience subjective que l'on ne peut pas communiquer, exception faite de l'expérience subjective que l'on partage avec d'autres et qui est expérimentable sur le plan universel » (p. 37).

On ne peut démontrer l'existence de Dieu et Kant rejette ainsi la spéculation rationnelle sur Dieu. Mais la clé de la religion est la foi et non pas la connaissance de Dieu parce que la destruction de la connaissance théorique ne touche pas la foi.

La foi est une connaissance pratique et elle n'a rien à faire avec la certitude scientifique. L'insuffisance de l'idée de Dieu au niveau scientifique est plus que compensée par son utilité pratique. L'idée de Dieu donne de l'efficacité à nos actions et de la persévérance à nos choix. Donc, on voit selon la présentation de J.M. Odero que Kant ne voulait pas menacer la foi, mais qu'il voulait lui donner une justification solide pour qu'elle puisse tenir le coup contre les attaques des libres penseurs. « Ce de quoi on doute publiquement n'est pas nécessairement sujet au doute intérieur » (p. 71).

J.M. Odero nous dit aussi que la foi chez Kant n'est pas produite uniquement à partir de l'expérience morale, mais qu'il y a une certaine corroboration de l'idée de l'existence de Dieu dans la nature (p. 82).

Finalement, la raison pratique doit prévaloir sur la raison théorique parce qu'avec cette dernière il n'y a de toute façon que la possibilité d'une connaissance réelle. L'A. nous montre que dans ses œuvres tardives, Kant aurait tendance à voir la foi comme un instant objectif, que l'idée de Dieu peut être comprise comme une réalité objective dans l'ordre pratique. « La raison contraint à croire, d'un point de vue pratique, en un seigneur moral et en la vie future » (Odero, p. 141 ; Kant, *AK*, VIII, p. 279). Donc, il y a même une nécessité rationnelle derrière la foi. L'impératif moral existe, mais c'est seulement la personne qui croit en Dieu qui sera capable d'obéir à cet impératif.

La foi en Dieu est nécessaire pour le développement moral aussi. Ici, J.M. Odero se lance dans un long débat sur ce point avec d'autres spécialistes de la pensée de Kant : Wood, Kuehn, Dietrich, Sessions. La foi devient un « *Annehmung* », une acceptation qui est vraie et nécessaire, mais sans évidence. Donc, et ceci est important pour Odero et Kant, la foi n'est pas une connaissance scientifique, mais une connaissance rationnelle (p. 233). Le fait de présenter ainsi la foi chez Kant comme une connaissance (et l'A. le fait toujours en s'appuyant sur des textes de Kant — souvent peu connus) est