

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA PLACE DE L'ÉGLISE DANS LA THÉORIE DES FORMES POLITIQUES
DE PIERRE MANENT

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
BENJAMIN BOIVIN

DÉCEMBRE 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je désire souligner ma gratitude pour le soutien aussi indispensable qu'indéfectible de mon père, Jean, l'assistance et l'affection de mon épouse, Isabelle, et l'orientation de mon directeur, Marc Chevrier. Je souhaite également remercier mes collègues et amis Maxime Huot-Couture et Pierre Norris pour des idées et des échanges fructueux.

DÉDICACE

À mon fils, Henri.

ÉPIGRAPHES

Nous espérons n'avoir commis aucune erreur grave. S'il s'en trouvait dans ce livre, elles devraient être tenues pour exclusivement nôtres. On peut être assuré que nous n'avons aucune intention de nous y attacher. Il n'y a d'intéressant que la vérité.

Étienne Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, 11

Le christianisme transforme toute théorie « politique », au sens antique du terme, en une réflexion sur l'Église.

John Milbank, *Théologie et théorie sociale*, 661

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iv	
INTRODUCTION.....	1	
CHAPITRE I		
L'ÉGLISE DANS LA THÉORIE DES FORMES POLITIQUES DE PIERRE		
MANENT.....	9	
1.1. La théorie des formes politiques	9	
1.1.1. Les formes politiques naturelles : de la cité à l'empire	9	
1.1.2. L'indétermination politique : du moment cicéronien à l'Église	14	
1.1.3. La synthèse nationale.....	23	
1.2. L'Église : entre forme politique et type d'État.....	33	
1.2.1. La proposition chrétienne et l'idéal civique ancien.....	34	
1.2.2. L'Église : une forme politique de Guizot à Manent	38	
1.2.3. L'Église-État : creuset de l'ordre médiéval européen	46	
CHAPITRE II		
LE PROBLÈME THÉOLOGICO-POLITIQUE CHEZ PIERRE MANENT		52
2.1. Christianisme et politique.....	52	
2.1.1. Le christianisme : une religion à problème ?	52	
2.1.2. Le christianisme : portail vers le séculier	56	
2.1.3. Christianisme et sécularisation : une doctrine inutile et incertaine ?... ..	60	
2.2. Pierre Manent et les formes de la politique moderne.....	72	
2.2.1. La nature politique de l'homme et l'émergence de la nation	72	
2.2.2. Le caractère médiateur de la nation	77	
CHAPITRE III		
PIERRE MANENT : CRITIQUE DE L'AUGUSTINISME POLITIQUE		81
3.1. Étienne Gilson sur l'Église et les métamorphoses de la cité de Dieu	81	

3.1.1. Histoire intellectuelle d'une méprise	82
3.1.2. Les fins de l'Église et celles du corps politique.....	87
3.1.3. Le problème de l'Europe : entre universel et particulier	88
3.2. Pierre Manent, l'Église et la vie civique en notre temps.....	94
3.2.1. L'Église contemporaine et sa fonction médiatrice	94
3.2.2. L'Église et la politique moderne.....	99
3.2.3. L'Église et le monde juif : éléments de réflexion.....	102
CONCLUSION	110
BIBLIOGRAPHIE	117

RÉSUMÉ

La théorie des formes politiques de Pierre Manent a fait l'objet d'une littérature secondaire appréciable. Or, nous remarquons que son interprétation est généralement articulée autour de trois des quatre formes politiques que Manent inclut dans son registre : la cité, l'empire et la nation, à l'exclusion de la forme Église. Le but de notre mémoire est de remédier à cette carence. Nous cherchons à mieux comprendre le choix fait par l'auteur d'inclure l'Église dans sa théorie, c'est-à-dire de définir la place de l'Église dans celle-ci. La nature de notre mémoire est essentiellement documentaire et interprétative, ou exégétique. Y est survolé l'ensemble de l'œuvre de Pierre Manent, et y sont mis à profit les travaux d'autres auteurs, notamment François Guizot, Marcel Gauchet et Étienne Gilson. Notre travail se décline en trois objectifs : définir de manière systématique la théorie de Manent ; caractériser le rapport entre celle-ci et les théories de la sécularisation, ou sortie de la religion, notamment celle de Marcel Gauchet ; expliciter le lien entre cette théorie et la critique de l'augustinisme politique par Étienne Gilson, afin d'ensuite clarifier la signification de la théorie des formes politiques pour l'Église contemporaine. Nous défendons trois idées principales. D'abord, nous soutenons que l'Église est au centre de la démonstration de Manent sur les origines de la forme nation dans le problème théologico-politique européen, et que la caractérisation de l'Église comme forme politique est à distinguer de l'idée d'Église entendue comme type d'État. Ensuite, nous soutenons que la théorie des formes politiques constitue une réponse aux théories de la sécularisation, ou sortie de la religion, c'est-à-dire une formulation et une élucidation distinctes du problème théologico-politique, auquel se rapportent ces approches théoriques. Enfin, nous soutenons que la théorie des formes politiques peut être interprétée comme une critique de l'augustinisme politique, critique qui réconcilie des éléments en tension dans la pensée de Manent : son interprétation du libéralisme, sa défense de la forme nationale, et sa critique de la théologie politique médiévale, d'une part, avec son attachement au catholicisme, sa défense de la place de l'Église dans le monde politique contemporain, et sa critique de la modernité, d'autre part. Également, nous relevons une difficulté qui se présente dans la pensée de Manent : l'équivoque posée par l'utilisation du terme « Église » pour qualifier l'Église médiévale et sa théocratie pontificale en un sens politique et institutionnel et pour décrire l'Église catholique dans son acception plus générale, contemporaine, voire théologique et éventuellement spirituelle.

Mots clés : théorie des formes politiques, cité, empire, Église, nation, État, sécularisation, christianisme, judaïsme, Pierre Manent, François Guizot, Marcel Gauchet, Étienne Gilson.

INTRODUCTION

Pierre Manent est l'un des principaux intellectuels français de sa génération. Disciple de Raymond Aron et de Leo Strauss, ses travaux ont notamment porté sur la pensée politique moderne, libérale, avant qu'il ne se penche davantage sur la pensée politique classique dans la seconde partie de son itinéraire intellectuel. D'abord avec son *Histoire intellectuelle du libéralisme* (1987), Manent entreprend une réflexion approfondie sur ce qu'il appelle le problème théologico-politique en Europe et formule pour la première fois sa théorie des formes politiques, qui deviendra une thématique récurrente dans son œuvre.

Manent soutient que la science politique ancienne, classique, celle d'Aristote au premier chef, s'était essentiellement penchée sur la question du régime, qu'il soit gouverné par un seul, par quelques-uns ou par le plus grand nombre, qu'il soit droit ou au contraire vicié. Or, pour l'auteur la question du régime telle qu'elle se posait chez les Grecs était caractérisée par un impensé, celui de la forme politique, du type d'association humaine à l'intérieur de laquelle des hommes se gouvernent selon un régime politique donné. Par ailleurs, Manent soutient que les formes politiques ne sont pas variables à l'infini : il formule au contraire un registre restreint de formes politiques disponibles à l'homme : la cité, l'empire, l'Église et la nation. La cité comme l'empire lui apparaissent être des formes politiques naturelles. L'Église, au contraire, est un cas particulier, fruit de l'irruption dans l'histoire du christianisme. La forme Église joue chez Manent un rôle singulier : elle rompt à la fois la dynamique de la cité et de l'empire dans le monde ancien alors que sa médiation constitue la principale condition d'émergence de la quatrième et dernière forme politique du registre manentien, la nation, forme politique de synthèse

caractéristiquement moderne, qui résout le problème théologico-politique médiéval (voir notamment : Manent, 1987, 1994a, 2001a, 2007a, 2010).

Si, nous le verrons, Manent n'est ni le premier ni le seul penseur à avoir formulé une théorie des formes politiques, il a l'originalité d'avoir intégré à son registre la forme Église et de lui prêter un rôle déterminant dans la logique d'engendrement qui lie entre elles les formes politiques. Si la théorie des formes politiques de Pierre Manent, nous le verrons, a fait l'objet d'analyses, de commentaires, de critiques, ils portèrent souvent sur la relation entre la cité, l'empire et la nation, sans aborder la forme Église, qui demeure un aspect peu étudié de sa théorie. Le propos de notre mémoire sera essentiellement de répondre à ce manque, c'est-à-dire de chercher à comprendre la signification du choix fait par Manent d'inclure la forme Église dans sa théorie des formes politiques, en d'autres termes de mieux caractériser la place de l'Église dans cette dernière.

La théorie des formes politiques de Pierre Manent fait l'objet d'une littérature secondaire substantielle, quoique peu abondante. Aussi, la place de l'Église dans cette théorie est, comme nous l'avons dit, assez peu étudiée. Nous verrons ici l'état de la question dans la littérature pertinente à notre sujet de recherche. Parmi les prédécesseurs éloignés de Manent, nous pouvons souligner la contribution de l'homme politique et historien François Guizot, qui, dans son *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1838), raconte l'histoire européenne avec, à la clé, la notion de principes d'association humaine — proche de l'idée de formes politiques — parmi lesquels figure, de façon intéressante, l'Église chrétienne. L'éminent intellectuel français Ernest Renan, dans sa conférence sur la nation, inclut également des associations de nature religieuse parmi les diverses formes de la société dont il traite (1991).

Le sociologue québécois Michel Freitag, abordant ce qu'il appelle les formes sociales, dans une perspective mettant en relation le développement de la nation

avec celui de la bourgeoisie, considère ainsi l'Église, l'empire, les royaumes et les cités (2018). Sur cette même thématique des formes sociales, il faut également mentionner Jean Baechler, dont les ouvrages *Démocraties* (1985) et *Les morphologies sociales* (2005) soutiennent un registre beaucoup plus large de formes, parmi lesquelles la tribu, la bande, la caste, mais pas l'Église.

La notion de forme politique, telle que Manent la conçoit, a également été reprise récemment par des auteurs comme Gil Delannoï (2018), sans toutefois faire grand cas de l'Église. Rémi Brague a également abordé la théorie de Manent dans un ouvrage récent (2018), la mobilisant pour rendre compte de la relation entre la structure religieuse d'une société et les formes politiques qui lui sont disponibles, en terre d'islam, sans offrir une analyse approfondie.

L'un des principaux commentateurs de la pensée manentienne est l'américain Daniel Mahoney. Il s'est longuement intéressé, dans une série d'articles, de livres et de chapitres d'ouvrages, à diverses dimensions de la pensée de l'auteur (voir notamment : 1992a, 1992b, 2004, 2014, 2016, 2018). S'il a peu abordé la place de l'Église dans la théorie des formes politiques, soulignons un article de 2016 dans lequel Mahoney soutient que la dynamique d'engendrement liant l'Église et la nation chez Manent implique une relation de nécessité entre les phénomènes de déchristianisation et de dépolitisation, ainsi qu'un important ouvrage sur l'humanitarisme comme religion (2018), dans lequel Mahoney aborde par ailleurs la place de l'Église dans le monde contemporain.

Plusieurs autres auteurs ont récemment usé de la notion de forme politique, notamment pour penser le devenir de la nation dans un contexte international changeant. Nous pouvons évoquer Beaud (2018), Cacciari (2016), Janssens (2006), mais aussi Chevrier (2019) qui, à la différence de plusieurs autres, a abordé la théorie des formes politiques de Manent sous l'angle théologico-politique. L'analyse de Chevrier porte sur la nation et son rapport avec l'empire, dans un

contexte d'affaiblissement de la forme Église. Il soutient que ce dernier phénomène implique potentiellement un retour aux formes politiques anciennes, la cité et surtout l'empire (Chevrier, 2019, p. 149-165).

Nous voyons que peu d'auteurs ont abordé l'Église comme forme politique, que plusieurs commentateurs de Manent ont ignoré cet aspect de sa pensée. Or, plusieurs intellectuels ont pensé l'Église dans sa dimension politique, notamment pour aborder la nature de l'Église médiévale et le rôle qu'elle jouait dans l'ordre européen à cette époque. On peut penser aux travaux respectifs de Berman (1983) et de White (1959), de Southern (2008) et de Muldoon (1999), ainsi que de Musso (2019), qui chacun ont abordé le binôme Église-État et sur lesquels nous reviendrons dans le premier chapitre de ce mémoire.

La relation entre la théorie des formes politiques de Manent et les théories de la sécularisation, ou sortie de la religion, a fait l'objet d'une littérature secondaire, elle aussi. D'ailleurs, Manent lui-même, dans certains de ses ouvrages, explore la signification de ce concept avec un regard nettement critique (voir notamment, 1982, 2001a, 2007a, 2015). Deux échanges intellectuels publiés dans la revue *Esprit* (1986a, 1986b) entre Manent et Gauchet s'inscrivent d'ailleurs justement dans le contexte de publication de l'ouvrage de Gauchet de 1985, *Le désenchantement du monde*, dont certaines thématiques ont été revues, notamment dans un article de 2014 par le même auteur.

Quelques intellectuels notoires ont abordé la question de ces théories comparées. Philippe de Lara (2014), dans un article au sujet de Louis Dumont, montre que sur la question de l'éventuelle sortie de la religion, Manent et Gauchet se trouvent à des pôles normatifs opposés. Knox Peden (2017), abordant les deux auteurs, conçoit le discours sur la sécularisation comme une proposition politique, chargée sur le plan normatif. Daniel Tanguay (dans De Ligio, Holeindre et Mahoney, 2014), montre

que la conception manentienne du problème théologico-politique se distingue dans le contexte des débats sur la sécularisation.

Les liens entre la philosophie politique chrétienne au XX^e siècle et la place de l'Église dans la théorie des formes politiques de Pierre Manent demeurent, pour l'essentiel, assez peu explorés. Si Tanguay (dans De Ligio, Holeindre et Mahoney, 2014) montre bien que la critique de la forme Église chez Manent entre en tension avec la défense du christianisme à laquelle il s'adonne par ailleurs, nous croyons que la mise en contexte de la pensée de Manent dans les débats de la philosophie politique chrétienne peut nous permettre de formuler une interprétation réconciliatrice avec la défense faite par ce dernier de la nation et d'une certaine modernité libérale. Si John Milbank (2010), que nous avons cité en ouverture, a raison, la théorie des formes politiques est, en définitive, une proposition sur l'Église. La pensée d'Étienne Gilson, et en particulier son interprétation de saint Augustin (1949) et du travestissement de sa pensée (1952, ci-après 2005 pour la présente édition), nous apparaît être une clé d'interprétation pertinente, en cela qu'elle met en évidence une critique de l'augustinisme politique qui nous apparaît être sous-jacente à la théorie des formes politiques de Manent dans son ensemble, aussi bien dans son rejet de la forme Église à l'époque médiévale que dans ses considérations plus contemporaines sur la construction européenne.

L'état de la question ainsi posé, nous nous proposons ici de définir les trois principaux objectifs de notre mémoire, auxquels sont associées respectivement trois idées principales. Dans un premier temps, nous chercherons à contribuer à l'explication systématique de la théorie des formes politiques de Pierre Manent. En particulier, nous chercherons à la décrire de manière générale en explicitant la logique d'engendrement qui lie ses différentes composantes, afin notamment de mieux caractériser le rôle joué par l'Église dans celle-ci. Nous soutiendrons ici que Manent, introduisant dans sa théorie la forme Église pour rendre compte du problème théologico-politique, en fait la pierre d'angle du processus ayant abouti à

l'émergence de la nation, forme politique de la modernité européenne. Ce premier chapitre est structuré de la manière suivante. En première partie, nous aborderons la forme cité et la forme empire, formes dites naturelles par Manent. Ensuite, nous nous pencherons sur la période appelée par Manent moment cicéronien, caractérisée par l'indétermination politique, en nous intéressant en particulier au poids relatif de l'Église durant cette période. Enfin, nous concluons cette section de chapitre par une réflexion sur la synthèse que constitue la forme nation chez Manent. En seconde partie, nous nous intéresserons à l'Église en comparant la notion de forme Église avec l'idée d'Église entendue comme État. Nous nous attarderons à la signification de l'Église pour l'idéal civique ancien avant de nous pencher sur les réflexions de François Guizot, qui, dans ses travaux historiques, a abordé l'Église comme un principe d'association humaine sous un rapport à bien des égards similaire à la théorie de Manent. Enfin, nous nous intéresserons aux travaux de certains intellectuels pour lesquels l'Église, entendue comme une forme prémoderne d'État, aura constitué le creuset de l'ordre européen médiéval, en cherchant à mettre en lumière les similitudes et les dissemblances entre l'idée de forme Église et celle d'État-Église.

Dans un second temps, nous chercherons à examiner la théorie des formes politiques à la lumière de son contexte d'énonciation principal et contemporain, c'est-à-dire le débat français sur la sécularisation, en particulier dans le milieu intellectuel dans lequel Manent a évolué durant l'essentiel de sa carrière. Nous soutiendrons que la théorie des formes politiques de Pierre Manent constitue une réponse, ou un concurrent théorique, aux principales approches de la sécularisation, avec un accent particulier sur les travaux de Marcel Gauchet. Notre second chapitre est également composé de deux sections. Dans la première, nous nous intéresserons à la relation entre le christianisme et la politique, en cherchant à mieux comprendre de quelle manière la religion chrétienne a pu poser un problème à l'ordre politique. Nous le ferons en abordant le problème théologico-politique, défini et élucidé de manière différente par la théorie des formes politiques de Pierre Manent et la théorie de la sécularisation, ou sortie de la religion, de Marcel Gauchet. Par la suite, nous

nous pencherons sur la perspective manentienne relativement à l'émergence de la nation comme forme politique de la modernité européenne. Nous verrons la tension entre la nature politique de l'homme et les contraintes de l'ordre européen médiéval ayant abouti, comme résolution, à l'émergence de la forme nation. Nous nous intéresserons également au caractère médiateur de la forme nation telle qu'elle s'est présentée durant la première modernité.

Dans un troisième et dernier temps, nous chercherons à interpréter la théorie des formes politiques de Pierre Manent à partir d'un autre élément de contexte, c'est-à-dire la pensée politique chrétienne au XX^e siècle, dans lequel Pierre Manent, par un ensemble de références implicites et explicites, s'inscrit. Nous y soutiendrons notamment que l'analyse proposée par Étienne Gilson concernant l'histoire intellectuelle de la dualité des cités augustiniennes aide à mieux comprendre la critique manentienne portant sur la forme Église et la construction européenne. Notre troisième et dernier chapitre se divise de même en deux parties. Dans un premier temps, nous chercherons à mettre en évidence la relation entre l'entreprise d'Étienne Gilson relative à l'histoire intellectuelle de l'augustinisme politique et les travaux de Manent sur l'Église entendue comme forme politique. Nous verrons également la convergence de leur point de vue sur les fins respectives de l'Église et du corps politique, avant de nous pencher sur le problème de l'universel et du particulier dans les ordres politiques et théologiques, notamment exemplifié par leurs compréhensions respectives de la construction européenne. Notre mémoire se conclura par une réflexion sur l'éventuelle contemporanéité de la forme Église pour Manent, telle qu'on peut la comprendre à la lumière de sa conception de sa fonction médiatrice, de son rapport avec les grandes questions de la politique moderne et du lien singulier entre elle et le judaïsme.

Notre mémoire mettra essentiellement à profit deux approches méthodologiques. Le premier chapitre, dont l'objet est la définition de la théorie des formes politiques de Manent et la clarification du rôle joué par l'Église dans celle-ci, adoptera une

méthode classique d'interprétation de texte, abordant notamment les principaux ouvrages monographiques (voir notamment : Manent, 1987, 1994a, 2001a, 2010a, 2018), articles, chapitres d'ouvrage et prise de parole de circonstance (voir notamment : Gauchet et Manent, 1986a, 1986b ; Manent, 2000, 2007a, 2015, 2016), essais et entrevues (voir notamment : Manent, 2006a, 2010b) de l'auteur. Nous tirerons également profit des contributions d'auteurs ayant pensé l'Église comme un principe d'association humaine ou un type d'État prémoderne ayant structuré l'ordre européen médiéval (Guizot, 1838 ; White, 1959 ; Berman, 1983 ; Musso, 2019 ; Southern, 2008 ; Muldoon, 1999).

Les deuxième et troisième chapitres de notre mémoire feront plutôt appel au contexte d'énonciation. Le deuxième chapitre, portant sur le problème théologico-politique chez Pierre Manent, nous permettra de définir et distinguer les perspectives précédemment évoquées, avant de mieux nous concentrer sur la théorie des formes politiques dans son rapport à la notion de sécularisation en seconde partie. En plus des principaux ouvrages de Manent déjà évoqués, nous nous proposons de nous pencher sur certains des plus importants travaux de Marcel Gauchet sur le sujet (1985, 2014), les interactions entre les deux auteurs (Gauchet et Manent : 1986 a, 1986b), et les travaux d'autres auteurs issus du même milieu (Monod : 1999, 2013), mais aussi Taylor (2011), Brague (2018) et Böckenförde (2000), par exemple. Dans le troisième chapitre, nous mettrons à profit les travaux de Manent en plus de ceux pertinents de Gilson (1949, 2005), ainsi que les travaux de principaux interprètes de Manent, tels que Mahoney (2018).

CHAPITRE I

L'ÉGLISE DANS LA THÉORIE DES FORMES POLITIQUES DE PIERRE MANENT

1.1. La théorie des formes politiques

Nous aborderons dans cette première section de chapitre la théorie des formes politiques de Pierre Manent dans son ensemble. En particulier, nous chercherons à présenter les différentes formes politiques traitées par la théorie de Manent de manière à rendre compte de la logique d'engendrement qui les lie les unes aux autres. Nous aurons recours pour ce faire à l'œuvre de Pierre Manent dans son ensemble, et plus particulièrement à ses écrits concernant la question des formes politiques (notamment : Manent, 1987, 1994a, 2001a, 2007a, 2010).

1.1.1. Les formes politiques naturelles : de la cité à l'empire

Dans *Les métamorphoses de la cité* (2010), Pierre Manent donne à sa théorie une forme pleinement aboutie, après en avoir donné les prémisses dans des ouvrages antérieurs. Il prend soin dans son chapitre inaugural de poser un certain nombre de distinctions relatives à la science politique en général, que nous reprendrons ici avant de nous intéresser plus directement à la naturalité supposée de la cité et de l'empire (Manent, 2010a, p. 25-40). En effet, Manent distingue deux principales sciences politiques dont nous disposons aujourd'hui pour comprendre le monde : la science politique ancienne et la science politique moderne. Reprochant à la seconde son incapacité croissante à maintenir le lien entre son statut de science et son objet,

c'est-à-dire la politique, Manent se tourne vers la science politique ancienne, à laquelle il attribue le mérite de s'être développée dans un rapport direct avec l'expérience politique. Or, la grande question de la science politique ancienne, et en particulier celle d'Aristote, aura été la question du régime, à savoir quel régime politique est le meilleur (Manent, 2010a, p. 25-40).

Manent soutient que, de manière générale, la théorie des régimes tient pour acquis le contexte typiquement grec de la cité dans lequel elle a pris forme. Ainsi, si les Grecs n'ignoraient pas l'existence de l'empire — ils avaient, après tout, des contacts avec des empires orientaux — les formes politiques en général demeuraient un impensé de la science politique grecque. La théorie des formes politiques de Pierre Manent a consisté, essentiellement, en la formulation d'un complément à la théorie des régimes aristotélicienne visant l'interprétation des types d'associations humaines à l'intérieur desquelles une diversité de régimes politiques peut être instituée (Manent, 2010a, p. 25-40).

Nous savons bien qu'Aristote, se posant la question du régime, ou de la constitution, a conçu une typologie fondée sur deux critères. D'une part, il les compare selon la quantité : combien gouvernent ? D'autre part, il les évalue sur la base d'un critère de qualité : pour qui gouvernent les dirigeants ou le dirigeant ? Pour l'intérêt commun de la cité ou l'intérêt personnel des dirigeants ? Il distingue ainsi six régimes et les qualifie selon qu'ils sont justes ou injustes (Aristote, *Politique*, III, 6, 2015). De la même manière, Pierre Manent entend formuler une typologie des formes politiques, selon le critère de leur opération. Pour l'auteur, une association humaine nouvelle — c'est-à-dire une forme politique — est avant tout le cadre d'une opération humaine nouvelle. Ainsi, de la cité, forme politique primordiale, Manent dit qu'elle est le cadre de l'opération consistant à « se gouverner soi-même » (Manent, 2010a, p. 379). Situait les formes politiques sur le continuum d'un progrès vers l'universel, Manent soutient que chacune des formes politiques abordées s'accompagne ainsi d'une certaine nouveauté (Manent, 2010a, p. 378-388).

Manent insiste sur le caractère fini de sa typologie des formes politiques. Il soutient que l'humanité en tant que telle, dans sa plus grande généralité, « est dépourvue de portée politique, elle ne constitue pas une ressource politique effective » (Manent, 2010a, p. 417). De même, il n'existerait pas une quantité variable ou indéterminée de formes politiques. Cette proposition est selon l'auteur loin d'être banale :

C'est une des propositions « théoriques » les plus importantes de la science politique. Le monde humain, en tant qu'il est politique, ne présente pas une variabilité indéfinie : il est articulé, il est ordonné. Dès lors qu'on vit politiquement, on vit dans une forme politique, ou alors dans une transition d'une forme à une autre. Cette proposition théorique est lourde de conséquences « pratiques ». (Manent, 2001a, p. 75).

Si Manent, se référant aux travaux de Jean Baechler (Baechler, 1985), reconnaît brièvement la bande et la tribu, premières dans une sorte de continuum où la cité leur succède, il les exclut en définitive de son analyse, insistant sur leur caractère archaïque et sur la radicale nouveauté de la cité, qui inaugure en quelque sorte la vie et la pensée politique simultanément. En ce sens, la bande et la tribu lui semblent infrapolitiques (Manent, 2001a, p. 71-84)¹. Manent retient donc quatre grandes formes politiques que sont la cité, l'empire, l'Église et la nation. Deux d'entre elles, pour Manent, auraient la particularité d'être « naturelles » : la cité et l'empire, nous y reviendrons. Par ailleurs, la cité et l'empire procéderaient tous deux d'une certaine idée (Manent, 1987, p. 17-30). Quelle est donc l'idée de la cité ? Manent soutient qu'elle est :

¹ En insistant sur le caractère fondateur de la cité grecque pour l'expérience politique, Manent souligne que si une véritable transformation humaine est digne de mention, c'est bien par l'émergence de cette première forme politique qu'elle s'est produite. Hancock, citant lui-même Manent, relève bien dans sa recension l'évolution dans la pensée de Manent dont cette idée est le témoignage : « Manent is explicit here about leaving behind his earlier, Tocquevillean, exaggeration of the modern difference, insisting that it is to the original Greek “*production of the common*” that we must look in order to understand how we got here: “I saw more and more clearly the forms of our common life unfolding from the first and master form as so many reverberations of this original conflagration, as so many metamorphoses of this primordial form.” » (Hancock, 2014).

l'idée d'un espace public où les hommes, les citoyens délibèrent, et décident de tout ce qui concerne leurs affaires « communes ». C'est l'idée de la maîtrise humaine de ses conditions d'existence. C'est une idée politique éminemment naturelle (Manent, 1987, p. 19).

La cité est, en Occident, la pierre d'angle de toute réflexion sur le politique et constitue un imaginaire de référence jusqu'à notre époque, si bien que, comme chacun sait, la notion même de politique nous vient du grec *polis*, qui signifie justement « cité ». Elle est la forme politique à l'intérieur de laquelle la science politique ancienne fut fondée dans un rapport direct à l'expérience qu'elle représentait. La cité était pour les Anciens la forme politique par excellence. Si elle est circonscrite, particulière, singulière, elle est aussi et surtout le lieu d'une expérience politique totale. Dans la cité grecque, le citoyen se consacrait à la vie politique ; il en allait de sa nature d'animal politique (Manent, 2001a, p. 71-85). Or, en quoi exactement est-il naturel que les hommes vivent dans des cités, selon Manent ? Pour le philosophe français, la cité permet à l'homme de vivre dans un environnement où les citoyens se connaissent, en raison de son caractère circonscrit. Aussi, celui qui habite la cité peut aisément s'identifier à ses concitoyens, les aimer, puisque justement ils lui sont si proches, si familiers (Manent, 2001a, p. 76-77).

De surcroît, le citoyen s'y défend directement contre les ennemis extérieurs et risque d'être engagé, aussi directement, dans une dynamique conflictuelle à l'intérieur même de la cité à travers la guerre interne entre les riches et les pauvres, dont nous parle Platon (Manent, 2001a, p. 71-85). Forme politique par excellence pour les Grecs qui lui trouvaient les qualités les plus propres à épouser la nature humaine et à l'incarner, la cité contient en elle-même pour Manent les principes de son affaiblissement par sa propension au conflit extérieur et à la division intérieure. Cette propension la conduira à s'effondrer tragiquement au terme du cycle de la cité grecque dans la Guerre du Péloponnèse. Le monde des cités grecques aura été caractérisé par l'expérience radicale de la liberté politique et de la tragédie de la guerre, avant de passer à l'empire (Manent, 2001a, p. 71-85). Or, de la même

manière que la cité, l'empire procède d'une certaine idée, il accomplit un certain bien humain. Quel est-il ? Manent soutient qu'il est :

[...] le rassemblement de tout le monde connu, de l'*orbis terrarum* sous un pouvoir unique. L'idée d'empire ne renvoie pas essentiellement à la démesure conquérante de quelques individus (Alexandre, César, Charlemagne ou Napoléon), elle correspond à l'unité des hommes, à l'universalité de la nature humaine, qui veut être reconnue et réfléchi dans et par un pouvoir unique. C'est une idée politique naturelle (Manent, 1987, p. 18).

Soulignons que si, en ce sens, l'empire accomplit ce désir d'unité, il réalise toutefois une certaine idée à laquelle Manent, sur un plan normatif, est assez clairement défavorable. En effet, l'empire se caractérise en propre par sa tendance naturelle à l'extension maximale du pouvoir, une dynamique qui le dispose en particulier au despotisme.²

En effet d'un monde de cités la Grèce devint sous Alexandre, macédonien par ailleurs, un espace impérial dominé par l'une des figures les plus obsédantes de l'histoire universelle. Exceptionnel par son ampleur, l'empire d'Alexandre eut une courte vie et fut divisé en de plus petits empires, ceux des diadoques, généraux macédoniens, après la mort de son illustre fondateur. Souvent associé à l'imaginaire oriental, l'empire réalise pourtant avec le plus grand succès l'idée qui le définit en Occident, suivant la montée en puissance de Rome. L'Empire romain a pour Manent la particularité d'avoir été d'abord une cité, au cœur de son propre univers, avant de devenir empire, à la différence de l'empire d'Alexandre, qui a pris racine dans la périphérie du monde grec (Manent, 2001a, p.71-85).

Si les conditions d'émergence de l'empire distinguent le monde romain du monde grec, et éventuellement oriental, Manent souligne que jusqu'à la veille de la naissance de l'empire à proprement parler, Rome tendait toujours à se concevoir

² Sur la démesure impériale, que Manent oppose à la mesure de la nation, on consultera à profit : (Manent, 2016a).

comme une cité, suprêmement élargie. L'auteur y voit une distinction par rapport aux Grecs ; en effet, la souplesse relative de la conception qu'avaient les Romains d'eux-mêmes traduit un souci bien moins accentué des limites que chez les Grecs. Ces derniers, par ailleurs, furent fort préoccupés de leur autochtonie, à la différence des Romains pour qui l'origine est ailleurs (en l'occurrence en Grèce) (Manent, 2010a, p. 172-181). Ainsi, le passage à Rome de la cité à l'empire s'explique :

Quand Rome prit pleine conscience d'elle-même, c'est-à-dire quand elle fut capable de rapporter son expérience à l'expérience grecque, elle se comprit comme un processus d'association et de consociation dont le point de départ ainsi que le déroulement étaient accessibles à la connaissance rationnelle car ils appartenaient aux âges éclairés [...] Rome n'est pas tant une cité comparable à Athènes ou Sparte que le processus dynamique de la consociation humaine, processus qui repousse sans cesse et finit par abolir les limites de la forme cité (Manent, 2010a, p. 174).

Ainsi, à la suite du cycle grec de la cité, Manent voit donc émerger le cycle romain de l'empire. L'auteur distingue Rome des cités grecques rivales en expliquant le processus qui caractérise son développement historique, qui la mènera progressivement à se concevoir comme une réalité politique dont la vocation est universelle, dont les limites sont évanescences. Manent met aussi en évidence une tension entre deux pôles caractéristiques : tension entre la cité et l'empire, entre la densité de l'expérience civique et sa dissolution dans la forme impériale. Cette tension est pour lui l'expression d'un dynamisme propre à la vie politique ancienne qui s'est interrompu au terme de ce qu'il appelle justement le « cycle romain » de l'empire, qui avait suivi lui-même le « cycle grec » de la cité (Manent, 2001a, p. 71-85).

1.1.2. L'indétermination politique : du moment cicéronien à l'Église

Pour Manent, l'expérience politique s'inscrit nécessairement dans une forme politique, ou encore dans la transition entre une forme politique donnée et une autre. Or, à la suite du cycle grec de la cité et du cycle romain de l'empire se clôt le monde politique ancien, par la rupture d'une tension naturelle et féconde entre ces deux

types d'association humaine ; l'auteur va même jusqu'à décrire cette époque comme une préfiguration de la modernité politique (Manent, 2001a, p.71-85). Ce changement procéderait d'une transformation survenue à l'intérieur de la République romaine qui, dans sa disparition effective au profit de l'Empire, emporte avec elle une manière d'être politiquement. Pour illustrer et expliquer cette transformation, Manent fait appel à la figure de Cicéron, qui en est contemporain. Important penseur politique, Cicéron, à la différence d'Aristote, porte une attention spéciale à la dimension particulière de la personne. Reprenant une distinction faite par Panétios de Rhodes, le penseur romain soutient qu'en chacun résident deux caractères distincts : celui de notre raison commune — *persona communis* — et celui de notre nature propre — *persona singulis tributa* (Manent, 2010a, p. 172-181).

Ainsi, Cicéron fait usage de cette distinction pour analyser un événement qui a marqué l'imaginaire de son époque : le suicide de Caton. Ce dernier, consterné par le triomphe de César contre les institutions républicaines, s'enlève en effet la vie par un geste dont le sens peut être interprété diversement. Dans le contexte de la République romaine, le suicide de Caton se serait en effet inscrit dans l'exercice de la vertu civique : il s'agit du témoignage d'un défenseur des institutions qui ont fait la gloire de Rome devant la marche d'un tyran. Caton fut d'ailleurs l'objet — en raison de son suicide — de l'admiration de ses contemporains. Ainsi interprété, le suicide de Caton procède de la raison commune. Or, pour Cicéron le geste de Caton est avant tout le témoignage de sa nature propre : pour un homme comme celui-là — caractérisé par une force d'âme et une vertu civique irréprochables — il valait mieux mourir que servir un tyran, ce qui n'est pas vrai de tous les hommes. (Manent, 2010a, p. 172-181). Pour Manent, l'analyse que fait Cicéron du suicide de Caton — qui atténue le sens civique de ce dernier pour expliquer son geste par sa nature propre — revêt une signification politique :

Je dirais que la vertu de Caton s'exerce selon une perspective qui est devenue « théorique », dans un cadre politique qui a déjà disparu. La vertu de Caton

s'adressant à une forme et un régime politiques, à une « substance éthique », qui sont en voie de décomposition, elle ne saurait atteindre son objet, et elle revient donc vers l'agent dont elle exprime la particularité extrême, la particularité excessive — précisément, la vertu supérieure à, mais aussi sans rapport avec, la situation réelle. Ce qui se veut vertu civique exemplaire se réalise comme performance individuelle ou idiosyncratique (Manent, 2010a, p. 179).

De même, cette analyse particulière est pour l'auteur le témoignage d'un changement préfigurant la modernité (Manent, 2010a, p. 172-181) :

Quelque chose comme un « passage des Anciens aux Modernes » s'est déjà produit à Rome à la fin de la période républicaine. À un ordre républicain reposant sur le gouvernement politique de la chose commune a succédé un ordre bientôt impérial reposant sur la protection juridique des propriétés et des droits particuliers (Manent, 2010a, p. 180).

Cette protomodernité est appelée par Manent « moment cicéronien ». Ce dernier constitue le contexte d'émergence de la forme impériale romaine, jetée sur les bases d'une cité préservant ses institutions républicaines et caractérisée par l'expansion guerrière et la multiplication des conflits internes. Ainsi l'empire, tel qu'il émerge à l'époque de Cicéron, ne conclut que temporairement et faiblement le moment cicéronien, car il ne donne pas satisfaction aux aspirations humaines qu'a enfantées la cité, expérience originelle de la vie politique³. En effet, si Manent dit de la nouvelle forme impériale qu'elle est faible, c'est notamment parce qu'il l'analyse à l'aune de la cité, dont la force est justement de canaliser les énergies civiques, une opération rendue impraticable dans un empire toujours plus distendu. Ainsi, nous le

³ Manent a repris cette analyse dans un article publié en (2013a) dans le magazine *City Journal*, dans lequel il aborde également l'influence de l'œuvre de Cicéron pour la pensée politique médiévale : « Over the course of the next 15 centuries, Cicero remained the person who had most intelligently gathered together the usable elements of the ancient political tradition. He was a major reference for Saint Augustine, as for Thomas Aquinas. His authority, during the centuries that we call Christian, was roughly equal to that of the church fathers. He was truly *the* source of political thought. And those centuries, which preceded the formation of the modern order and the construction of the modern state, were characterized by the absence or indeterminacy of the political order. Neither empire nor city was able to meet the requirements of the time. We can call this long period of indeterminacy the "Ciceronian moment." » (Manent, 2013a).

verrons, l'empire est-il plongé dans un repli sur le concret de l'individualité personnelle. La forme empire, naissante, ne s'est pas dotée d'institutions politiques à sa mesure, ce qui conduit Manent à parler d'une indétermination politique qui durera jusqu'à l'émergence de la nation dans le contexte de la politique moderne (Manent, 2010a, p. 181-191).

Quelques décennies seulement après la mort de Cicéron et l'établissement de l'empire intervient dans l'histoire humaine la figure du Christ, tête d'une Église qui a traversé les siècles. Or, le christianisme intervient dans le contexte d'un empire au sein duquel le pouvoir se concentre entre les mains de l'empereur. Au terme d'une histoire que nous n'avons pas ici le loisir de raconter, l'Empire romain d'Occident s'est éventuellement effondré vers 476, après quoi l'Église émerge comme l'autorité la plus stable et la plus compétente face à des royaumes faibles et mouvants, prenant parfois des formes impériales lâches. Jouissant d'un prestige toujours grandissant et d'une autorité croissante, l'Église s'impose, semant éventuellement la confusion en concurrençant à la fois la forme empire et la forme cité. C'est au moment du passage entre le Moyen Âge et les Temps modernes que se prépare le dénouement du moment cicéronien. En effet, chacun sait qu'à cette époque se répand en Occident un intérêt intellectuel pour l'Antiquité, doublé d'une attraction pour la cité elle-même comme forme politique. Cette aspiration fut malmenée par les siècles et dérangée par la place tenue par l'Église dans la vie médiévale. Ce n'est véritablement qu'avec l'invention, à l'occasion d'une seconde modernité, de l'État-nation que se terminera le moment cicéronien, alors que l'Europe chrétienne a trouvé sa forme politique propre (Manent, 2010a, p. 181-191). Lorsqu'il résume les points de tension structurant les conditions déterminantes du moment cicéronien, Manent décrit l'état d'esprit de ses devanciers :

À la recherche de l'ordre politique, nos pères étaient à la fois mus et entravés par la tension entre l'empire et la cité, entre le droit impérial — le *corpus juris civilis*, si vous voulez — et les vertus républicaines, entre la privatisation de la république et le sacrifice catonien. Cette thèse n'a pas pour elle la plausibilité. Elle passe en effet sous silence le phénomène distinctif de ces

siècles-là, à savoir le pouvoir ou l'autorité de l'Église, et la diffusion des mœurs chrétiennes. Que gagne-t-on à faire disparaître quinze siècles de christianisme dans un moment cicéronien indéfiniment étiré ? (Manent, 2010a, p. 189-190).

À cette question l'auteur s'empresse de répondre qu'en définitive, malgré tout son poids, « le discours chrétien, quel que soit son registre, n'est pas politiquement opérationnel » (Manent, 2010a, p. 190). Il ne contient pas en propre de prescription relative à l'organisation de la communauté politique ; les préceptes du christianisme ne concernent pas l'établissement d'un régime politique ou d'un droit inédits, comme le font dans une mesure plus ou moins grande d'autres religions. De même, il affirme que l'Église « est ontologiquement séparée des communautés politiques, même si elle est politiquement mêlée à elles » (Manent, 2010a, p. 191). Or, il serait erroné de voir ici un rejet du christianisme comme facteur décisif dans l'histoire des formes politiques. Si en effet pour Manent le christianisme ne dispose d'aucune théologie politique propre — d'aucuns y ont d'ailleurs vu l'une des originalités propres à cette religion (Brague, 2018) —, il va sans dire que l'irruption du christianisme dans l'histoire, dans les décennies suivant l'institution de l'Empire, a eu des conséquences politiques considérables.

En effet, le christianisme se distingue des paganismes hellénistique et romain de plusieurs manières. Il a la particularité par rapport à ceux-ci — tout en fondant une communauté mystique aveugle aux frontières physiques — d'ordonner une distinction des autorités civile et religieuse. Rémi Brague aborde ainsi cette séparation qui ne sera jamais abolie, en principe sinon dans les faits : « Elle fournit l'illustration concrète du second trait du christianisme, à savoir le refus d'une synthèse induite du divin et de l'humain dans la sphère humaine. Cette illustration est la permanence dans l'histoire de l'Europe, d'un conflit qui, au Moyen Âge, s'est concrétisé comme celui du Pape et de l'Empereur » (Brague, 1992, p. 203). Le propos de Brague, qui le distingue d'auteurs comme Böckenförde (2000) — pour qui le monde médiéval fut un temps caractérisé par un holisme théologico-politique — met en lumière l'un des traits du christianisme, reconnaissable dans le visage de

l'Église, qui a donné le ton à ce que Manent appellera le problème théologico-politique. Cela contribue sans doute à justifier par ailleurs l'utilisation, pour décrire la cité et l'empire, des vocables formes politiques païennes, en cela qu'elles supposent une unité relative entre les pouvoirs civils et religieux que dénonce le christianisme dès ses origines (voir notamment : Manent, 2001a). Ces questions nous rapportent toutefois à une difficulté quand on songe à aborder de manière comparative le christianisme dans sa plus grande généralité. En effet, dans la partie orientale de l'Empire romain, qui a survécu mille ans à l'Empire d'Occident, le christianisme semble avoir épousé la forme impériale, quitte à renoncer, du moins partiellement, à l'indépendance de l'Église devant César. Cette difficulté fut notamment évoquée par Michel Freitag qui s'interroge ainsi : que faire de « l'évolution de Byzance vers une théocratie de caste de type oriental » (Freitag, 2018, p. 101) ? Certes, on peut admettre que l'Empire fut également christianisé en Occident, sachant qu'il survécut tout de même 400 ans à l'ouest de Byzance et que ses successeurs spirituels — l'Empire de Charlemagne puis le Saint-Empire romain germanique — revendiquèrent à la fois l'héritage de César et celui du Christ. Or, cette évolution différenciée des formes politiques demeure une question qui se pose à la lecture de Manent.

Ainsi, Pierre Manent voit dans l'émergence du christianisme l'apparition d'une « communauté d'un genre inédit, d'une Rome nouvelle, à savoir l'Église » (Manent, 2001a, p. 81). L'Église est la proposition d'une communauté, d'une association humaine dont l'universalité est plus grande que l'empire le plus universel : elle inclut tendanciellement tous les hommes et ne connaît pas les frontières du temps ou de l'espace. En cela, elle fait concurrence à l'empire et frustre son ambition. Le principe de son opération, la charité chrétienne, promet une proximité et une unité plus grandes entre les hommes que l'amitié civique la plus pure — rivalisant en cela avec la cité — dont elle bride également l'appétit (Manent, 2001a, p. 71-84).

L'Église joue dans la théorie des formes politiques un rôle structurant. Manent reconnaît a priori qu'elle n'est pas une forme politique sous le même rapport que la cité ou l'empire, sa fonction primaire n'étant pas d'ordonner la vie politique entre les hommes. Il n'en demeure pas moins que l'histoire des formes politiques en Europe procède d'une situation de concurrence non pas voulue ni pensée par l'Église, mais causée par son irruption dans l'histoire et ses enseignements (Manent, 1987, p. 17-30). Cette situation — politiquement problématique — Manent la décrit en ces termes :

Il faut insister sur ce point : le développement politique de l'Europe n'est compréhensible que comme l'histoire des réponses aux problèmes posés par l'Église — association humaine d'un genre tout à fait nouveau — chaque réponse institutionnelle posant à son tour des problèmes inédits et appelant l'invention de réponses nouvelles. La clé du développement européen, c'est ce qu'en termes savants on appelle le problème théologico-politique. (Manent, 1987, p. 19-20)

Dans son *Enquête sur la démocratie* (2007a), Manent explique comment l'Église, reprenant l'analyse aristotélicienne de la politique en la transformant, représente une difficulté. Voyons ce qu'il en dit :

Or, l'analyse aristotélicienne de l'action et de l'association avait été reçue et entérinée par l'Église catholique. Simplement, aux yeux de cette dernière, parmi les communautés dont le monde humain est constitué, une nouvelle était apparue : elle-même — *vera perfectaue respublica*, ou *societas*, république, ou société, parfaite parce que son objet, sa raison d'être, sa fin, son auteur même est l'Être parfait, le Souverain Bien, Dieu lui-même. Aux communautés naturelles s'ajoutait désormais une communauté surnaturelle, l'Église, dont nécessairement la dignité était incomparablement supérieure à la leur, comme le salut éternel et l'éternité l'emportent incomparablement sur le salut temporel et le temps. (Manent, 2007a, p. 443).

Ainsi Manent reconduit cette idée selon laquelle le grand défi lancé à la science politique ancienne par le christianisme est l'émergence de cette communauté nouvelle qu'est l'Église. Or pour l'auteur cette nouveauté peut s'inscrire dans les

catégories de la pensée politique aristotélicienne. En effet Manent rappelle qu'Aristote avait envisagé la possibilité qu'un homme ou un groupe donné se distinguât par l'incomparable supériorité de sa vertu. Devant cette possibilité le Philosophe, nous rappelle Manent, envisage deux possibilités d'action : soit on remettra à cet homme ou à ce groupe la totalité du pouvoir, soit on l'écartera entièrement de son exercice. (Manent, 2007a, p. 443-445). Manent soutient en somme que la communauté surnaturelle représentée par l'Église représente ce premier cas de la pensée politique aristotélicienne, et qu'à son sujet l'Europe médiévale oscilla entre les deux possibilités d'action envisagées par Aristote :

Selon la première logique, on concédait à l'Église, et celle-ci revendiquait pour elle-même, la « plénitude de puissance » non seulement au spirituel, mais même au temporel. Selon la seconde, on l'excluait complètement du pouvoir temporel, on constituait le monde humain comme clos sur lui-même et se suffisant à soi-même sous le pouvoir de l'Empereur. C'est ce que voulurent Dante et Marsile de Padoue. Ainsi Aristote n'était-il d'aucun secours pour résoudre le nouveau problème théologico-politique : on ne peut certes dire que l'on est en mesure de résoudre un problème quand le principe de la solution peut engendrer deux solutions strictement contradictoires avec une égale plausibilité ou légitimité, quand les prémisses impliquent deux conclusions contradictoires. Un accident, qu'Aristote n'avait pas prévu et ne pouvait pas prévoir, obligeait l'homme occidental à renoncer à la philosophie d'Aristote (Manent, 2007a, p. 444).⁴

⁴ Manent insiste sur la nouveauté et la difficulté — lorsque l'on cherche à y appliquer les catégories de la pensée politique aristotélicienne — de cet *accident* en ayant recours en particulier à la pensée de Marsile de Padoue. Ainsi ce dernier décrit-il l'Église comme : « “cette cause que ni Aristote ni aucun autre philosophe de son époque ou antérieur à lui n'a pu observer” ce “miraculeux effet produit longtemps après l'époque d'Aristote par la cause suprême en dehors des possibilités de la nature inférieure et de l'action habituelle des causes dans les choses” » (Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, cité dans : Manent, 2007a, p. 444). Il tire de ces aspects de la pensée de Marsile de Padoue des conclusions fort intéressantes : il y voit émerger la reconstruction de la société politique autour de l'individu libre, abstraite de « la complexité des groupes et des biens, naturels comme surnaturels [...] Le corps politique nouveau, ni naturel comme la cité, ni surnaturel comme l'Église, est créé par la volonté humaine pour donner effet à ce qu'elle veut. » (Manent, 2007 a, p. 444-445). Aussi, sur la pensée de Marsile de Padoue, on lira avec profit François Coppens, qui se réfère d'ailleurs lui-même à Manent (Coppens, 2015).

Manent, donc, envisage l'Église comme une difficulté pour la science politique ancienne. Si on peut l'interpréter à travers les catégories d'Aristote, le problème posé par l'Église, impossible à envisager pour le Philosophe, ne peut être résolu que par l'une ou l'autre de deux solutions en somme strictement contradictoires. Ce défi pour la pensée politique est central dans la théorie de Manent. Comme nous l'avons dit, celui-ci envisage l'histoire politique de la religion à la lumière du problème théologico-politique, plus particulièrement des solutions historiquement formulées pour y répondre. Ainsi il se propose de les considérer successivement. La première solution fut proprement médiévale : « L'Église est la vraie république, la société parfaite, l'association par excellence dans laquelle l'homme trouve sa fin ultime. Le pape, comme vicaire du Christ, est le chef terrestre de cette société » (Manent, 2007a, p. 453). C'est à cette solution en particulier que nous porterons ici notre attention puisque c'est aux difficultés qu'elle aura rencontrées que les solutions subséquentes cherchent à répondre.

Manent a tôt décrit deux difficultés qu'impose l'Église aux sociétés européennes. D'une part, en raison des circonstances qui ont présidé à la chute de l'Empire romain, elle a assumé des fonctions civiques, sociales et politiques qui ne lui revenaient pas par nature. D'autre part, dans l'Église, selon Manent, s'est tenu un discours soutenant ensemble des vérités dans une forme qui a pu prendre des airs paradoxaux : d'un côté, elle ne soutient aucune doctrine politique et laisse théoriquement libres les hommes de s'organiser en cette matière et, de l'autre, en raison de sa fonction dans l'économie du salut, elle aurait tendu à revendiquer pour elle-même un « devoir de regard sur, tendanciellement, toutes les actions humaines » (Manent, 1987, p. 20).⁵ Cette tension, créatrice de conditions morales

⁵ Toujours dans l'*Enquête sur la démocratie*, Manent enrichit ses considérations relatives au rapport entre l'Église médiévale et l'empire. Il soutient que la plénitude du pouvoir que la première tendit à revendiquer pour elle-même pouvait être comprise de diverses manières : « Cette plénitude du pouvoir peut être conçue comme directe ou indirecte. La plénitude directe n'est guère praticable, et elle est du reste contraire au commandement divin qui enjoint aux disciples du Christ de laisser à César ce qui est à César. La création est bonne en elle-même, la nature humaine capable d'organiser passablement la cité terrestre par le moyen de la seule raison, ainsi que le prouvent la politique et la

et politiques nouvelles, traverse tout le Moyen Âge et détermine les moyens dont les hommes disposent pour s'organiser politiquement, de manière à affaiblir les formes politiques païennes. Pour l'auteur :

Le problème européen est donc le suivant : le monde non religieux, profane, laïc, doit s'organiser sous une forme qui ne soit ni la cité ni l'empire, une forme moins « particulière » que la cité, et moins « universelle » que l'empire, ou dont l'universalité serait autre que l'universalité de l'empire (Manent, 1987, p. 25).

1.1.3. La synthèse nationale

La théorie des formes politiques concourt avant tout autre chose à l'explication d'un phénomène particulier, c'est-à-dire l'émergence de la forme nationale dans ses diverses incarnations, qui renouvelle l'opération du gouvernement de soi par soi dans l'ordre politique européen (Manent, 2010a, p. 378-387). La monarchie absolue, ou nationale, apparaît ainsi comme la solution au problème théologico-politique tel qu'il s'est posé au début de la modernité européenne.

En décrivant le rapport entre les formes politiques naturelles, Manent parle de finalités vers lesquelles les communautés politiques anciennes auraient tendu d'elles-mêmes. Si Manent montre comment le dynamisme issu de la tension entre ces formes arrive à un point d'achoppement dans le moment cicéronien, il décrit du même souffle l'impact de l'émergence du christianisme, et surtout de l'institution chargée d'en assurer la sauvegarde et la diffusion, c'est-à-dire l'Église, sur ces formes politiques. Cet impact est d'abord un effet de frustration de la force

philosophie païennes de la Grèce et de Rome. On ne peut envisager sérieusement qu'un pouvoir indirect, qui laisse une place, subordonnée, mais fort large, à la politique humaine, à l'Empire. Mais alors s'enclenchent une division et une incertitude permanentes puisque deux loyautés partagent nécessairement le cœur de chaque chrétien. Du reste l'un des deux grands protagonistes, l'Empire, ne parvient pas à remplir son idée avec un minimum de plausibilité. Il faut trouver une autre solution. » (Manent, 2007 a, p. 453-454). Nous reviendrons sur ces questions dans la section suivante, dans le cadre de laquelle nous nous intéresserons à deux variantes de la réponse nationale au problème théologico-politique — chacune répondant aux difficultés posées par la précédente.

associative des formes politiques païennes⁶, l'émergence d'un problème théologico-politique auquel une solution doit être trouvée : ce fut la naissance de la monarchie absolue, ou nationale. Manent soutient que :

Dès lors, et c'est un point capital de notre histoire, les deux formes politiques païennes, la cité et l'empire, furent définitivement intimidées par l'Église chrétienne. Elles ne disparurent pas, elles ressurgirent même — il suffit de mentionner d'un côté les villes de Flandre, d'Allemagne du Nord ou d'Italie du Nord, de l'autre le Saint Empire romain germanique — mais sans jamais dépasser un certain niveau de force et de rayonnement. L'affirmation la plus efficace du politique, plus généralement de la vie profane, contre l'Église fut le fait d'un agent politique inédit, propre à l'Europe chrétienne, à savoir le roi, le « roi chrétien » (Manent, 2001a, p. 82).

Cette proposition traverse la pensée de Pierre Manent depuis la fin des années 1980. Alors que le monde ancien avait été caractérisé politiquement par la polarité entre des formes politiques décrites par l'auteur comme païennes ou naturelles, cette polarité est interrompue par l'avènement du moment cicéronien, dont le dénouement fut complexifié par la montée en puissance de la communauté nouvelle qu'est l'Église chrétienne. En cela se trouve le propre de l'Europe selon Manent, pour qui « le fait originel de l'histoire de l'Europe, c'est que ni la cité ni l'empire, ni une combinaison des deux n'ont fourni la forme sous laquelle l'Europe a reconstitué son organisation politique : la monarchie fut inventée » (Manent, 1987, p. 19).

Avant de poursuivre notre analyse de la naissance de la forme nationale dans ses principales incarnations, arrêtons-nous un instant sur cette question de la monarchie, dont Manent dit qu'elle fut insuffisamment théorisée. Cette carence s'explique principalement par le caractère équivoque du régime monarchique, qu'il examine au moyen d'une interprétation comparée des travaux de Bodin et de Montesquieu, deux grands penseurs de la monarchie (Manent, 2007a, p. 317-330).

⁶ Comme nous l'avons vu dans la note précédente, cela est spécialement vrai de l'empire qui partage avec l'Église une vocation universaliste.

Manent décrit ainsi l'ambition qui se trouve à la racine du projet intellectuel de Bodin :

Telle est donc la tâche de Bodin : doter le roi de France de l'*imperium* et de la *majestas* des Empereurs ; réfuter la théorie du régime mixte pour parer à la subversion protestante ; lier le pouvoir royal à la justice pour parer à la perversion machiavélienne. Cette tâche si ardue, il la mène à bien avec une simplicité magnifique : en construisant sa doctrine de la souveraineté (2007, Manent, p. 319).

Cette notion structurante de souveraineté, au cœur de la pensée politique moderne, est la principale contribution de Bodin à la doctrine de la monarchie. Elle est pour lui « la puissance absolue et perpétuelle d'une république » (Bodin, *Les Six Livres de la République*, cité dans : Manent, 2007a, p. 320). Le caractère absolu et indivisible de la souveraineté est ici d'une importance primordiale. La souveraineté doit aussi s'inscrire dans un corps qui, pour Bodin, doit être unique et naturel (celui d'une seule personne) pour être pleinement adéquat. Pour Manent, cette conception de la souveraineté doit être comprise comme une réponse à la théorie du régime mixte, propre à la philosophie politique ancienne, mais alors mobilisée par des penseurs protestants contre les prétentions de la monarchie française. De même Bodin, pour établir le caractère non tyrannique de la monarchie royale, pose un certain nombre de principes qui déterminent la latitude d'action dont jouit le Roi. Il s'oppose notamment à la vénalité des charges. Or, pour Manent, la conception de la souveraineté que Bodin défend pose au moins deux difficultés principales. D'une part, elle implique le désétablissement de la noblesse, contre la volonté exprimée de Bodin.⁷ D'autre part, elle implique que la souveraineté doit très préférablement reposer dans une seule personne, mais cette proposition n'est pas une nécessité logique (Manent, 2007, p. 317-326). Il découle ainsi de ces deux dernières

⁷ Manent s'explique à ce sujet de la manière suivante : « Tout pouvoir qui s'exerce dans le royaume est pouvoir de magistrat : il a sa source ultime, et sa seule source, dans la volonté du roi. [...] La conséquence, c'est que tous les pouvoirs intrasociaux pâlisent singulièrement devant la majesté du Prince » (Manent, 2007a, p. 324). En faisant reposer la souveraineté sur l'unique personne royale, les corps intermédiaires perdent à la fois de leur pertinence et de leur légitimité.

difficultés un certain nombre d'effets sur le devenir de la monarchie absolue telle que Bodin l'avait envisagée :

Donc, l'idée de monarchie absolue, si elle met directement en danger la noblesse, met en danger aussi, indirectement, la monarchie elle-même : une fois rendu un et égal sous la main du monarque, le corps social est en mesure de penser et de vouloir sa propre unité indépendamment du monarque [... C]ette solidarité de fait [entre la noblesse et le monarque] est difficile à formuler au plan des principes : ou bien on insiste sur les prérogatives de la noblesse, et alors la souveraineté du roi est menacée ; ou on insiste sur la souveraineté absolue du roi, et voilà les prérogatives et donc l'existence de la noblesse en péril (Manent, 2007a, p. 326).

Manent voit dans la pensée de Montesquieu le remède à ces difficultés — précédemment évoquées — relatives à la noblesse. Ainsi à la différence de Bodin, Manent affirme que Montesquieu ne limite en principe d'aucune manière le monarque, qui disposerait d'une autorité égale à celle d'un tyran. Plutôt, Montesquieu introduit une distinction dans la manière dont les sujets doivent obéir au monarque selon qu'ils appartiennent ou non à la noblesse : il revient aux membres de cette dernière de le faire avec honneur, c'est-à-dire, lorsque les circonstances le commandent, avec une certaine résistance. De même Manent relève que Montesquieu, à la différence de Bodin, voit dans la vénalité des charges le mérite de garantir l'indépendance du pouvoir judiciaire dans les monarchies, où le roi dispose de l'exécutif et du législatif. Pour Manent, cette subtilité de la pensée de Montesquieu exprime une rupture discrète avec la doctrine de la souveraineté absolue. Par ailleurs, si l'idée de distribution des pouvoirs apparaît reconduire dans la monarchie européenne l'idée classique du régime mixte, à laquelle justement Bodin s'opposait, Manent ne semble pas le croire (Manent, 2007a, p. 327-330). Il explique :

Ainsi avons-nous reçu de la monarchie un héritage paradoxal. La souveraineté absolue du roi a permis de penser la souveraineté absolue détachée de ce que Bodin jugeait son seul support adéquat, parce que seul naturel, la personne du Prince. Le peuple a bénéficié de cette *translatio imperii*. En même temps,

l'existence, le pouvoir et le prestige de cette personne royale, sa séparation d'avec le corps du peuple, ont permis de penser ce qu'on va appeler le pouvoir exécutif, distinct du — et, selon Montesquieu, rempart contre le pouvoir législatif, seul tributaire désormais de la souveraineté absolue. Fille oublieuse et ingrate de la monarchie, la démocratie a hérité d'elle et la souveraineté absolue, et ce qui modère cette inquiétante toute-puissance, ce qui menace la liberté et ce qui la garantit. (Manent, 2007a, p. 330).

Soulignons que Pierre Manent s'est d'abord illustré comme un spécialiste de la pensée politique moderne — en particulier celle des libéraux, sur laquelle il a écrit plusieurs ouvrages (voir notamment : Manent, 1987, 2001b, 2006b, 2007a). Le philosophe français s'est consacré, à la fin des années 1980, à la production d'une *Histoire intellectuelle du libéralisme* (1987). Celle-ci, formulée en dix leçons consacrées aux grands noms de la pensée politique moderne, se distingue notamment par un chapitre inaugural, qui, lui, n'est associé à aucun auteur en particulier. Manent y formule en des termes synthétiques à la fois sa théorie des formes politiques, le problème qu'elle cherche à résoudre et la solution qu'il voit s'être exprimée dans le contexte de la première modernité européenne. Sans en reprendre les termes, qui ont été largement explorés dans les sections précédentes, nous nous intéresserons ici davantage à ce que Manent dit de la forme nationale — ses particularités, le bien qu'elle accomplit (Manent, 1987, p. 17-30).

Manent soutient que, pour résoudre le problème théologico-politique esquissé, naîtra la monarchie absolue, ou nationale. Cette forme politique nouvelle serait mieux équipée que la cité ou l'empire pour répondre aux difficultés posées par l'Église. Le roi, de la même manière que l'empereur, peut prétendre efficacement au droit divin de gouverner évoqué par saint Paul dans ses épîtres, et ce du fait de son unicité. On observe ici une distinction entre ces deux formes politiques — empire et monarchie absolue ou nationale — et la cité, où le pouvoir se meut dans une pluralité sans permanence ni unité.⁸ Cela dit, la prétention au pouvoir du roi n'a

⁸ Manent avance à cet effet que « Comme l'empereur et à la différence de la cité, le roi va pouvoir prétendre au "droit divin" (en vertu de l'axiome paulinien : "Tout pouvoir vient de Dieu" — à la

pas le caractère universel de celle de l'empereur, atténuant ainsi la confrontation avec l'Église. De surcroît, Manent remarque que les exigences de la vie politique dans une monarchie absolue, ou nationale, sont bien moins grandes que dans une cité comme Athènes. Les devoirs de la citoyenneté n'y engagent pas l'homme dans sa totalité ; il est ainsi plus libre d'ordonner son existence terrestre aux fins du ciel, notamment par le culte public et la dévotion privée. Par ailleurs, la monarchie absolue, ou nationale, susciterait chez les sujets un état d'esprit naturellement obéissant, à l'inverse de l'idéal de liberté qui gouverne la cité, ce qui rend plus naturellement compatible cette forme politique avec l'Église (Manent, 1987, p. 17-30). Ainsi, pour l'auteur, la monarchie absolue, ou nationale, qui fait du souverain le « lieutenant de Dieu » (Manent, 1987, p. 25), lui donne les moyens de se substituer à l'Église dans la médiation auprès des chrétiens, de manière à préserver l'indépendance du corps politique :

La fortune historique de la monarchie dans le monde chrétien tient pour une part considérable au fait que cette forme politique permet un large accueil à la présence de l'Église et, en même temps, détient un ressort d'une extrême puissance — le monarque de droit divin — pour garantir l'indépendance du corps politique face à l'Église (Manent, 1987, p. 26).

Dans son *Cours familier de philosophie politique* (2001a), Manent reconduit son analyse. Il voit, dans la figure du roi chrétien, le moteur d'une transformation politique radicale : « C'est par lui que la nation entra dans le monde et devint la forme politique dominante, et presque exclusive, du monde chrétien » (Manent, 2001a, p. 82). Nous avons dit plus tôt de l'Église médiévale qu'elle fut en quelque sorte la première solution au problème théologico-politique posé par l'émergence du christianisme dans le monde ancien. Ainsi pouvons-nous dire maintenant que la

différence de la cité car les magistrats de la cité, étant une pluralité, ne remplissent pas la première condition pour être l'image ou le lieutenant de Dieu : l'unicité) ». Il ajoute, en note : « L'axiome paulinien, en tant que tel, enveloppe le pouvoir des magistrats aussi bien que celui du roi ; mais dans une cité le pouvoir circule, se distribue entre de nombreux et souvent provisoires titulaires : il n'est pas incorporé dans une personne. Il est difficile d'y reconnaître un reflet de l'immutabilité et de l'unicité divines. » (Manent, 1987, p.25-26).

monarchie absolue, ou nationale, fut la seconde dans cette série de solutions, aussi bien que la première incarnation de la forme nationale. À la différence de l'Église comme de l'Empire, elle devait se contenter d'être en quelque sorte une circonscription dans l'Europe chrétienne — catholique ou protestante — à l'intérieur de laquelle l'autorité de commander, qu'elle soit spirituelle ou temporelle, devait appartenir essentiellement au monarque (Manent, 2007a, p. 453-460). S'agissant d'un compromis, elle devait permettre de « surmonter la dualité médiévale du sacerdoce et de l'empire, “réunir les deux têtes de l'aigle”, faire en sorte que les sujets chrétiens cessent de “voir double” » (Manent, 2007a, p. 455)⁹. Or, la monarchie absolue, ou nationale, a tendu à revendiquer pour elle-même le statut d'association humaine par excellence, quitte à vouloir dépasser ce qui jadis gouvernait éventuellement de facto l'Europe politique : la forme Église. Il en résulte que :

L'identité du corps politique se trouble en même temps que celle du chef théologico-politique, le prince, se dédoublant toujours davantage : toujours plus absolu, et donc « plus supérieur » à l'Église, pour être toujours plus chrétien. L'escalade ne peut évidemment se poursuivre indéfiniment [...] Le souverain de l'âge absolutiste prouve sa souveraineté en donnant des commandements religieux, se subordonnant de plus en plus la religion, il affaiblit de plus en plus le motif et le ressort de sa souveraineté. Il faut trouver une autre solution (Manent, 2007a, p. 455).

⁹ À ces considérations sur les problèmes posés par l'Église et les conditions de naissance de la nation s'ajoutent des réflexions sur les travaux de Machiavel, dont Manent traite dans un autre article publié dans le magazine américain *City Journal* : « The reason that Machiavelli decided to write about the way men actually lived, not the way they behaved in those imaginary “republics and principalities,” was the great distance, which we have just noted, between what men *said* and what they *did*. Now, the greatest distance between speech and action is introduced by the Christian Word, which requires men to love what they naturally hate (their enemies) and to hate what they naturally love (themselves). The modern political project, which Machiavelli was the first to formulate, was therefore a response—it began as a response, in any case—to the “Christian situation,” one marked by competition among authorities, disorder of references, anarchy of words, and, above all, the demoralizing contrast between what men said and what they did » (Manent, 2012).

L'émergence de la nation moderne peut être ainsi assimilée à l'accomplissement de cette subordination politique de l'Église.¹⁰ Manent a décrit par ailleurs la monarchie comme un processus, plutôt qu'un régime, par lequel le rythme naturel de l'expérience politique a été définitivement rompu (Manent, 1987, p. 17-30). Cette proposition peut être éclairée à la lumière des travaux de Manent dans l'un de ses ouvrages les plus importants, *La cité de l'homme*¹¹ (1994a), dans lequel l'auteur cherche à décrire le paysage spirituel et psychologique de la nation moderne. Pour ce dernier, la caractéristique structurante de l'expérience politique moderne est le double refus par l'homme de l'ordre ancien, fondé sur le principe de la nature et caractérisé par la vertu civique, et de l'ordre chrétien, déterminé par la grâce et mû par une charité à vocation universelle. Ce passage à la modernité politique inaugure une redéfinition de l'homme qui « n'a plus le sentiment ni l'expérience d'une nature qui aurait besoin d'être baptisée » (Manent, 2007a, p. 434).

La nation moderne constitue en ce sens chez Manent un second moment national, en cela qu'elle succède à la monarchie absolue, ou nationale, et inaugure une nouvelle médiation. Si, en particulier dans un contexte lié à l'essor de la Réforme et aux guerres de religion qui en ont découlé, la monarchie absolue, ou nationale, avait pu prétendre à un statut de médiateur en un sens proprement théologique, la nation moderne prétend avoir dépassé le problème théologico-politique de la première modernité. Alors que la Réforme fut un catalyseur pour l'émergence de la nation chrétienne, la Révolution française fut, quant à elle, le moteur de la nation

¹⁰ Dans son *Enquête sur la démocratie* (2007a), Manent décrit un portrait sommaire, mais nuancé des variantes de la solution au problème théologico-politique qui a succédé à la monarchie absolue, ou nationale. Il décrit (1) la situation anglaise, qu'il qualifie ainsi ; « C'est une version à la fois caricaturale et affaiblie de l'absolutisme, ce pourquoi sans doute on la nomme libérale » (Manent, 2007a, p. 455). Il aborde par la suite (2) l'expérience américaine en s'appuyant largement sur les travaux de Tocqueville. Nous avons choisi de concentrer nos efforts ici sur l'analyse que fait Manent du développement de la nation moderne en Europe continentale (3), notamment parce qu'elle est beaucoup plus étoffée, complète et parce qu'elle est présente dans l'ensemble des travaux de l'auteur.

¹¹ Il est difficile de ne pas voir dans ce titre une référence à *La cité de Dieu*, une pièce maîtresse de la pensée augustinienne.

moderne.¹² Faisant référence à la Constitution civile du clergé¹³, Manent soutient que « la France est le premier pays catholique à se choisir en rompant avec Rome, mais ce n'est plus au nom d'une appropriation du christianisme. Qu'est-ce qui est approprié cette fois ? De quoi cette nation est-elle la médiation ? Elle est une médiation de l'humanité » (Manent, 2010a, p. 413). L'auteur explique de surcroît :

Que s'est-il passé ? Dans le cadre de la nation chrétienne, l'État s'était progressivement relâché de sa partialité confessionnelle, il avait fait apparaître et avait reconnu de plus en plus nettement un plan de l'humanité, de la simple humanité — ce plan où les hommes sont libres et égaux en droits. Si la nationalisation de la religion produisait une augmentation des énergies nationales, elle était en même temps cause de difficultés permanentes à l'intérieur de chaque nation. Il fallait trouver le moyen de neutraliser radicalement les différences confessionnelles, de couper à la racine le principe des différends confessionnels. Ultimement, cela signifiait poser et déclarer que l'association humaine de référence, l'association humaine substantielle, ce n'était plus l'association chrétienne dans aucune de ses définitions, qui étaient en somme accidentelles. L'association humaine substantielle était l'humanité elle-même (Manent, 2010a, p. 413-414).¹⁴

¹² Pour Manent, une analogie forte se pose entre les deux naissances de la forme nationale : « Lors de la Réforme, la déclaration de la liberté chrétienne est inséparable de l'appropriation nationale du christianisme, de l'inscription de la vie chrétienne dans le cadre national. Lors de la Révolution française, la Déclaration des droits de l'homme, ou des droits de la conscience, est inséparable de l'inscription de toute la vie humaine dans le cadre d'une nation déclarée souveraine » (Manent, 2010a, p. 413).

¹³ Décrétée par l'Assemblée nationale constituante en 1790, la Constitution civile du clergé réorganise profondément l'Église française. Condamnée par les autorités romaines, elle est à la racine d'une division entre des clercs fidèles à Rome et d'autres qui acceptent les autorités républicaines. Elle sera éventuellement remplacée par un régime concordataire en 1801, sous Napoléon.

¹⁴ Le propos de Manent est ici de rendre compte d'une transformation survenue dans la forme nationale, qui est une conséquence de la prolifération en Europe des idéaux révolutionnaires français de 1789. Or, pour l'auteur, le règne de la nation moderne, médiation de l'humanité, fut bref et s'est terminé dans le désastre des conflits mondiaux. Ce discrédit de la nation moderne laisse potentiellement l'humanité sans médiation (Manent, 2010 a, p. 414-418). Les implications de ces observations firent l'objet de travaux plus récents, à travers lesquels Manent s'interroge sur la situation de la nation française en relation avec divers phénomènes, notamment religieux (la cohabitation avec l'islam) et politiques (la construction européenne) (Manent, 2015). De même, l'auteur a notamment enrichi sa réflexion de considérations relatives à la théorie des droits de

Second moment national, la nation moderne est du même souffle la troisième et plus récente d'une série de solutions au problème théologico-politique. L'auteur la décrit en ces termes :

Elle a pris en somme tous les attributs de l'Église, elle est la *vera perfecta que respublica* enfin trouvée. Certes, la forme-Nation ne met pas un terme aux conflits politico-religieux. Elle en suscite au contraire de nouveaux, et le premier, le plus grand, précisément à la suite de la Constitution civile du clergé. Songeons aussi au *Kulturkampf* dans l'Allemagne bismarckienne, au combisme et à l'expulsion des congrégations en France. Mais elle exerce, outre son pouvoir proprement politique, un tel pouvoir spirituel qu'elle parvient à être, bien plus que ne l'ont jamais pu les monarchies même nationales, à la fois Empire et Église. C'est la Nation, éventuellement anticléricale, qui, plus que le Roi-Très-Chrétien, « réunit les deux têtes de l'aigle » (Manent, 2007a, p. 457-458).

Or, ce qui a pour Manent épuisé la forme nation plus que tout autre chose, c'est la tragédie des conflits mondiaux, dont l'Europe ne s'est — sous le rapport de la recherche d'une forme politique à l'intérieur de laquelle se gouverner — pas encore remise (Manent, 2007a, p. 453-460).

Ajoutons quelques mots sur le sens que donne Manent à l'idée de nation, dans le contexte des débats sur sa signification, politique ou ethnoculturelle. Commentant les travaux du sociologue Ernest Gellner sur la nation et le nationalisme, Manent cherche à distinguer l'ordre national de l'ordre ancien en Europe. Il montre que dans ce dernier, la masse des hommes, les gouvernés, vit dans un monde infranational, à la différence des gouvernants qui, eux, vivent dans un monde véritablement supranational : le clergé comme la noblesse sont, dans une large mesure, aveugles aux frontières politiques. Cet état des lieux est à distinguer de l'ordre de la nation, dans lequel la collectivité est formée de gouvernants et de gouvernés qui sont tous des nationaux. Ernest Gellner attribue dans une large mesure cette transformation

l'homme (Manent, 2018). Daniel Mahoney, un interprète accompli de la pensée de Manent, a de même étudié la religion de l'humanité (voir notamment Mahoney, 2004, 2018).

au phénomène de l'industrialisation, ce que Manent ne rejette pas entièrement. (Manent, 2001a, p. 85-100)

Pourtant, celui-ci reproche à l'analyse de Gellner une séparation trop stricte entre l'individu et la collectivité dans laquelle il évolue, qui le rendrait aveugle au lien entre le principe démocratique de l'autodétermination et l'émergence de la nation, dans le contexte de la modernité. Manent reconnaît par ailleurs l'ambivalence du rapport entre le principe démocratique et la forme politique nationale, qu'illustre notamment l'émergence de mouvements nationalistes antidémocratiques (Manent, 2001a, p. 85-100). Il y voit l'expression d'une ambivalence qui se retrouve dans notre expérience de l'individualité :

L'individu humain, Jacques ou Jean, présente cette même ambivalence. Sa nature d'individu — être celui-ci ou celui-là — est la condition d'exercice de sa liberté. En même temps, l'individualité de l'individu, sa nature individuelle, peut venir s'opposer à sa liberté (Manent, 2001a, p. 98).

Pour Manent, l'inclination à la liberté se traduit sur le plan politique par la démocratie ; de même, l'inclination à l'individualité, à l'être-soi, est nationaliste. Cette distinction vient éclairer pour lui les conceptions respectivement française et allemande de la nation, telles que décrites par Renan : « Ce qui définit précisément le problème de la nation, c'est que la nation comporte à la fois l'idée allemande et l'idée française : elle est toujours le difficile amalgame de la naissance et de la liberté » (Manent, 2001a, p. 99).¹⁵

1.2. L'Église : entre forme politique et type d'État

Nous nous intéresserons en particulier, dans cette seconde partie de chapitre, à la notion d'Église comme forme politique. Après nous être attardés à la description de la théorie des formes politiques de Pierre Manent de manière générale, nous voyons

¹⁵ Sur la nation chez Renan, voir aussi (Manent, 2006a).

que l'Église joue, dans le passage des formes politiques naturelles à la nation moderne, un rôle déterminant, si bien que Manent la décrit comme une forme politique elle-même. Nous chercherons ici, dans un premier temps, à montrer de quelle manière la proposition chrétienne constitue une rupture avec le monde ancien sous le rapport politique en nous intéressant à la relation entre cette dernière et l'idéal civique propre à cette civilisation. Par la suite, nous chercherons à comprendre ce que l'on entend dire de l'Église et de la notion de forme politique lorsqu'on décrit la première comme un type de la seconde, à l'aide d'auteurs tels que Manent, naturellement, mais aussi d'autres, comme Guizot. Enfin, nous comparerons cette idée avec une autre proposition théorique, présente celle-là dans la discipline historique, selon laquelle l'Église aurait constitué, dans le monde médiéval, une forme d'État — l'Église-État — en ayant recours à un corpus divers, afin de mieux dégager l'originalité de la proposition manentienne.

1.2.1. La proposition chrétienne et l'idéal civique ancien

Arrêtons-nous d'abord sur la signification, pour l'idéal civique ancien, de l'émergence de la proposition chrétienne et de l'adhésion de plus en plus généralisée qu'elle a suscitée. Pour caractériser la situation du chrétien dans la société politique, Manent recourt à la pensée hobbesienne. Hobbes, dans le *Léviathan*, parlant de la distinction traditionnelle entre les pouvoirs temporel et spirituel, soutient qu'elle ordonne une division intérieure qui conduit les hommes à voir double ; ils sont, d'une part, ordonnés au Ciel en vue de leur vie spirituelle et, d'autre part, ordonnés à la Terre en raison de leur nature politique (Hobbes, 2000, p. 663). Pour Manent, cette situation, qui caractérise l'ordre européen médiéval, sera remise en cause depuis l'époque de la *Monarchie* de Dante jusqu'à l'avènement de l'État moderne, si bien que son dépassement fut en quelque sorte le principe de

la marche de l'Europe vers la modernité (Manent, 2010a, p. 273-292). Se rapportant à un passage des *Pensées* de Pascal¹⁶, Manent affirme :

Mais dans la vérité et la morale, qui l'assignera ? Lorsque Pascal écrit ce que nous venons de lire, la cité a depuis longtemps disparu, et avec la cité, la « perspective » sur la cité, qui est aussi la perspective de la cité, et qui permet de voir les choses humaines selon leur unité, et donc avec une enviable netteté. Le défaut de perspective, ou l'incertitude, le flou de la perspective, dont fait état Pascal, tient pour une part considérable au fait qu'à la perspective de et sur la cité visible, de et sur l'ordre politique proprement dit, s'est ajoutée la perspective de et sur une nouvelle cité, une cité invisible, dont les lois et les mœurs sont toutes différentes de la cité visible, et parfois opposées à elles, la Cité de Dieu proposée par le christianisme. (Manent, 2010a, p. 273-274).

Voyons de plus près ce que ce flou, résultant de la juxtaposition des deux cités après le christianisme, a pu signifier pour l'idéal ancien de la vie civique. Caractérisée avant toute autre chose par une vie politique d'une intensité radicale, marquée par l'investissement total des citoyens, la cité antique constitue un monde clos, mais aussi, et surtout un espace d'engagement total, naturellement disposé à l'idéal autarcique. En outre, la cité antique est mue avant toute autre chose par un principe de liberté civique (Manent, 1987, p. 17-30). Manent y voit même s'exprimer, comme corollaire de la liberté de l'homme, le naturel guerrier de l'homme en elle et contre elle. Du reste, elle demeure pour lui un ensemble particulier, peu prompt aux idées politiques universelles (Manent, 2001a, p. 71-84). Cela dit, c'est justement sous le rapport de son particularisme et de sa vitalité politique que la cité s'oppose à l'Empire et à l'Église, ce qui la rapproche, pourrait-on dire, de la nation (voir notamment : Manent, 1987, 2001a, 2006a, 2007a, 2010).

¹⁶ Le passage en question : « Si on est trop jeune on ne juge pas bien, trop vieil de même. Si on n'y songe pas assez... Si on y songe trop, on s'entête et on s'en coiffe. Si on considère son ouvrage incontinent après l'avoir fait, on en est encore tout prévenu : si trop longtemps après, on n'y entre plus.

Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu, les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas.

La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et la morale qui l'assignera ? » (Pascal, *Pensées*, cité dans Manent, 2010a, p. 273).

Si nous parlons de la cité, rappelons que Rome a fait l'unique expérience d'une cité devenue progressivement empire (Manent, 2010a, p. 292-299). Ainsi l'idéal ancien de la vie civique, comme le désir d'unification que représente suprêmement l'empire ont, à Rome, convergé. C'est l'attachement à une telle conception de l'ordre politique qui explique la polémique notamment entretenue comme nous l'avons vu par Marsile de Padoue et Dante dans le monde médiéval. Confrontée à la proposition chrétienne, la conception que ce dernier se fait de la monarchie universelle est irrémédiablement frustrée. Pierre Manent considère ainsi la proposition chrétienne comme le moteur d'une question qui sera le thème de la pensée politique moderne :

On peut dire que depuis au moins le XIII^e siècle, ou le début du XIV^e siècle, depuis la *Monarchie* de Dante, l'Europe est à la recherche de l'unification de la vie humaine, de manière à surmonter la division induite par le christianisme. Ceci n'est pas mon interprétation historique personnelle. C'est le thème même de l'histoire européenne, et c'est en particulier le ressort de la construction de l'État moderne (Manent, 2010a, p. 274).

Or, la contribution de Dante à la pensée politique médiévale reprenant pour elle-même certains idéaux propres à la pensée politique classique est aussi caractérisée, selon le mot de Claude Lefort, par une certaine modernité (Alighieri, 2010). Ainsi, Manent va jusqu'à polémiquer directement avec Dante, lui reprochant de fonder, dans sa défense de la monarchie universelle — soit l'empire —, la communauté politique idéale sur des bases abstraites et, ce faisant, politiquement inopérantes :

S'il y a une incertitude sur l'existence même d'une communauté de l'humanité, ou de l'humanité comme communauté, c'est que nous ne savons pas répondre à la question : quelle serait l'opération propre de cette communauté universelle ? S'il y a une communauté, une association humaine universelle, elle est le cadre et l'instrument d'une action, elle « fait » quelque chose. La cité est le cadre et l'instrument d'une action propre — principalement « se gouverner soi-même ». L'Église est le cadre et l'instrument d'une action propre — la « vie de charité », la « sanctification ». Mais l'humanité ? Eh bien, en dépit de ce qu'avance Dante avec beaucoup d'assurance, il est difficile de concevoir ce que serait cette opération ; et donc

il est difficile de soutenir que l'humanité constitue une communauté politique effective. Ces remarques aident à rendre compte du caractère d'évidence et de nécessité avec lequel les philosophies de l'histoire se déploient à partir du XVIII^e siècle (Manent, 2010a, p. 382).

Pour Manent l'ambition des premiers philosophes de la modernité politique, tels que Machiavel, Hobbes, Rousseau et plusieurs autres penseurs de la souveraineté, était justement cette « unification de la vie humaine » (Manent, 2010a, p. 274) : on cherche avant tout à rompre avec le dédoublement du regard caractéristique de l'homme chrétien, architecte d'un espace politique distinguant les autorités selon que leur nature est temporelle ou spirituelle.

Comme nous le voyons, l'unité ainsi rétablie n'a que peu en commun avec l'unité des formes politiques païennes. Manent soutient qu'à la différence de celle qui régnait dans la cité, l'unité de la société politique moderne dépend d'une institution créée pour cette fin, l'État, dont l'existence introduit par ailleurs une nouvelle division, celle qui le sépare de la société civile. Manent recourt notamment ici aux travaux de Karl Marx. Pour ce dernier, la division caractéristique de la société moderne, entre l'État et la société civile, touche l'homme en profondeur. Il demeure intérieurement divisé entre la dimension communautaire de son existence et sa vie privée, sous un rapport directement analogique avec la division qui se trouve en l'homme chrétien entre sa vocation spirituelle et son existence terrestre. Pour ainsi dire, cette nouvelle séparation succède à la précédente, perpétuant d'une manière nouvelle le dédoublement du regard observé par Hobbes. (Manent, 2010a, p. 273-292).

Or, à la différence de Hobbes, Manent soutient que la dualité de perspective qui caractérisait le monde médiéval ne procédait pas essentiellement d'une situation institutionnelle donnée, dans laquelle les pouvoirs spirituel et temporel étaient répartis de telle ou telle manière. Cette dualité procéderait plutôt chez Manent d'une dynamique plus profonde, en un sens psychique. Avec l'avènement du

christianisme, la nature politique de l'homme n'étant pas détruite, mais élevée par la vocation de sainteté à laquelle il est appelé par l'Église ; ce dernier est ainsi animé par la double préoccupation de s'organiser collectivement et de veiller à son salut. La formation de l'État moderne et la privatisation du phénomène religieux, à laquelle tendent asymptotiquement les formes les plus radicales de modernité philosophique, ont pour conséquence, plutôt que de restaurer l'unité de la *civitas*, de frustrer cette double préoccupation (Manent, 2010a, p. 273-292) :

L'État moderne repose ainsi sur la répression, en tout cas la frustration, des deux affects humains les plus puissants, l'intérêt passionné pour ce monde tel qu'il s'exprime dans la participation active à la chose commune d'une part, l'intérêt passionné pour l'éternel et l'infini tel qu'il s'exprime dans la postulation d'un autre monde et la participation à une communauté de foi d'autre part. Je l'ai dit, ces deux mouvements fondamentaux de l'âme réprimés ou frustrés, celle-ci ne se reconnaît plus elle-même, et les observateurs estiment alors que nous sommes entrés dans une ère post-civique en même temps que post-chrétienne (Manent, 2010a, p. 278).¹⁷

Voilà qui rappelle la thèse que Manent a défendue plus tôt dans son ouvrage *La cité de l'homme* (1994a), dans lequel il décrivait l'état d'esprit qui a concouru à l'établissement d'une cité moderne, se définissant par opposition aux mondes ancien et chrétien qui l'ont précédée.

1.2.2. L'Église : une forme politique de Guizot à Manent

Dans *Les métamorphoses de la cité* (2010a), l'auteur s'arrête sur l'incontournable ouvrage de saint Augustin, *La cité de Dieu*. Les réflexions de Manent sur saint Augustin constituent un jalon majeur dans sa pensée sur l'Église entendue comme forme politique. Manent affirme ainsi que cette idée ne pourrait être bien saisie ni par la science politique ancienne ni par la moderne (Manent, 2010a, p. 292-299). Commençons par souligner que pour l'auteur, la forme Église ne serait pas politique

¹⁷ Voir notamment (Mahoney, 2016).

par analogie, mais bien plutôt au sens fort du terme.¹⁸ Par ailleurs, il cherche à en isoler le caractère pour la mettre à part des deux formes politiques païennes : « La cité est caractérisée par l'intensité de l'association, l'empire par son extension. L'Église quant à elle entend constituer une association humaine plus intense et plus intime que la cité, et pourtant, et en même temps, plus étendue que l'empire » (Manent, 2010a, p. 292-299). Ces trois formes, collectivement appelées « série romaine » se distinguent selon leur opération : l'opération de la cité, reconduite par la nation, est l'exercice du gouvernement de soi par soi alors que l'opération de l'empire est la réalisation de l'unité politique des hommes. Parlant de l'Église chrétienne, Manent dit :

Ce qui est certain en tout cas, c'est qu'elle apporte elle aussi une nouvelle association ou communion, l'Église elle-même, comme communauté universelle réelle, cadre et instrument d'une nouvelle opération, la charité. Ce qui est certain aussi, c'est que la nouvelle unité chrétienne — le progrès en universalité que le christianisme représente à nos yeux — est accompagnée d'une nouvelle séparation qui elle-même se redouble : la séparation essentiellement invisible entre la cité de Dieu et la cité terrestre qui se réfracte confusément et très imparfaitement dans la séparation entre l'Église visible et les non-chrétiens. De fait, la grande unité catholique apparaîtra de plus en plus comme division ou facteur de division, la *respublica christiana*, ou la chrétienté, n'est qu'une partie finalement modeste du monde humain, et elle est intérieurement divisée ou fragmentée en confessions ennemies, ou qui en tout cas ne sauraient être dites unies par la charité. Le mouvement moderne

¹⁸ Il apparaît y avoir une oscillation entre cette position et celle, évoquée précédemment, de l'auteur dans ses travaux plus anciens. Cette question est à la fois d'une grande importance et d'une certaine difficulté. En effet, dans *Les métamorphoses de la cité* (2010), ouvrage qui donne à la théorie des formes politiques sa pleine portée, Manent est sans équivoque : « Nous sommes ainsi incités à considérer l'Église sous un point de vue un peu inhabituel, c'est-à-dire comme une association politique — l'adjectif n'étant pas ici employé en un sens faible ou métaphorique, mais en un sens fort et plein. Immédiatement, une succession significative de formes politiques — la "série romaine" — se constitue sous nos yeux : la cité, l'empire, l'Église » (Manent, 2010a, p. 293). Or, dans *l'Histoire intellectuelle du libéralisme* (1987), ouvrage dans lequel les pierres d'assise de cette théorie sont posées, l'auteur parle bien de l'Église comme d'une forme politique, mais en adoptant un ton différent : « La troisième forme, le troisième "modèle" est l'Église. Assurément, l'Église ne se place pas sur le même plan que l'empire et la cité. Sa raison d'être n'est pas d'organiser la vie sociale et politique des hommes. Mais par son existence même et sa vocation propre, elle va poser un immense problème politique aux peuples européens » (Manent, 1987, p. 19).

— en incluant sous ce terme la philosophie politique moderne, et la transformation de l'esprit public et des affects politiques et sociaux qu'elle suscite ou accompagne — peut être compris comme un effort pour surmonter la séparation chrétienne, pour faire advenir une universalité enfin vraiment et effectivement universelle. (Manent, 2010a, p. 381)

Ce paragraphe, riche et dense, constitue une clé d'interprétation de la place de l'Église dans la théorie des formes politiques. Manent y décrit l'Église en tant que forme politique pour ensuite rendre compte de ses traits caractéristiques. Elle est, dit-il, « le cadre et l'instrument d'une nouvelle opération, la charité ». C'est bien en tant qu'elle encadre et est l'instrument d'une « opération » qu'il s'agit d'une forme politique — nous nous souviendrons à cet égard de la critique formulée par Manent à l'endroit de Dante au sujet de l'idée d'une « communauté de l'humanité » tout entière. À cela, Manent ajoute que le christianisme, qui constitue un « progrès en universalité », introduit lui-même une double division nouvelle : la cité terrestre est séparée de la cité céleste ; l'Église visible est séparée des incroyants. Cette dernière division illustre pour Manent qu'en dépit de sa vocation universelle, l'Église visible en tant que telle ne regroupe qu'une partie de l'humanité et non sa totalité. Manent note que cette séparation apparaît intolérable pour la pensée politique moderne, et que c'est son ambition de la dépasser en vue d'une « universalité vraiment et effectivement universelle ».

Manent met également en lumière le rapport complexe qu'entretient le docteur de la Grâce vis-à-vis de l'Empire romain. Ce dernier incarnerait suprêmement les mérites et les vicissitudes de la cité terrestre, si bien que l'Empire romain a pu, dans une certaine mesure, représenter avec excellence ce qui était accessible à l'homme seul (Manent, 2010a, p. 273-350). Or, Manent le souligne lui-même, la doctrine de saint Augustin sur la cité de Dieu est essentiellement de nature mystique ; en effet la cité terrestre et la cité céleste cohabitent dans les apparences du temps humain, si bien que leurs citoyens respectifs sont souvent indistinguables au regard des

hommes (Manent, 2010a, p. 273-299)¹⁹. Aussi, le portrait que brosse Augustin des cités fut travesti à travers les âges en de multiples variations sur le thème de l'utopie chrétienne, comme nous le verrons dans le troisième chapitre de ce mémoire (voir notamment : Gilson, 2005).

De façon intéressante, Manent se montre critique des accomplissements de l'Église, en tant que forme politique : forme politique dominante, elle aurait aussi été un facteur de paralysie et de désordre politique, principalement en raison des conflits d'autorité qui résultent de l'existence de cette communauté d'un type nouveau (Manent, 1987, 2010b)²⁰. Il dira que dans l'Église se posant comme instance de gouvernement humain, on a pu tendre à la fois à proclamer son indépendance vis-à-vis du monde profane — et par conséquent la liberté de celui-ci vis-à-vis de l'Église — et à revendiquer sur lui une compétence tendanciellement théocratique.

¹⁹ Nous aborderons la relation entre la théorie des formes politiques, la pensée augustinienne et ses dérivations dans le troisième chapitre de ce mémoire, mais soulignons dès à présent l'importance que revêt l'interprétation faite par Manent d'Augustin pour nos travaux. À ce sujet, le théologien Marc Guerra affirme que Manent entretient une compréhension essentiellement mystique — ou théologique — de *La cité de Dieu*. Son insistance sur la confusion des cités dans les apparences du temps et de l'histoire — en dépit du fait que l'Église telle que nous la concevons soit au moins en partie visible — le distingue pour Guerra de plusieurs autres penseurs chrétiens de l'époque moderne, pour qui *La cité de Dieu* revêt une dimension proprement politique : « Unlike many modern Christian thinkers ranging from the Protestant theologian Reinhold Niebuhr to the Catholic political theorist Robert Kraynak, Manent does not see Augustine offering a political program or even an actionable political template in *The City of God*. As illuminating as Augustine's treatment of the twin histories of the earthly city and the city of God are, and as instructive as Augustine's account of the invisible and seemingly intermingled terrestrial existence of these two cities is, his teaching does not provide a political model that is, to use Manent's preferred term, "operational." Manent is emphatic about this » (Guerra, 2014).

²⁰ Manent en fait ici l'illustration : « J'ai à coup sûr contre moi un véritable lieu commun qui n'aide pas la science et qui est que le Moyen Âge était par excellence une période d'ordre, que le Moyen Âge se caractérisait par un ordre cohérent, et même un ordre splendide, embrassant le cosmos, Dieu et les hommes, et dont l'expression visible et grandiose se trouve dans les cathédrales [...] D'abord, il y a cette rivalité, qui préoccupe tellement Dante et qui est par ailleurs très bien documentée, entre la papauté et les pouvoirs politiques. Ensuite, les pouvoirs politiques eux-mêmes sont fragmentés, dispersés entre l'empire, les rois, les princes, les moindres seigneurs, les villes libres ou moins libres, etc. [...] La figure emblématique de l'ordre médiéval — le "chevalier du Moyen Âge" — est une figure de la confusion des principes. C'était une figure de composition en cela qu'il y avait une tension très forte entre sa vocation religieuse et sa vocation guerrière — je laisse même de côté son éventuelle vocation amoureuse —, puisqu'il était à la fois l'homme de la guerre et l'homme de l'Église ou l'homme du Christ. » (Manent, 2010 b, p. 160-162).

De cette situation, le monde profane devait faire sortir la nation (Manent : 1987, p. 17-31 ; 2001a, p. 71-85).

Nous savons que Manent n'est pas seul à avoir introduit l'Église dans sa typologie des formes politiques.²¹ Sur cette question, il a été inspiré par les travaux de l'homme d'État et historien François Guizot, qui en plus de ses nombreuses années de service au Conseil des ministres sous la monarchie de juillet — il en fut même le président — est connu pour ses travaux historiques, parmi lesquels *l'Histoire générale de la civilisation en Europe* (1838) fut l'un des sommets. Cette correspondance a notamment été établie par Marc Chevrier (dans Chevrier, Couture et Vibert, 2015).

Manent a également écrit sur Guizot et s'est exprimé sur ce qu'il lui doit. Il a ainsi étudié sa pensée, notamment dans une anthologie, *Les libéraux* (2001b, p. 512-542) ainsi que dans son *Histoire intellectuelle du libéralisme* (1987). Il affirme dans ce dernier ouvrage que la principale contribution de Guizot au développement de la pensée libérale à son époque est d'avoir participé activement à l'élaboration d'un libéralisme de gouvernement, par opposition à un libéralisme se concevant comme une opposition à l'ordre d'Ancien Régime. L'un des aspects les plus intéressants de l'analyse que fait Manent des travaux de Guizot dans cet ouvrage réside dans une comparaison avec la pensée de Benjamin Constant, autre monument du libéralisme français (Manent, 1987, p. 199-219). Ainsi dit-il :

Ce qui donne sa couleur propre au libéralisme de Guizot, c'est la réconciliation ou l'harmonie qu'il affirme ou postule entre le mouvement de l'histoire et les caractéristiques de la nature humaine [...] C'est que, chez Guizot, l'autorité de l'histoire ne fait qu'une avec celle de la nature : le

²¹ Nous avons vu en introduction que plusieurs autres auteurs ont effectivement mis à profit la notion de forme politique, mais très peu ont fait dans leur typologie une place à l'Église. Rappelons toutefois que Renan, auteur fréquemment cité par Manent, parlant des diverses *formes de la société*, a voulu y inclure « les communautés sans patrie, maintenues par le lien religieux, comme sont celles des israélites, des parsis » (Renan, 1991, p. 37).

mouvement historique a conduit les peuples européens à vivre dans le régime représentatif qui seul satisfait à tous les réquisits de la nature humaine. Ultimement, l'autorité pour Guizot n'est pas, comme pour Constant, nous autres « peuples modernes » ou nous autres, « individus modernes », mais simplement « la nature des choses » ou « la nature de l'homme ». Les libéraux oppositionnels méconnaissent la nature en rabaissant le pouvoir politique, car il est naturel à l'homme de respecter et de désirer ce pouvoir, car le pouvoir est en tant que tel chose bonne puisque expression naturelle de la « supériorité naturelle » où coïncident le fait et le droit (Manent, 1987, p. 211-212)

Nous voyons émerger très clairement ici certaines des caractéristiques structurantes dans la théorie des formes politiques de Pierre Manent, c'est-à-dire une préoccupation pour la question de l'homme, une lecture générale de l'histoire et un souci de réalisme psychologique (telles qu'évoquées ici : Manent, 2010b, p. 147-179). Dans ce dernier livre d'entretien, l'auteur aborde d'autres aspects du libéralisme de Guizot qui ont influencé sa pensée. En particulier, il reconnaît retenir de Guizot l'idée selon laquelle le Moyen Âge fut une période historique caractérisée par le désordre politique, dont la mise en ordre fut le projet de la modernité, projet abouti avec l'émergence de l'État-nation (Manent, 2010b, p. 160-163). Ainsi dit-il, au sujet de Guizot : « La ligne de force du développement moderne, comme Guizot l'a très bien vu, c'est la fabrication d'une généralité toujours plus grande à partir de cette particularisation presque illimitée de la société médiévale » (Manent, 2010b, p. 163). On voit ici émerger une autre thématique fondamentale dans la théorie des formes politiques, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la dynamique de l'Occident fut caractérisée par une compétition entre des principes politiques concurrents ayant abouti, au terme d'un long désordre politique, à l'émergence d'une association humaine capable de répondre de manière ordonnée et rationnelle aux impératifs politiques de l'homme.

Cela dit, intéressons-nous plus particulièrement au propos de Guizot dans son *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1838). Guizot y propose une analyse de l'histoire européenne sur le temps long. L'auteur soutient que le caractère distinctif de cette histoire est la diversité des principes d'association humaine qui

ont fondé la société politique. Ainsi soutient-il que l'influence de divers groupes ethnoculturels et religieux — c'est-à-dire, par exemple, l'héritage du monde gréco-romain, l'influence des sociétés dites « barbares » ou la propagation de la religion chrétienne — a contribué au façonnement d'une variété de structures sociales et politiques qu'il se propose de distinguer en retraçant leur origine et leur point d'aboutissement. Guizot a ainsi abordé l'aristocratie féodale, l'Église, la commune et la royauté, principes qui se sont succédé de manière chronologique — tout en se croisant — dans la longue marche de l'histoire européenne pour aboutir à une synthèse que Guizot constate en l'État-nation moderne, dont il est le contemporain (Guizot, 1838, p. 43-64). Guizot introduit par ailleurs une distinction entre l'histoire de l'Europe continentale et celle des îles britanniques — en particulier de l'Angleterre. Si, pour Guizot, libéral quintessenciel de la France de Louis-Philippe, l'Angleterre fut le fer de lance de la modernité européenne, c'est parce qu'à la différence de l'Europe continentale, les principes d'association humaine évoqués plus tôt ne s'y sont pas succédé chronologiquement pour aboutir à une synthèse, mais plutôt, ils auraient coexisté sur le temps long, ce qui n'empêche pas Guizot de décrire l'Angleterre comme une nation. (Guizot, 1838, p. 269-288).²²

L'influence des travaux de François Guizot sur la théorie des formes politiques de Pierre Manent, évoquée plus tôt, est encore davantage perceptible. En effet, chacun voit comme principe dynamique de l'histoire européenne une compétition imprégnée d'une logique d'engendrement entre des principes d'association humaine distincts — ou formes politiques — aboutissant à l'émergence de la nation. Aussi retiennent-ils dans leurs typologies respectives l'Église comme un principe d'association humaine — ou forme politique — dont le rôle dans l'histoire politique de l'Europe est fondamental. Ainsi, tous les deux voient dans cette dernière une association humaine à l'intérieur de laquelle les hommes s'organisent entre

²² On peut ici faire un rapprochement entre cette proposition et les distinctions introduites par Manent qui dans son *Enquête sur la démocratie* (Manent, 2007a) évoque la découverte de « trois formules de sortie de l'absolutisme » différentes en Angleterre, en Amérique et en Europe continentale.

gouvernants et gouvernés. Parlant de la place de l'Église dans l'histoire européenne, Guizot affirme ainsi :

Il suffit d'un premier regard pour reconnaître, entre l'état de l'Église au cinquième siècle, et celui des autres éléments de la civilisation européenne, une différence immense. J'ai indiqué, comme éléments fondamentaux de notre civilisation, le régime municipal, le régime féodal, la royauté de l'Église. Le régime municipal, au cinquième siècle, n'était plus qu'un débris de l'Empire romain, une ombre sans vie et sans forme arrêtée. Le régime féodal ne sortait pas encore du chaos. La royauté n'existait que de nom. Tous les éléments civils de la société moderne étaient dans la décadence ou l'enfance. L'Église seule était à la fois jeune et constituée ; seule elle avait acquis une forme définitive, et conservait toute la vigueur du premier âge ; seule elle possédait à la fois le mouvement et l'ordre, l'énergie et la règle, c'est-à-dire les deux grands moyens d'influence. N'est-ce pas, je vous le demande, par la vie morale, par le mouvement intérieur, d'une part, et par l'ordre, par la discipline, de l'autre, que les institutions s'emparent des sociétés ? L'Église avait remué d'ailleurs toutes les grandes questions qui intéressent l'homme, elle s'était inquiétée de tous les problèmes de sa nature, de toutes les chances de sa destinée. Aussi son influence sur la civilisation moderne a-t-elle été très grande, plus grande peut-être que ne l'ont faite même ses plus ardents adversaires ou ses plus zélés défenseurs. Occupés de la servir ou de la combattre, ils ne l'ont considérée que sous un point de vue polémique, et n'ont su, je crois, ni la juger avec équité, ni la mesurer dans toute son étendue.

L'Église se présente au cinquième siècle comme une société indépendante, constituée, interposée entre les maîtres du monde, les souverains, les possesseurs du pouvoir temporel d'une part, et les peuples de l'autre, servant de lien entre eux et agissant sur tous (nos italiques ; Guizot, 1838, p. 104-105).

Il apparaît ici qu'à bien des égards, la pensée de Guizot sur l'Église soit annonciatrice de celle de Manent. Tous deux décrivent l'importance du rôle joué par l'Église dans l'administration des sociétés suite à l'effondrement de l'Empire romain d'Occident et illustrent son caractère de véritable association humaine. Seulement, Guizot apparaît plus historien, plus soucieux de précision factuelle dans sa démarche. Aussi insiste-t-il davantage sur le gouvernement qui s'exerce en

Église que ne le fait Manent, dont la compréhension du caractère politique de celle-ci est assez générale, voire extérieure. Enfin, Guizot est plus susceptible de voir dans l'influence de l'Église sur la civilisation en Europe l'expression d'un gouvernement sur les hommes.

1.2.3. L'Église-État : creuset de l'ordre médiéval européen

Nous avons jusqu'ici cherché à mettre en évidence le sens du choix fait par Pierre Manent de décrire l'Église comme une forme politique. Si cette manière d'entrevoir l'Église n'est pas tout à fait unique — comme nous l'avons vu, elle se trouve également chez des auteurs comme Guizot — elle est atypique. Or, dans la littérature anthropologique, juridique et historique se trouve un traitement conséquent de l'Église comme type d'État. Une distinction s'impose ici : nous suggérons que l'Église peut être comprise, en ce qui a trait à son statut politique dans l'Occident médiéval, comme une forme politique ou comme un type d'État, deux propositions théoriques fondamentalement différentes.²³ Nous aborderons dans cette section les travaux d'universitaires dont la pensée au sujet de l'Église appartient généralement à la seconde catégorie, afin de mettre en évidence les similitudes, mais surtout le contraste entre ces deux approches.

L'anthropologue Leslie A. White, dans son ouvrage *The Evolution of Culture : The Development of Civilization to the Fall of Rome* (1959), traite d'un phénomène

²³ La distinction entre forme politique et type d'État n'est pas nouvelle. Ainsi Marc Chevrier, dans une synthèse sur l'idée d'empire (2019), a relevé de la même manière que ce dernier pouvait à la fois être interprété comme relevant de la typologie des formes politiques — par opposition à la cité, l'Église et la nation — comme du registre des types d'États — il est alors question de l'État-empire contre l'État-nation (Chevrier, 2019, p. 165-172). Certains penseurs, tels que Pierre Bourdieu, ont d'ailleurs relevé cette distinction entre des types d'État auparavant (voir Steinmetz, 2014). Par ailleurs, soulignons que l'historien des idées Quentin Skinner avance, au sujet des penseurs conciliaristes du Moyen Âge finissant, qu'ils aborderont pleinement l'Église comme une société politique, au sein d'une typologie plus vaste. (Skinner, 2009, p. 519). Laurent Fonbaustier montre également dans ces articles que de nombreux théologiens médiévaux — dans le cadre de leur réflexion ecclésiologique — vont influencer ou déterminer le développement de l'État moderne (Fonbaustier : 2004 ; 2014).

humain qu'il appelle État-Église. Plutôt qu'à qualifier le statut l'Église chrétienne dans le monde médiéval, cette expression sert chez lui à désigner un type d'institution généralisé dans les systèmes socioculturels des sociétés humaines issues de la révolution agricole (White, 1959, p. 303-329). Pour justifier le choix de cette terminologie, l'auteur dresse une analogie avec le concept d'espace-temps tel qu'il est utilisé en physique :

Civil societies are characterized by a number of diverse parts and specialized functions, on the one hand, and a special mechanism of coordination, integration and control, on the other. This special mechanism should have a name, and we have decided to call it the state-church. We do this because this mechanism always has both a secular and civil aspect and an ecclesiastic aspect; state and church properly designate aspects of this coordinative, integrative mechanism rather than separate entities. (White, 1959, p. 303).

Or, de façon intéressante, White soutient que l'Église chrétienne de Rome fut justement une institution représentative de ce qu'il appelle État-Église (White, 1959, p. 303-329). Plus près de nos préoccupations se trouvent les travaux du juriste Berman, auteur de la remarquable entreprise de généalogie du droit occidental *Law and Revolution : The Formation of the Western Legal Tradition* (1983). Dans cet ouvrage, Berman se propose notamment d'interpréter le développement historique du droit moderne à la lumière de la théologie chrétienne, de manière générale, et du droit canon en particulier. Berman voit dans l'Église médiévale une forme d'État, ici appelée Église-État, qui regroupait un ensemble de fonctions de nature civile ou religieuse. Selon l'auteur, l'ordre et la structure de l'Église de cette époque ont été aux fondements de l'État dans sa forme moderne, bien que celui-ci se soit constitué contre elle dans une dynamique de concurrence et d'opposition. (Berman, 1983, p. 85-120).

D'autres, comme l'historien médiéviste Richard Southern, ont également exploité ce concept pour rendre compte de la position singulière de l'Église dans cette période de l'histoire occidentale. Dans un ouvrage intitulé *L'Église et la société*

dans l'Occident médiéval (2008), Southern donne à penser que l'Église-État joue dans l'ordre médiéval européen un rôle qui, sous un certain rapport, est analogue avec celui de l'État moderne dans l'ordre international, qu'elle est la pierre angulaire d'une unique société médiévale (Southern, 2008, p. 9-17).

Le point d'articulation de cette analogie pour Southern est le fait que l'État moderne et l'Église médiévale contiendraient tous les deux un principe de coercition sociale semblable. Cela n'empêche pas l'auteur de faire des distinctions importantes. Ce dernier soutient que l'Église-État, à la différence de l'État moderne, doit pouvoir compter sur l'obéissance relative d'autres unités politiques, dont la nature et le statut varient grandement, pour atteindre ses objectifs. Par ailleurs, Southern montre bien que le principe commandant l'appartenance à l'Église-État est différent de celui qui nous rattache à l'État moderne : l'individu est lié à la première de manière sacramentelle par la voie du baptême, et au second de manière naturelle par le chemin de la naissance. Il demeure cependant que pour Southern découlent de l'appartenance à l'un ou l'autre de ces types d'État des responsabilités semblables en leur principe : chacun est contraint au respect de normes sous peine de sanctions ainsi qu'à la contribution aux services communs — en ce qui concerne l'Église, pensons à la dîme (Southern, 2008, p. 9-17).

Il est assez clair que l'Église comprise comme un État constitue une abstraction théorique qui laisse délibérément de côté la signification philosophique et théologique de l'Église, et ce, afin d'en dégager la dimension strictement institutionnelle. Il s'agit également de relever les implications de cette dimension institutionnelle dans la problématique pertinente du point de vue de l'historien.

En effet, c'est au point de rencontre entre deux compréhensions de l'Église qu'émerge le problème théologico-politique : l'Église entendue au sens politique et institutionnel contre l'Église entendue au sens proprement chrétien, c'est-à-dire théologique et philosophique. À cet effet, les travaux de James Muldoon (1999)

sont susceptibles de nous éclairer. Ce dernier aborde de manière intéressante ce qu'il appelle la conception papale de l'Empire. Il soutient que dans l'Église médiévale, une conception de l'empereur comme exerçant un office ecclésiastique, c'est-à-dire une fonction ordonnée au bien de l'Église, office inscrit à l'intérieur même de l'Église — elle qui est la communauté englobante du monde médiéval par excellence, en cela qu'elle dépasse l'universalité potentielle de la juridiction de l'empire — a largement circulé. Pour Muldoon, cette conception de l'empire s'est notamment exprimée par un ensemble de traditions et de coutumes, par exemple relatives à l'accession au Trône des détenteurs du pouvoir régalien. Or, chacun sait que cette conception de l'Empire, qu'ont portée certains dans l'Église, a maintenu cette dernière dans une relation de confrontation avec en particulier le Saint-Empire romain germanique, jusqu'à conduire à l'échec de cet idéal de théocratie pontificale, défendu notamment par des figures comme Innocent III (Muldoon, 1999, p. 64-87). Le point d'aboutissement de cette confrontation fut la Querelle des Investitures, dans laquelle certains, tels que Böckenförde (2000), voient l'éclatement d'un holisme théologico-politique propre à la société médiévale. La conception papale de l'Empire, telle que définie par Muldoon, a fait l'objet d'une large polémique dans laquelle se sont impliqués certains des plus grands penseurs du Moyen Âge. Nous reviendrons à ces questions dans le troisième chapitre de ce mémoire.

L'idée d'Église comme forme politique et l'idée d'Église-État diffèrent substantiellement. La première idée vise à définir l'Église comme un principe d'association humaine, selon son opération — en l'occurrence la charité — dans son rapport à d'autres formes politiques, contextes à l'intérieur desquels un régime politique peut être institué et habité politiquement. La seconde idée vise à définir l'Église comme une institution semblable et antérieure à — voire éventuellement fondatrice de — l'État moderne, tel que nous le connaissons.

C'est alors que nous sommes en mesure de distinguer plus clairement l'approche de Manent de celles de ces auteurs. Décrire l'Église comme une forme d'État²⁴, c'est faire un usage proprement analogique, pour ne pas dire anachronique, de ce concept en faisant abstraction de la réalité telle que se l'expliquaient ses contemporains, ce qui est en soi contraire à l'approche privilégiée par Manent. En effet, l'élaboration de la notion d'État, soutenue par son corollaire le concept de souveraineté, appartient, comme chacun sait, au registre de la pensée politique moderne, elle qui s'est justement constituée dans une très large mesure contre l'Église (voir notamment Manent, 2001a, p. 82 ; 2010, p. 15). Par ailleurs, parler d'Église-État suppose que l'Église parvient à maîtriser effectivement le gouvernement d'une société et à imposer un ordre, alors que Manent, comme nous l'avons vu, ne voit pas d'ordre véritable dans le Moyen Âge.

De même, Manent se propose avant tout d'élaborer une théorie des formes politiques rendant compte de la dynamique de l'Occident de manière macroscopique, en postulant que cette démarche permet de faire des observations inaccessibles à un regard plutôt microscopique (voir, au sujet de ces caractéristiques méthodologiques propres à l'approche manentienne : Manent, 1987, p. 17-30 et Manent, 2010b, p. 147-179). Il soutient comme nous l'avons vu que quatre grandes formes politiques se sont constituées dans l'histoire pour accomplir certains biens humains, chacune étant caractérisée par une opération qui lui est propre. Concernant l'Église, l'auteur soutient qu'elle a tenté au Moyen Âge une unification du monde humain qui aurait échoué, en raison notamment du double regard qu'elle jette sur le monde et du trouble qui en résulte dans l'ordre des choses.

Ce qui distingue le plus clairement la démarche de ces historiens de celle entreprise par Manent est le caractère fonctionnaliste de l'analogie proposée par les premiers, dans le cadre de laquelle ce qui rapproche l'Église médiévale de l'État moderne

²⁴ Cette approche a même été mobilisée pour traiter du problème contemporain du devenir de l'État dans le contexte de la mondialisation de l'entreprise (voir : Musso, 2019).

serait le partage d'un certain nombre de fonctions — civiles, religieuses, politiques, légales — par exemple.²⁵

Ce premier chapitre nous a permis de reformuler de manière synthétique la théorie des formes politiques de Pierre Manent et de mettre en évidence la nature et le rôle de ce qu'il appelle la forme Église dans la logique interne à cette théorie. Ainsi voyons-nous que Manent l'introduit pour rendre compte du problème posé par le christianisme aux formes politiques anciennes, qui ne connaissaient pas la distinction principielle des autorités religieuse et civile commandée par la foi chrétienne. Du même souffle, Manent en fait usage pour penser la signification pour les formes politiques païennes — et pour la communauté politique de manière plus générale — de l'existence d'une communauté nouvelle telle que l'Église, que celle-ci cherche à manifester son autorité dans le Siècle ou non. Nous avons par ailleurs vu comment, dans la formulation de sa théorie, Manent fut précédé notamment par Guizot, et de quelle manière son interprétation de l'Église comme forme politique se distingue d'approches la qualifiant de type d'État. Manent, plutôt que de disserter sur le caractère structurant de l'autorité ecclésiastique dans le monde européen médiéval, cherche plutôt à témoigner de la nature politiquement désordonnée de cette époque historique à la lumière de l'histoire de la philosophie politique. Or, l'utilité pour Manent de formuler une approche en ces termes serait incomplètement mise en lumière si on ne saisisait pas l'occasion de la distinguer de l'approche dominant l'interprétation du rapport entre religion et politique, c'est-à-dire la théorie de la sécularisation, ou sortie de la religion. Nous nous y attaquerons désormais.

²⁵ Voir à ce sujet la critique du fonctionnalisme en sciences sociales faite par Hannah Arendt (1972).

CHAPITRE II

LE PROBLÈME THÉOLOGICO-POLITIQUE CHEZ PIERRE MANENT

2.1. Christianisme et politique

Dans le présent chapitre, nous chercherons à situer la théorie des formes politiques de Pierre Manent dans son contexte d'énonciation premier, c'est-à-dire contemporain : le débat français sur la sécularisation. Pour ce faire, nous mettrons notamment en relation la théorie de Manent avec les travaux de Marcel Gauchet qui concernent ce que celui-ci appelle la sortie de la religion. Dans la première section de ce chapitre, nous aborderons de manière générale le rapport entre christianisme et politique, afin de clarifier le sens de ce que certains ont appelé le problème théologico-politique.

2.1.1. Le christianisme : une religion à problème ?

La réflexion sur le problème théologico-politique au XX^e siècle s'inscrit dans un contexte intellectuel particulier, qui a présidé à sa conceptualisation, c'est-à-dire les débats sur la sécularisation. Nous devons entre autres la généralisation de cette dernière idée à Carl Schmitt, qui lui a donné son sens le plus généralement convenu. La sécularisation constitue pour lui une opération de transfert dans le contexte duquel les grands axes de la pensée politique se voient soustraits de leur dimension théologique (Schmitt, 1988, p. 46).

Certains auteurs, comme Böckenförde, ont approfondi cette interprétation de la sécularisation afin d'en tirer une lecture du processus de construction de l'État moderne. Celui-ci définit la sécularisation par une citation tirée de l'œuvre de Hermann Lübke : « soustraire une chose, un territoire ou une institution aux droits traditionnels et au pouvoir ecclésiastique, les en émanciper »²⁶. Aussi pour Böckenförde, la sécularisation est un processus par la voie duquel l'unité théologico-politique de l'Occident fut défaite, les pouvoirs temporels arrachés — ou soustraits — à l'autorité de l'Église (Böckenförde, 2000).

Cette compréhension de la sécularisation est fondée sur une certaine idée de l'ordre qui régnait en Occident médiéval — peut-être davantage représentative de la réputée symphonie des pouvoirs de l'Empire byzantin, dont le césaropapisme est devenu un cliché contesté (voir Brague, 2005, 221-223). Pour Rémi Brague, nous y reviendrons, le christianisme a toujours soutenu une séparation principielle entre l'autorité civile et l'autorité religieuse (Brague, 1992, 2018).

Ainsi le christianisme, depuis son émergence dans le monde romain, suscite le mépris des païens qui en furent contemporains. En somme, les premiers chrétiens posaient un problème. Notamment, ceux-ci refusaient de prendre part au culte civique, caractéristique notable des formes classiques de paganisme. En effet, dès ses origines le christianisme fut caractérisé par « le refus d'une synthèse indue du divin et de l'humain dans la sphère humaine » (Brague, 1992, p. 203). Loin d'être une proposition générale sur le phénomène religieux, il s'agirait d'un trait distinguant le christianisme des autres religions. En particulier, Rémi Brague soutient que le phénomène « Église » est spécifiquement chrétien, que le principe de séparation qu'elle ordonne entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle est proprement chrétien, n'ayant pas d'équivalent direct dans les mondes juif et musulman, par exemple (Brague, 2018, p. 147-163). À l'instar de Rémi Brague,

²⁶ Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, cité dans Böckenförde, 2000, p. 102.

Pierre Manent affirme au sujet du christianisme qu'il ne contient pas de proposition politique, que son contenu est essentiellement théologique (Manent, 1987, p. 17-30). Ainsi s'est posée, d'une manière tout à fait nouvelle, la question du rapport entre religion et politique. À la religion civique des Grecs et des Romains, la foi chrétienne était hostile. De même, elle ne commandait pas la mise en place d'une société politiquement intégrée dans une église, comme le faisait alors le judaïsme, selon Rémi Brague. (Brague, 2018, p.154-155). Pour Jean-Claude Monod, la notion de sécularisation prend racine dans une distinction posée à l'intérieur même de la religion chrétienne :

Nous ne rappellerons que sommairement l'arrière-plan théologique du concept, soit l'opposition entre deux pôles : le *saeculum* au sens de « ce siècle », de « ce monde », opposé au « monde à venir » ; mais aussi le *saeculum* au sens du « siècle » opposé à la « règle », division interne à l'Église et au clergé (Monod, 2013, p. 7-8).

Une compréhension de la sécularisation comme processus de soustraction est également remise en cause par des intellectuels comme Charles Taylor, pour qui la sécularisation révèle l'émergence d'une réalité nouvelle et substantielle, celle du « moi isolé ». Pour Taylor, l'expérience d'un monde sécularisé n'est pas seulement définie par la soustraction de ses dimensions théologique et religieuse à la pensée politique, mais aussi par une réalité nouvelle, celle de la définition personnelle et autonome des réalités d'ordre moral et spirituel (Taylor, 2011, p. 56-60).

Monod propose une analyse intéressante de la résurgence du problème théologico-politique au XX^e siècle, qu'il voit intervenir en trois moments. (Monod, 1999). Nous nous proposons de nous appuyer sur sa lecture pour mettre en relation deux grandes approches du problème théologico-politique dans la pensée politique contemporaine : la théorie de la sécularisation — ou sortie de la religion — associée à la pensée de Marcel Gauchet et la théorie des formes politiques de Pierre Manent. Ainsi, le premier moment est associé par Monod à la démarche de Carl Schmitt, critique d'un libéralisme à son époque en crise. Monod soutient que chez Schmitt

le libéralisme, porté vers l'évacuation de Dieu, écrase avec Lui les principes de verticalité édifiés pour remplacer le divin, si bien qu'il contiendrait en lui-même les germes de la fin du politique, qui ne saurait échapper à la logique (verticale) du commandement et de l'obéissance. Le second — et surprenant — moment théologico-politique identifié par Monod constitue pour lui une réaction à la démarche supposée de Schmitt. S'exprimant à travers la théologie de la libération, il vise à investir l'espace public d'un discours religieux dont la portée politique serait résolument progressiste. Critique du libéralisme, puisque celui-ci privatise l'expression du phénomène religieux, ce courant — historiquement porté par Gustavo Gutiérrez et plusieurs autres — s'oppose toutefois pour Monod à la dimension réactionnaire de la pensée schmittienne. Le troisième moment identifié par Monod — et le plus pertinent à notre entreprise — s'articule autour de ce que l'on a appelé le « retour du religieux » à l'époque de l'effondrement du Bloc de l'Est, qui avait jusqu'alors été dominé par un athéisme étatique militant. Il fut le berceau d'un débat philosophique et sociologique en France sur le rapport entre la religion et le libéralisme politique, débat qui a mobilisé des penseurs comme Marcel Gauchet et Pierre Manent (Monod, 1999)²⁷. Voyons ce qui, pour Monod, se joue dans ce débat :

La question fondamentale posée par le « problème théologico-politique » serait alors de savoir [1] si la désintrinsication (historiquement advenue) du politique et du théologique ou du religieux nous révèle quelque chose comme une vérité du politique (du politique enfin envisagé en propre), vérité qui attendait d'être déprise en quelque sorte du mélange théologico-politique ; ou bien [2] si cette coupure du tiret théologico-politique masque la communication profonde et essentielle du théologique et du politique, et si cette séparation historique doit être elle-même comprise comme le fruit d'une théologie politique particulière, une théologie de la séparation précisément (Monod, 1999, p. 191).

²⁷ Monod évoque également les contributions de Blandine Barret-Kriegel et Claude Lefort, par exemple (Monod, 1999).

En somme, Monod considère que le problème théologico-politique peut être envisagé de deux façons. On peut [1] interpréter la désintrinsication moderne du religieux et du politique comme l'avènement d'un ordre nouveau, dont l'objectif annoncé était de répondre à la nature politique de l'homme après une période où cette nature était frustrée par l'unité médiévale. On peut [2] aussi la comprendre comme la réalisation de la nature même du christianisme, en tant que religion contenant en elle-même justement ce que Monod appelle une théologie politique de la séparation. Ce dernier ne manque d'ailleurs pas de souligner les contributions respectives de Marcel Gauchet et Pierre Manent, qui en un sens répondent chacun de manière différente à la question posée par Monod. La théorie des formes politiques de Pierre Manent représente ici [1] la première réponse alors que la théorie de la sécularisation — ou sortie de la religion — de Marcel Gauchet représente [2] la seconde, une vision du christianisme dans laquelle la sortie de la religion serait la réalisation de la théologie politique chrétienne (Monod, 1999).

2.1.2. Le christianisme : portail vers le séculier

Il est temps d'étudier plus attentivement la théorie de la sécularisation — ou sortie de la religion — de Marcel Gauchet. Notons que ce dernier a travaillé dans le même milieu que Pierre Manent pour une bonne partie de sa carrière, au Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron de l'École des hautes études en sciences sociales de Paris. La théorie de la sécularisation — ou sortie de la religion — de Marcel Gauchet partage ainsi son contexte d'énonciation avec la théorie des formes politiques de Pierre Manent. La publication de l'œuvre maîtresse du premier (*Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, 1985) fut notamment suivie d'une discussion animée en deux parties entre celui-ci et Pierre Manent sur la validité théorique de la thèse qui y est soutenue (Gauchet et Manent : 1986a, 1986b).

Si nous avons parlé, de manière générale, de la théorie de la sécularisation, soulignons que Marcel Gauchet entretient des réserves à l'endroit de ce concept.

Dans un article de 2014 publié dans le contexte d'un important dossier sur la sécularisation pour la revue *Droit*, auquel Pierre Manent a également contribué, Gauchet soutient que cette notion décrit une réalité qui, dans l'ensemble, demeure pour ainsi dire exacte et reconnaissable : « Il [le concept de sécularisation] est commode, il est d'une pertinence descriptive suffisante pour s'accorder sur le phénomène global qu'il pointe » (Gauchet, 2014, p. 3-4), nous dit-il. Il prend les travaux récents de Charles Taylor (Taylor, 2011) comme exemple d'efforts qui concourent à la démonstration de sa réalité. Or, Gauchet considère que le concept de sécularisation est marqué par un caractère équivoque et imprécis. Parlant plutôt de sortie de la religion, ce dernier cherche à expliquer un processus de transformation sociale profond : le passage d'un état de société fondé sur l'hétéronomie, où les hommes dépendent d'un principe ordonnateur plus élevé, à un état de société fondé sur l'autonomie, où les hommes ne se trouvent plus dans cet état de dépendance pour ordonner le monde.

Gauchet donne quatre principaux traits de ce qu'il appelle le mode de structuration hétéronome. Dans un premier temps, il y a la tradition, une « obéissance au passé fondateur » (Gauchet, 2014, p. 7). Ensuite, la domination, c'est-à-dire « [u]n pouvoir relayant par son altérité sacrée, sa supériorité de nature sur ceux qui lui obéissent, la subordination de tous envers le fondement surnaturel » (Gauchet, 2014, p. 7). Gauchet parle également de la hiérarchie comme une composante du mode de structuration hétéronome ; il la définit ainsi : « [u]n type de lien faisant tenir les êtres ensemble par leur inégalité de nature, par l'attache mutuelle des inférieurs aux supérieurs à tous les échelons de la vie collective » (Gauchet, 2014, p. 7). Enfin, rejetant le vocable d'holisme, Gauchet ajoute un dernier élément, l'incorporation, par la voie de laquelle « le tout communautaire précède et domine les composantes individuelles, mais chaque être particulier n'existe et ne se définit que par la communauté à laquelle il appartient et la place qu'elle lui assigne » (Gauchet, 2014, p. 8). Gauchet y oppose un mode de structuration autonome dont les caractéristiques sont en tout point opposées à celles précédemment évoquées : « l'individualisme à la place de l'incorporation, l'égalité à la place de la hiérarchie,

la représentation à la place de la domination, l'histoire à la place de la tradition » (Gauchet, 2014, p. 7-8). Gauchet soutient que le christianisme est le principe causal de cette transformation, de ce passage de l'hétéronomie à l'autonomie (Gauchet, 2014). Voyons ce que cela signifie.

L'approche de Gauchet prête au christianisme un caractère singulier, faisant de cette religion le moteur de l'histoire théologico-politique occidentale sous un rapport particulier : en effet, Gauchet soutient que le christianisme est en lui-même la religion de la sortie de la religion, c'est-à-dire qu'il contiendrait en propre les déterminants de son effacement du monde commun (Gauchet, 1985). En somme, la thèse de Gauchet repose sur la proposition que le christianisme constitue un point d'aboutissement du phénomène religieux, au terme duquel est accomplie de manière pleine et entière la réincorporation dans l'agir humain de l'altérité divine. Cette réalisation connut certes un progrès — passant de la rupture avec les formes anciennes de religion, païenne et polythéiste, au monothéisme si caractéristique de la religion juive — avant d'être achevée par l'incarnation du Christ (Gauchet, 1985, p. 133-232). Elle aurait débouché sur l'établissement d'un monde humain autonome, c'est-à-dire reposant sur ses propres moyens et indépendant de l'intervention divine dans la réalité humaine.

Nous verrons que chez Gauchet, la Réforme protestante porte en quelque sorte le christianisme à sa fin (Gauchet, 1985). Pour Manent, ce dernier privilégie une compréhension du christianisme fondée sur l'une des propositions caractéristiques du protestantisme : le rejet de la médiation pratiquée par l'Église. Ce dernier rejet — à la faveur d'un sacerdoce universel supposant un rapport direct, intime et individuel avec le divin, sans intermédiaire ecclésial — concourt à l'affirmation d'un monde humain séparé, c'est-à-dire autonome, garanti par l'émergence de la modernité politique et religieuse en Occident. Manent en fait la démonstration de la manière suivante :

Je partirai d'une phrase du *Désenchantement du monde* : « Quand apparaît, avec la Réforme, un commencement de conscience adéquate de l'altérité divine et de ses conséquences, ce sont des pans entiers de la pratique sociale qui sont informés et travaillés par la dynamique de l'appropriation terrestre que requiert le dieu séparé. » [Gauchet, 1985, p. 122] Cette phrase contient implicitement la thèse centrale du livre sur le rôle du christianisme dans l'apparition, l'installation et la légitimation d'un ordre humain autonome. Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, ce sont les premiers mots de la phrase, avec leurs implications. Pour Marcel Gauchet, le protestantisme est en somme la vérité du christianisme car il s'approche de cette conscience adéquate de l'altérité divine qui va produire ou permettre l'émancipation et la légitimation d'un ordre humain autonome (Manent, 2010a, p. 401).

En somme, pour Manent, la démarche de Gauchet est caractérisée par une compréhension du christianisme marquée par le protestantisme. Manent va même, se plaçant du point de vue de Gauchet, jusqu'à comparer la Réforme à la démarche de Socrate au livre II de la *République*, visant une compréhension plus juste du dieu, un dieu qui est également plus éloigné de l'homme (Manent, 2010a, p. 401-402). Gauchet entretient une interprétation particulière du dogme chrétien de l'incarnation, qui est pour lui l'expression la plus éloquente d'une séparation radicale entre les ordres humain et divin (Gauchet, 1985, p. 95-100). Il affirme :

Mais le facteur supplémentaire qui, dans le cas chrétien, va libérer le jeu dynamique de ces contradictions qui auraient, ainsi, fort bien pu être contenues, c'est le dogme de l'Incarnation. C'est-à-dire l'attestation vivante, au cœur de la foi, de l'irratrapable écart des deux ordres de la réalité, et de leur pleine consistance à chacun. Dieu prenant forme humaine, c'est Dieu se découvrant tout autre, à ce point différent, éloigné, que sans le secours de la révélation il fût resté ignoré des hommes. De par leur union mystique en Christ, l'humain et le divin se disjoignent et se différencient définitivement, comme se défait en son principe l'intrication hiérarchique du séjour terrestre et du règne céleste (Gauchet, 1985, p. 97).

En somme pour Gauchet le dogme chrétien de l'incarnation révèle un fossé infranchissable entre les réalités célestes et terrestres. Ce passage est commenté par Manent, pour qui cette compréhension de l'incarnation en contredit le propos, alors

que pour lui elle introduit ou inaugure la médiation, plutôt qu'elle ne révèle une distance préexistante, comprise aussi bien chez les Grecs que les Juifs (Manent, 2010a, p. 397-407) : « le propos de l'incarnation, c'est de supprimer la distance, pas de la creuser, de produire l'unité ou l'union, pas la séparation. » (Manent, 2010a, p. 403). Il souligne ainsi que la conscience de l'altérité divine, que Gauchet attribue au protestantisme, n'est pas l'apport principal du christianisme et qu'elle lui est même antérieure, ce qu'il affirme en référant à la poésie vétérotestamentaire et la philosophie platonicienne :

Je ne suis donc pas convaincu par la thèse selon laquelle le ressort du développement chrétien et occidental réside dans un « progrès de la conscience » de l'altérité divine qui culmine dans le protestantisme avant de réaliser toutes ses potentialités dans le monde de l'autonomie qui est désormais le nôtre. Les deux expressions les plus aiguës, et incompatibles entre elles, de la conscience de l'altérité divine se trouvent dans la philosophie de Platon et de ses disciples d'un côté, dans les Psaumes de l'autre. Ce que le christianisme a apporté, c'est la médiation, pas la distance. Il est impossible de faire sortir la « grande transformation » moderne d'un développement intérieur à la religion chrétienne, quand le progrès de la conscience évoqué est antérieur au christianisme même. Il faut chercher dans une autre direction. (Manent, 2010a, p. 407)²⁸

Le contexte précis dans lequel Manent énonce son désaccord avec la pensée de Marcel Gauchet sur ces questions a le mérite de clarifier pour nous le lien entre cette mésentente et la théorie des formes politiques que Manent a construite en partie pour y répondre.

2.1.3. Christianisme et sécularisation : une doctrine inutile et incertaine ?

Les travaux de Marcel Gauchet sur l'histoire politique de la religion ont été fort influents dans la discussion renouvelée sur le religieux depuis le milieu des années 1980. Il apparaît d'ailleurs assez clair que la théorie des formes politiques

²⁸ Manent fait ici clairement référence aux thèses de Gauchet, après l'avoir cité nommément quelques paragraphes plus haut dans le même passage (Manent, 2010a, p. 406).

de Pierre Manent fut en partie formulée pour leur répondre. La publication du *Désenchantement du monde* (Gauchet, 1985) par Gauchet a fait l'objet d'une authentique polémique intellectuelle entre les deux auteurs dans le cadre d'une discussion en deux parties publiée dans les pages de la revue *Esprit* (Gauchet et Manent : 1986a, 1986b). Dans cette discussion, Pierre Manent formule des interrogations et des objections à l'approche privilégiée par Gauchet qui seront reconduites et densifiées dans la formulation de la théorie des formes politiques dès la publication de l'*Histoire intellectuelle du libéralisme* (Manent, 1987), puis dans les travaux subséquents de Manent jusqu'à ce jour. Nous aborderons ici certaines de ses critiques et interrogations pour nous intéresser ensuite à leurs réverbérations dans l'œuvre de l'auteur.

Cette discussion entre Manent et Gauchet comporte deux parties. Dans la première, intitulée *Le christianisme et la cité moderne* (Gauchet et Manent, 1986b), sont abordées les conditions d'émergence de la modernité européenne. Manent critique la thèse centrale de Gauchet, selon laquelle la modernité européenne découlerait de l'influence du christianisme. C'est ici que se clarifie la nature du désaccord : en effet, pour Manent, les architectes de la modernité l'ont édifiée comme un rempart contre l'Église :

Délivrer les hommes du pouvoir du christianisme sur leur vie et leur pensée, tel est le ressort fondamental du processus « moderne ». Mais on découvre que cette entreprise est interminable, qu'elle exige une « radicalisation » croissante, qu'elle est une « histoire » ou un « processus » : le « mouvement démocratique » reconnu par les bons auteurs (Manent, 1986b, p. 96).

À cela, Gauchet répond essentiellement que si la critique de Manent est en effet pertinente, elle ne prend pas suffisamment en considération les objectifs propres de son programme de recherche, qui n'étaient pas de formuler une histoire des idées, mais plutôt — disons — l'histoire des conditions qui ont rendu ces idées possibles (Gauchet, 1986b). Or, Manent fait découler de son objection de nature plus générale une critique à laquelle nous nous intéresserons davantage. Pour celui-ci, Gauchet

fait erreur lorsqu'il voit la conception moderne de l'individu découler de prémisses posées par le christianisme lui-même. Il oppose à cette vision une autre thèse, selon laquelle les penseurs de la modernité ont plutôt conceptualisé l'individu autonome et rationnel en forgeant l'idée d'un état de nature hypothétique ainsi que celle d'un contrat social découlant des nécessités humaines. En particulier, il soutient que cet individu moderne découle du conflit — caractéristique de la situation médiévale — entre les deux pouvoirs. En effet, il écrit :

Dans votre présentation, l'individu moderne tend à apparaître comme une traduction politique de l'individu religieux : le citoyen démocratique, c'est finalement le chrétien réformé ; mais ce n'est plus seulement dans l'interprétation de la Bible qu'il ne se fie qu'à son jugement propre, c'est dans l'organisation du monde social et politique, du monde humain tout entier. Il me semble que ce n'est là que la moitié des choses. Je crois que l'individu moderne naît du combat, ou de la dialectique, ou que sais-je, entre le corps politique laïque, « naturel », et les exigences ou les prétentions de la religion. À la question : quelle est la matrice de l'individu moderne, je répondrai : c'est l'homme de l'état de nature ou du contrat social. La société démocratique se pense en effet comme naissant à chaque instant des relations que nouent librement des individus autonomes. Or, la naissance de cette idée, à quoi tient-elle ? Elle tient au conflit entre les deux pouvoirs, le pouvoir laïc, séculier, et le pouvoir spirituel (Manent, 1986b, p. 98).

Pierre Manent conclut de manière intéressante son intervention en se proposant de renverser le raisonnement de Gauchet sur la sortie de la religion, que ce dernier observe dans le développement de la chrétienté occidentale. Pour Manent, la cité moderne — c'est-à-dire libérée des préoccupations religieuses qui bridaient son ambition — se serait en vérité retournée contre l'ambition des fondateurs d'établir une politique qui ne craint pas la violence pour assurer son autonomie (Manent, 1986b).

La seconde partie de l'entretien, *Comment traiter de la religion* (Gauchet et Manent, 1986a), est plutôt consacrée à la compréhension respective des auteurs du phénomène religieux de manière générale et du christianisme en particulier. Manent

soutient que Gauchet distingue les diverses traditions religieuses sur un continuum de religiosité — c'est-à-dire de la religion la plus religieuse à la religion la moins religieuse — selon le degré d'hétéronomie qui les caractérise. Dans le contexte de cette grille d'analyse, le christianisme est ainsi compris comme une religion moins religieuse — la moins religieuse — et les religions primitives sont ainsi caractérisées comme les formes les plus religieuses de religion. Ici, Manent critique l'idée même de distinguer les religions sur un continuum de religiosité :

Je ne suis pas sûr que la notion de « religion la plus religieuse » ou de « religion par excellence » soit une notion parfaitement claire. La notion de « religion vraie » ou de « religion fausse » est parfaitement intelligible ; considérer la religion par rapport à d'autres éléments du monde humain comme l'économie ou la démographie, cela aussi est intelligible. Mais est-ce qu'on peut retourner la notion sur elle-même et parler de « la religion la plus religieuse » ? Je n'en suis pas sûr (Manent, 1986a, p. 202).

Gauchet n'admet pas cette critique. En effet pour ce dernier il est inévitable, si l'on cherche à analyser les réalités de la religion dans une perspective historique en reconnaissant leur variété, de reconnaître que cette question se pose. Par ailleurs, Manent critique également le choix fait par Gauchet de caractériser le christianisme comme une religion essentiellement déterminée par l'autonomie, caractérisation qui ne la définirait que partiellement en laissant de côté toute une dimension du rapport qu'entretient cette religion à la transcendance divine (Manent, 1986a, p. 202). Manent reproche subsidiairement à l'analyse de Gauchet de soutenir une compréhension quantitative de l'hétéronomie :

J'admets que l'on peut commencer en disant : la religion, dans sa définition la plus large, suppose la dépendance des hommes par rapport à un principe supérieur. Et on peut appeler cette dépendance hétéronomie. Mais dans quelle mesure peut-on sérier ou ordonner les différentes religions en fonction de l'intensité ou de la « quantité » d'hétéronomie ? Pour le dire d'un mot, votre notion d'hétéronomie me paraît trop abstraite. Elle désigne quelque chose qui est essentiel dans la religion ou dans toutes les religions, mais qui se donne sous des formes qui ne peuvent pas être ordonnées suivant la quantité de l'hétéronomie (Manent, 1986a, p. 206-207).

Cette critique est rejetée par l'intéressé au même titre que la précédente. En effet, Marcel Gauchet considère qu'il est possible de qualifier les religions selon le degré d'autonomie qui les caractérise :

Je soutiens tout au contraire qu'il est légitime de parler à propos de ce cas de degrés dans l'hétéronomie. Entendons-nous, je ne dispose pas d'hétéronomètre. Mais je crois possible de mettre en lumière, au-delà de la lettre du discours religieux, des organisations profondes du rapport à Dieu permettant de juger du plus ou du moins d'extériorité de la règle divine. (Gauchet, 1986a, p. 210).

Or, la critique la plus percutante que formule Manent le conduira à remettre en question la capacité de Marcel Gauchet, en tant qu'intellectuel non croyant, de poser certains types de jugement — notamment sur le degré plus ou moins grand de religiosité — en cela que la question préalable de savoir s'il existe une telle chose que la vraie religion demeure sans réponse dans le cadre de sa pensée :

Mais, tout de même, de deux choses l'une : ou il y a une religion vraie, ou il n'y a pas de religion vraie. S'il y en a une qui est vraie, je ne crois pas qu'on puisse échapper à la proposition que c'est celle qui est vraie qui est la « plus religieuse », nous sommes d'accord ; mais alors, ce dernier concept devient immédiatement superflu. Si vous supposez que toutes sont fausses, en quel sens pouvez-vous dire que l'une est plus religieuse que les autres ? Vous ne pouvez dire cela qu'en présupposant une interprétation non religieuse, si je peux dire, de la religion : vous rattachez alors la religion à ce que vous appelez une « structure anthropologique plus profonde » ; et dans l'histoire ou dans les divers développements et variations de cette structure anthropologique plus profonde, vous choisissez ce qui vous paraît le plus significatif ou le plus expressif de cette structure. (Manent, 1986a, p. 207).

En somme, Manent remet clairement en question la possibilité pour un observateur extérieur de juger de l'essence d'une religion. Manent soutient comme nous l'avons vu que Gauchet prendre parti — dans le contexte du binôme « catholicisme-protestantisme » — en caractérisant le protestantisme comme réalisant de manière plus aboutie la nature de la religion chrétienne, en l'occurrence parce qu'il serait davantage déterminé par l'esprit d'autonomie que Gauchet prête au christianisme.

Manent remarque que cette dualité n'a pas le même sens pour des chrétiens qui, dans un dialogue œcuménique, parlent essentiellement de théologie et d'exégèse biblique, afin de faire la démonstration des mérites de leurs formes respectives de christianisme. À l'extérieur de ces débats — là où se trouve Gauchet — Manent soutient que cette discussion n'a aucun sens puisque ceux qui y participent alors ne reconnaissent pas l'existence de l'objet même du désaccord. Ainsi dit-il :

Donc, je le dirai de façon un peu brutale, mais je ne vois pas comment éviter une formule de ce genre : on ne peut pas entrer et sortir à volonté du monde de la foi. Si l'Église a ou n'a pas le droit de prétendre au monopole de la médiation, et voilà effectivement une question essentielle dans l'histoire chrétienne, voilà peut-être la question, c'est une question qui ne peut être soulevée qu'à l'intérieur du monde de la foi au sens large, que par quelqu'un qui croit à la vérité du fait de l'incarnation. Parce que si la seconde personne de la Trinité ne s'est pas incarnée, le rapport du luthérien au Christ par la foi seule est tout aussi dépourvu de consistance que le rapport du catholique par la médiation de l'Église. Ça m'est désagréable de le dire parce que cela a l'air de vouloir interdire la discussion, mais il me semble que votre analyse structurale s'efforce de contourner ou de surmonter une difficulté qui me paraît insurmontable (Manent, 1986a, p. 208).

Pour sa part, Gauchet revendique une perspective historique et neutre quant à ses affirmations relatives à la religion en général, et à la différence entre protestantisme et catholicisme en particulier. Gauchet soutient que son « critère est celui des possibles structurels inscrits dans la donnée matricielle du christianisme, l'événement christique lui-même, tels qu'une analyse purement historique permet de les dégager » (Gauchet, 1986a, p. 208). Pour lui, l'intervention du Christ dans l'histoire « crée les conditions de la représentation de l'altérité divine sans commune mesure avec ses expressions antérieures » (Gauchet, 1986a, p. 208). L'histoire du christianisme constitue pour lui un « processus d'actualisation de ces possibles (qui auraient pu demeurer à jamais latents) » (Gauchet, 1986a, p. 208) dont la Réforme constitue un « moment cardinal » (Gauchet, 1986a, p. 208). En ce sens Gauchet rejette à la fois la critique de Manent que nous venons d'évoquer et

révèle de façon assez transparente sa vision du protestantisme, qui dévoile pour lui cette dimension atrophiée du christianisme en même temps qu'il l'accomplit.

Voyons maintenant comment les désaccords ici exprimés entre Manent et Gauchet ont été déterminants dans la formulation de la théorie des formes politiques de Pierre Manent. Le premier ouvrage publié par Manent à la suite de ces discussions est son *Histoire intellectuelle du libéralisme* (Manent, 1987), qui pose les bases de sa théorie des formes politiques. Il y affirme ne présupposer « aucune interprétation particulière du sens du christianisme » (Manent, 1987, p. 30), se distinguant en cela de Marcel Gauchet qu'il accuse de privilégier une interprétation protestante. Par ailleurs, aux yeux de Manent, la différence entre les théories de la sécularisation — ou sortie de la religion — et la théorie des formes politiques est aussi que la seconde est en soi une interprétation des faits qui n'est pas tributaire d'une architecture conceptuelle anachronique :

En nous plaçant dans la perspective des acteurs eux-mêmes, nous désapprenons ce que nous savons, ou croyons savoir de notre histoire : nous nous donnons une chance de pouvoir éviter ultérieurement le recours aux concepts nés après la défaite politique de l'Église dans le grand combat qui nous occupe, celui en particulier de sécularisation (Manent, 1987, p. 17-31).

Dans *La cité de l'homme* (1994a), Manent défend une thèse forte. La caractéristique propre de la cité moderne est pour lui le double refus du monde ancien, attaché à la notion de nature, et du monde chrétien, où la nature est pour ainsi dire élevée par la grâce (Manent, 1994a). Le propre de l'homme moderne réside dans cette double négation, de laquelle découle le désir d'édifier une *cité de l'homme*, fondée en particulier sur les droits de l'homme. L'auteur y voit une dualité qu'il se propose d'interpréter. Or, une telle vision de la modernité — en particulier politique — est en tout point incompatible avec la théorie de la sécularisation, pour laquelle le monde moderne fut enfanté par le christianisme. Il apparaît de même assez clair que se sont exprimées ici des intuitions qui avaient été formulées dans ses entretiens avec Gauchet. Alors, Manent affirmait :

Mais ici il faut distinguer. Soit la Somme théologique de saint Thomas, à laquelle vous faites allusion : on a là le monde païen tout entier, considéré comme monde de la « nature », admis dans sa consistance propre, tout en étant dépassé et couronné par le monde de la grâce. Mais cette plénitude propre reconnue au monde humain, au monde de la « nature » par le christianisme, c'est quelque chose qui est antérieur à l'émancipation proprement moderne de la nature, et qui est autre. Saint Thomas pensait que la grâce est l'amie de la nature, les modernes pensent qu'elle en est l'ennemie. Ce que je ne trouve donc pas dans votre description de l'apparition du monde moderne, c'est ce qui fait à mes yeux son dynamisme propre : la polémique directe, menée de l'extérieur de la religion, contre le christianisme. L'affirmation de l'autonomie de l'homme n'est pas simplement le résultat de la logique interne du christianisme ; c'est au moins autant le résultat d'une révolte directe contre lui. (Manent, 1986b, p. 96).

Manent a poursuivi cette réflexion en montrant que si la doctrine chrétienne reconnaît à la nature une certaine indépendance qui se traduit dans la société politique, la modernité politique s'est comprise dès les origines — l'auteur évoque la pensée de Machiavel — comme le projet d'une cité humaine pleinement arrachée au pouvoir et aux effets de la religion. Ces considérations — centrales dans ses travaux — ont été reprises ailleurs également (voir notamment : Manent, 1994a, 2007a, p. 430-434).

Manent rejette en la théorie de la sécularisation ce qu'il considère être une compréhension essentiellement idéaliste du rapport entre religion et politique, qui séparerait la dimension idéale du christianisme des conditions sociohistoriques à l'intérieur desquelles il se manifeste. Il affirme ainsi : « [c]ela n'a aucun sens humain, politique, moral de penser qu'une innovation logique, métaphysique, analytique, aussi intéressante soit-elle par ailleurs, a pu enclencher une suite de transformations au terme desquelles les hommes ont cessé d'obéir à l'Église pour obéir plutôt aux princes » (Manent, 2010b, p. 148)²⁹. La théorie des formes

²⁹ Cette critique revient ailleurs, et notamment sous la forme suivante : « La théorie de la sécularisation, disais-je, accorde une importance disproportionnée aux idées et aux représentations. On peut toujours trouver des analogies ou correspondances entre idées chrétiennes et idées

politiques de Manent vise à rendre compte de la condition spirituelle propre à l'homme chrétien en Europe médiévale, condition que les penseurs de la modernité ont voulu transformer radicalement. Ici, la nation émerge avant tout autre chose pour permettre à l'homme — animal politique — d'être pleinement citoyen, c'est-à-dire pleinement investi dans le gouvernement de la chose commune, dans le contexte d'une civilisation chrétienne où l'Église est agissante. (Manent, 2010b, p. 147-179).

Dans son *Enquête sur la démocratie* (Manent, 2007a), Manent s'est aussi penché sur la notion de sécularisation. Il y affirme qu'à mesure que le christianisme comme religion s'est effacé du monde commun avec l'avènement de la modernité, il a de plus en plus été décrit comme un système idéal auquel chacun prête une influence, un impact, des effets historiques, dans tous les domaines de l'existence humaine. Ainsi Manent affirme que le projet politique libéral a notamment consisté à édifier un État supposé neutre et laïc, séparé de l'opinion résidant dans la société civile au sein de laquelle l'Église est, justement, une puissance d'opinion. L'auteur illustre ainsi les implications de cette nouvelle disposition pour les pratiques intellectuelles visant à interpréter le devenir des sociétés — notamment la sociologie (Manent, 2007a, 423-434). Ainsi, il soutient :

Cette opinion que le libéralisme chassait par la porte, la sociologie la faisait rentrer par la fenêtre. Ainsi, au fur et à mesure que l'homme européen, acteur politique, construit un pouvoir neutre ou laïc, détaché de toute opinion, en particulier religieuse, il mesure, observateur politique — il exagère, sociologue ou historien, puisqu'il ne reconnaît plus de « nature » — l'ampleur et la profondeur du pouvoir de l'opinion, en particulier religieuse. Tandis que pratiquement l'ordre politique européen se détache de toute opinion religieuse, il éprouve le besoin théorique de se rattacher à une opinion religieuse, la seule plausible dans ce cas étant bien entendu celle dont il se détache : le christianisme (Manent, 2007a, p. 429).

modernes, dès lors qu'on fait abstraction du cadre d'action dans lequel les unes et les autres prennent sens. » (Manent, 2014, p. 15).

Manent se montre ici critique d'une tendance à interpréter la religion chrétienne comme une opinion influente, et en ce sens comme un système intellectuel déterminant plutôt qu'une réalité concrète expérimentée dans un contexte sociohistorique donné. Dans un récent dossier de la revue *Droit* — dossier auquel nous nous sommes référés plus haut pour aborder la pensée de Marcel Gauchet — l'auteur, dissertant sur le concept de sécularisation, en dit qu'il s'agit d'une « doctrine inutile et incertaine » (Manent, 2014). Manent y soutient aussi que la théorie de la sécularisation porte une normativité sous-jacente, expression de son étroite association avec le projet de la modernité politique. En d'autres termes, la théorie de la sécularisation — ou sortie de la religion — décrivant le christianisme comme une étape dans l'établissement de l'ordre démocratique moderne, donne un sens au dépassement du christianisme et une justification pertinente au combat en partie victorieux mené contre lui en inscrivant cette lutte dans une progression historique caractérisée par le passage de l'hétéronomie à l'autonomie. En cela, l'auteur soutient que la théorie de la sécularisation, ou sortie de la religion est une « histoire racontée par les vainqueurs » (Manent, 2014). De même, pour ce dernier, la démocratie libérale sous sa forme nationale, lieu politique caractéristique de la modernité, n'apparaît avoir eu, somme toute, qu'un succès relatif et de courte durée à fonder le commun, alors qu'il observe un net affaiblissement de son pouvoir associatif à la suite des grands conflits mondiaux. L'auteur oppose cet état de fait au pouvoir associatif de la religion, qui demeure substantiel à ses yeux.³⁰ Cette réalité s'exprime notamment par la résurgence des questions religieuses dans une France aux prises avec les défis du communautarisme, dans une société dont la

³⁰ On le voit clairement exprimé dans cette citation : « Les corps politiques démocratiques n'ont plus la force associative et éducative qui leur donna la victoire contre les opérations de la religion et qui fit de cette victoire une victoire somme toute méritée. Aujourd'hui, pour la première fois depuis bien longtemps, et c'est une surprise pour l'opinion éclairée, la partie est devenue moins inégale entre les faibles mouvements engagés par les croyants et l'immobilité revendiquée par les sujets. C'est que le croyant, dans la mesure où il s'oriente selon un bien qui est un lien, est "plus citoyen" que le sujet qui ne veut rien savoir que son droit. Aussi hérissé et irrité qu'il soit, celui-ci ne peut rien contre les opérations associatives qui se composent lentement et maladroitement, et dont nul ne sait quel bien ni quel mal en sortira. Dans le sujet, le mouvement de l'humanité moderne *s'arrête*. Celui qui croit et agit, aussi faiblement que ce soit, *commence* » (Manent, 2014, p. 16).

diversification sur le plan religieux représente un défi pour la force cohésive de la communauté politique. Cette situation est, pour Manent, ce qui justifie de qualifier la théorie de la sécularisation — ou sortie de la religion — comme une doctrine inutile et incertaine.³¹

Daniel Tanguay s'est intéressé à ce qui unit Pierre Manent et les auteurs libéraux et à ce qui les distingue, notamment sur le plan normatif. Pour l'auteur, les penseurs libéraux du XIX^e siècle comme Tocqueville (qui, selon Manent, avait une conception fort limitée de la religion, la réduisant au statut de facteur utile à la cohésion sociale [voir : Manent, 1982, p. 117-151]), mais aussi comme Guizot, en étaient arrivés à la conclusion que le libéralisme et l'État moderne devaient pacifier leur relation avec le christianisme et l'Église en décrivant une continuité entre les derniers (le christianisme et l'Église) et les premiers (le libéralisme et l'État moderne). Ce faisant, ces penseurs contribuent à la propagation de ce qui devait devenir la théorie de la sécularisation telle que la conçoit Manent (voir : Manent, 2014). Ainsi, bien que Manent souligne les vertus de la nation pour résoudre le problème théologico-politique, son approche se distingue de celles traditionnellement associées au libéralisme et à la théorie de la sécularisation qui en découle par une critique de l'État moderne, qui n'aurait rien de neutre dans son rapport à la religion (Tanguay dans De Ligio, Holeindre et Mahoney, 2014, p. 169-185). Pour Tanguay, il y a chez Manent une tension normative. Acquis pour l'essentiel à l'État-nation moderne et libéral, Manent demeure préoccupé par l'indifférence qui peut aisément y prévaloir chez les individus en ce qui a trait aux questions religieuses et existentielles. Selon Tanguay, qui fait un lien avec Pascal :

La solution libérale — qui est pour Manent, répétons-le, la solution décente au problème théologico-politique — recèle donc un péril pour la pensée et la véritable liberté intellectuelle. Elle encourage en effet un conformisme intellectuel qui détend en l'homme le ressort intime de la recherche de la

³¹ Par cette expression, Manent fait un clin d'œil à Pascal, qui avait qualifié Descartes ainsi (Pascal, 1964, p. 893). On devine que l'auteur, herméneute de la pensée pascalienne, critique également par cette allusion le rationalisme cartésien sous-jacent à la théorie de la sécularisation.

vérité. Elle nous dispense de prendre vraiment au sérieux le défi des religions qui proclament posséder la vérité sur l'homme et sa destinée dernière. En nous mettant à l'abri de la question de la vérité religieuse, elle nous épargne le difficile travail de peser et de juger avec courage et probité les raisons de la croyance religieuse. Autrement dit, elle nous offre le luxe de passer une vie, si nous le voulons, dans l'ignorance de la question des fins dernières, une vie à l'abri des tourments de l'inquiétude pascalienne. Or, c'est bien cette inquiétude que Manent cherche discrètement, mais fermement, à éveiller en nous » (Tanguay dans De Ligio, Holeindre et Mahoney, 2014, p. 184).

Ainsi, il y a chez Manent, généralement défenseur de la nation, une ambiguïté par rapport à la forme nationale libérale, notamment liée à ses effets sur la centralité et le sérieux des préoccupations religieuses, auxquelles Manent accorde une réelle importance. Elle fut également commentée par Hancock, mais sous un rapport différent. Ce dernier remarque une certaine hésitation, ou ambivalence, sur le plan normatif concernant la forme politique la plus susceptible de répondre aux impératifs naturels et surnaturels de l'homme chrétien européen. Hancock relève chez Manent un discours mélioratif au sujet de l'Église, entendue comme forme politique nouvelle aux mérites inédits. Il souligne par ailleurs que chez Manent, le christianisme ne contient en définitive aucune proposition politique opérationnelle. La tension entre ces deux affirmations est résolue par la mise en avant de la nation dans sa forme chrétienne, médiatrice :

At times Manent seems to gesture towards pre-Reformation Christianity as the most proximate source of an effective mediation. He proposes the Church as a city, an actual community, a new political form, which in principle can hold together the Immense and the lowly. And yet, in other contexts, he recognizes “the intrinsic and perhaps insurmountable difficulty of any Christian statement about politics,” and observes that Augustine “incites us to desire to enter into the city of God, but it is not certain that it helps us much to orient ourselves in the cities of people.” We are left, then, with no practical alternative to “the mediating nation,” which could not have taken shape without the content supplied by a national religion: “the nation is the mediator between the subjective freedom of the [Protestant] Christian and the sovereign grace of God.” It is not obvious to him how the neutral or secular state can subsist without the content once supplied by religion; the state now sees itself

as a mediation of humanity, but it has no content to offer as a definition of humanity (Hancock, 2014).

Hancock souligne ici que si Manent se fait effectivement défenseur de la nation, il distingue comme nous l'avons vu une forme chrétienne, qu'il défend, d'une forme moderne qui prétend à la médiation de l'humanité. La dernière phrase de cette citation de Hancock — où l'on se questionne sur la possibilité pour une telle nation de subsister chez Manent — rappelle le fameux dilemme de Böckenförde suivant lequel l'État moderne et sécularisé reposerait sur des présupposés éthiques ou moraux qu'il n'a pas pu lui-même produire (Böckenförde, 2000).

À partir de l'analyse de ces textes de circonstance — et de ceux de commentateurs pertinents — où l'auteur s'est exprimé pour rendre compte de sa perspective dans le débat sur la sécularisation et pour caractériser sa théorie des formes politiques, nous déduisons que ladite théorie peut légitimement être comprise comme une réponse à la théorie de la sécularisation, de manière générale, et à la théorie de la sortie de la religion de Marcel Gauchet, en particulier.

2.2. Pierre Manent et les formes de la politique moderne

Nous reviendrons ici sur la signification théologico-politique de la théorie des formes politiques de Pierre Manent. En particulier, nous nous intéresserons au rapport entre la forme Église et l'émergence de la nation. Par la suite, nous nous arrêterons sur la médiation exercée par la nation chez Manent.

2.2.1. La nature politique de l'homme et l'émergence de la nation

La théorie des formes politiques de Manent vise notamment à rendre compte de la construction de la forme politique nation à partir de catégories essentiellement politiques. Au sujet de l'état théologico-politique caractéristique de l'Europe médiévale, l'auteur soutient que, même dans ce contexte, les hommes ont tendu à

vouloir se donner les conditions d'expression de leur nature politique. De là provient la pertinence de la question suivante : « sur quelles bases politiques le monde profane va-t-il tendre à s'organiser pour faire face aux prétentions de l'Église ? » (Manent, 1987, p. 22).

Nous connaissons, pour en avoir discuté plus tôt, la réponse à cette question. Devant la trop grande particularité de la cité et la trop petite universalité de l'empire, les peuples chrétiens d'Europe ont vu naître la nation : d'abord sous une forme monarchique et de droit divin, puis sous une forme libérale et moderne. À la manière d'une synthèse, la nation est semblable à l'empire par son ampleur et la sécurité qu'elle permet ; de la cité, elle reconduit le caractère profondément politique, sous une forme différente, représentative (Manent, 1987, p. 17-30). Si la nation est effectivement une synthèse, elle est aussi la forme politique propre de la modernité, qu'elle représente de manière excellente, comme en témoignent à cet égard les considérations du philosophe Hegel (Manent, 2016b), qui voit en elle l'accomplissement de l'Idée du Progrès dans l'Histoire. Pour Manent :

Nous sommes modernes maintenant depuis plusieurs siècles. Nous le sommes et nous voulons l'être. Cette volonté oriente toute la vie de nos sociétés en Occident. On critique souvent tel ou tel aspect de la modernisation, certains même critiquent la « modernité » en tant que telle, mais tous les efforts « conservateurs » n'ont réussi tout au plus qu'à ralentir le mouvement, tandis que les entreprises proprement « réactionnaires » se sont soldées en général par une accélération du mouvement. Donc, nous voulons être modernes. Nous nous donnons à nous-mêmes l'ordre d'être modernes (Manent, 2010a, p. 7).

Ainsi Manent reprend-il à son compte l'idée selon laquelle la modernité constitue en quelque sorte un projet — c'est-à-dire qu'elle procède d'une volonté propre — et bien qu'il puisse sembler lui trouver un caractère irrésistible, l'auteur soutient en définitive que, si conservateurs et réactionnaires sont condamnés à l'échec, ils le sont aussi et surtout en raison d'un désir de modernité qui prévaut. Or, qu'est-ce que cette modernité ? Manent, comme chacun, la sait équivoque, mais essaie malgré

cela d'en définir la direction. Ainsi, parlant du mouvement moderne, l'auteur affirme que :

Le principe du mouvement occidental, c'est la politique, et c'est donc la cité. On a dit que les Grecs ignoraient l'histoire, qu'ils avaient une compréhension cyclique du temps, et que le temps orienté de l'histoire commence avec le christianisme, sinon avec la philosophie moderne de l'histoire. Cela ne tient pas debout. Les Grecs connaissaient fort bien le temps irréversible de l'histoire politique. Aristote était tout aussi capable que Tocqueville d'observer que la démocratie était à son époque le seul régime encore possible (Manent, 2010a, p. 10).

Qu'est-ce à dire ? Pour Manent, l'homme européen, pour des raisons que nous avons longuement évoquées dans le premier chapitre, est tiraillé entre deux idéaux civiques : la liberté de la cité ou la puissance de l'empire. De plus, ces idéaux sont doublement contradictoires ; ils le sont entre eux ainsi que par rapport à l'Église, dont le Christ est un modèle scandaleux pour tout païen. Pour Manent « c'est dans cette radicale perplexité, et pour y faire face, que naît proprement, je le répète, le projet moderne » (Manent, 2010a, p. 13). Qu'en est-il donc ?

Parmi les actions audacieuses et ambitieuses dont l'Europe va être le théâtre, celle conduite par l'État moderne est sans doute la plus décisive. Je l'ai dit, le christianisme rend incertains les motifs de l'action et douteuses les paroles qui doivent faire autorité dans la cité. La « situation chrétienne » est caractérisée par le conflit des autorités. Eh bien, l'État moderne — c'est ainsi qu'il devient souverain — résout ou surmonte ce conflit en attirant à lui le monopole de la parole qui commande, plus précisément et plus audacieusement, en produisant un commandement qui soit indépendant de toute opinion, y compris et surtout religieuse, un commandement qui autorise ou interdit les opinions selon sa décision souveraine. L'État moderne, encore incertain de sa force, s'attacha d'abord une opinion ou une parole religieuse qui fut religion d'État. Parvenu à la plénitude de sa force, il s'éleva au-dessus de toute parole, il fut vraiment sans parole propre, il devint l'État « neutre », « agnostique », « laïque » que nous connaissons (Manent, 2010a, p. 15).

Ainsi, l'incertitude que le christianisme a engendrée autour des actions et des paroles désaccordées est résolue par l'État moderne qui rompt avec la confusion des

autorités caractéristiques de l'Europe médiévale. Cet État moderne est caractérisé par son autorité monopolistique, « libre » de toute forme d'influence, en particulier celle de l'Église. Ce que Manent décrit ici comme l'ambition et l'audace de l'Europe, c'est la formation de cet État moderne. Or, Manent remarque que cela ne s'est pas fait d'un coup, que l'État a dû compter, pour un temps, sur une religion d'État pour asseoir son autorité.

L'approche de Manent, évoquée plus tôt, eu égard à la naissance en deux temps de la nation, qui fut nation chrétienne avant d'être nation moderne, est ainsi davantage perceptible. Ce passage nous permet aussi de comprendre ce que l'auteur veut dire lorsqu'il affirme que la nation, en tant que produit de la modernité, s'est faite très certainement contre l'Église institutionnelle et dans ses formes les plus radicales, contre le christianisme même. Voilà qui nous éloigne — sans nul doute — des approches fondées sur la notion de sécularisation, ou de sortie de la religion, en cela que pour Manent ce qu'il y a de proprement moderne dans la nation est une attaque contre le christianisme plutôt que le développement organique, naturel, de ce dernier.

Nous avons évoqué précédemment un point d'inflexion dans la pensée de Manent, c'est-à-dire la transition qui l'a amené, après une démarche davantage axée sur la pensée politique moderne et libérale à un recours plus accentué à la pensée politique classique. Ainsi l'interprétation que propose Manent de la genèse de la modernité politique, notamment dans *La cité de l'homme* (1994a) — par les efforts des penseurs libéraux — traduit un renversement interprétatif dans sa propre pensée. Pour Christias (dans De Ligio, Holeindre et Mahoney, 2014) si *l'Histoire intellectuelle du libéralisme* (1987) jetait à bien des égards les bases de la pensée de Manent pour les décennies à venir, *La cité de l'homme* (1994 a) constitue un moment décisif d'un point de vue normatif :

L'auteur reprend les mêmes moments, notamment Montesquieu, Hobbes, Locke, et aussi Smith (qui n'est pas discuté dans l'*Histoire...*)³² pour décrire cette fois-ci, non pas l'histoire de la montée du libéralisme, mais l'histoire de la chute de l'homme moderne par et dans le libéralisme (Christias dans De Ligio, Holeindre et Mahoney, 2014, p. 446).

Plus concrètement, pour Manent, une série de séparations est engendrée par la modernité libérale et démocratique. Deux sont spécialement pertinentes pour notre entreprise. Il y a d'une part la séparation entre l'État et la société et, d'autre part, celle entre l'État et l'Église. La seconde découle de la première et lui donne un contenu substantiel. En somme, il en résulte que l'autorité religieuse devient en modernité une voix parmi d'autres dans la société civile (Manent, 2001a, p. 23-28), sujette à la représentation.

Or, Manent conçoit la situation politique européenne à notre époque comme une crise de la représentation, issue d'un divorce entre la parole et l'action politique, alors que l'Europe se trouve sans forme politique, mimant imparfaitement l'empire. Pour lui, elle est semblable à la situation qui a précédé la construction de l'État moderne, à une différence près :

Durant l'époque prémoderne, il y avait un trop grand nombre de formes politiques concurrentes qui s'empêchaient l'une l'autre — nous avons mentionné la cité, l'empire, l'Église — et il fallut donc inventer et produire la forme politique inédite de la nation. Aujourd'hui, c'est en somme l'inverse. Nous observons non pas l'excès, mais la disette des formes politiques. Au moins en Europe, sa terre natale, la forme politique nation est discréditée, délégitimée, sans qu'aucune autre soit en voie d'élaboration (Manent, 2010a, p. 20-21).

Manent reprend ailleurs la forme empire pour l'appliquer à l'Europe et aux États-Unis. Aussi, sa défense plus récente de la nation laisse penser que cette forme politique est encore disponible pour lui. De manière générale, cependant, Manent

³² Manent aborde cependant Smith dans une anthologie (Manent, 2001b).

est plutôt ambivalent sur la question des formes politiques accessibles à nos contemporains. D'un côté, il dit que l'humanitarisme ne crée pas de nouvelle forme, mais de l'autre, il évoque parfois un empire reprenant ses droits. Il aborde aussi la possibilité d'une nouvelle forme inédite qui serait en formation. Enfin il reconnaît à l'Église un rôle de médiation toujours à jouer, même dans les nations modernes (voir notamment Manent, 2006a, 2010a, 2015).

2.2.2. Le caractère médiateur de la nation

Afin de mieux distinguer la forme nation chez Manent de la nation telle qu'entendue sous le rapport de la sécularisation — ou sortie de la religion — intéressons-nous à ce que dit l'auteur de son caractère médiateur (Manent, 2010a, 407-414). La nation connaît d'après lui deux naissances : elle fut d'abord nation chrétienne, avant de devenir la nation moderne. Or, quel contexte historique a enfanté ces deux formes de la nation ?

Dans son *Histoire intellectuelle du libéralisme* (Manent, 1987), Manent voit la nation émerger de la consolidation de la monarchie absolue dans les premiers temps de la modernité. De façon intéressante, il attribue à la monarchie un effet de sacralisation de la communauté politique qui — par l'action du roi, monarque absolu de droit divin — donne à la communauté politique son indépendance face à l'Église (Manent, 1987, p. 17-31)³³. Cette proposition se distingue des approches de la sécularisation — ou sortie de la religion — qui voient plutôt dans l'État-nation moderne accompli une désacralisation de la communauté politique (Manent, 2014). Dans son *Cours familier de philosophie politique* (2001a), Manent articule ainsi l'action du souverain dans le contexte de la monarchie absolue :

Le « roi chrétien » fut un opérateur historique d'une extraordinaire complexité et fécondité : il fut successivement ou même simultanément le sommet de la

³³ Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de ce mémoire, Manent consacre également un chapitre entier de son *Enquête sur la démocratie* à la question de la monarchie (Manent, 2007a, p. 317-330).

pyramide des allégeances féodales et le souverain rationalisateur, modernisateur et nationalisateur. Sa personne pouvait être fort médiocre, par son rôle théologico-politique il joignait le passé à l'avenir et assurait l'étonnante durée et continuité historiques caractéristiques des corps politiques européens (Manent, 2001 a, p. 82).

Or, c'est véritablement dans *Les métamorphoses de la cité* (2010a) que Manent rend compte avec le plus de précision de l'action médiatrice distinctive de la monarchie absolue, ou nationale. En effet, il soutient que la médiation de la nation — catholique comme protestante d'ailleurs — remplaçant visiblement celle de l'Église, découle des effets de la Réforme. Celle-ci rompt le tissu de l'unité religieuse en Europe et favorise l'émergence d'un rôle médiateur pour le prince, en particulier dans le monde germanique³⁴. Si pour Manent le propos de la Réforme était justement et essentiellement de rompre avec la médiation de l'Église, la médiation « entre la liberté subjective du chrétien et la grâce souveraine de Dieu » (Manent, 2010a, p. 409) est inévitable et sera désormais opérée par la nation. Ainsi, l'auteur soutient qu'« en absorbant l'Église, la nation s'est approprié sa fonction médiatrice » (Manent, 2010a, p. 409) ; « il faut bien que la médiation se fasse » (Manent, 2010a, p. 409), nous dit Manent. C'est ainsi que la nationalisation du christianisme précède la naissance de l'État, plutôt que l'inverse. Manent va même jusqu'à soutenir que l'État accomplit son opération plus rapidement dans les nations réformées que dans les nations catholiques.³⁵ Or, la nation passe de cette phase monarchique et chrétienne à sa forme la plus pleinement moderne avec l'expérience de la Révolution française. Celle-ci met un terme à la médiation du christianisme et inaugure une ère incertaine où la nation, devenue moderne, prétend à la médiation

³⁴ On pensera au principe *Cujus regio, ejus religio* (tel Prince, telle religion), sur la base duquel la paix religieuse est rétablie dans le Saint-Empire romain germanique après la Paix d'Augsbourg en 1555.

³⁵ Manent parle de la nation naissante comme « absorbant l'Église » (Manent, 2010a, p. 409) et, comme nous le voyons, avance que les nations réformées réalisent leur opération avec davantage de rapidité que les nations catholiques. On est appelé à se questionner — considérant également l'influence de Guizot, lui-même protestant, dans le développement de la théorie des formes politiques de Manent — sur la place des églises réformées nationales, en rapport avec la forme Église, dans le contexte de cette théorie.

de l'humanité (Manent, 2010a, p. 413)³⁶. Cette nouvelle nation, dont la médiation sera insubstantielle pour Manent, se vide du sens de la première dont nous discuterons par la suite.

Nous avons abordé la relation entre le christianisme et le politique en nous questionnant sur la notion de sécularisation. Vaste champ d'études dont les conclusions continuent d'influencer la philosophie politique, le paradigme de la sécularisation est certes divers. Nous nous sommes intéressés aux travaux de Marcel Gauchet sur le christianisme comme « religion de la sortie de la religion ». En somme, nous avons vu que ce dernier conçoit le christianisme comme la religion qui introduit la séparation entre l'humain et le divin par le moyen, notamment du dogme de l'incarnation. C'est dire que pour Gauchet « le désenchantement du monde », ou plutôt « la sortie de la religion » — d'aucuns parleraient de sécularisation — découle de caractéristiques propres à un christianisme bien compris, qui trouve son aboutissement dans la Réforme.

À l'inverse, Pierre Manent conçoit le christianisme comme la religion qui introduit la médiation entre Dieu et les hommes. Rejetant l'analyse faite par Gauchet de l'incarnation, Manent soutient que la distance entre l'humain et le divin est envisagée pour elle-même avant l'intervention du Christ dans l'histoire, notamment dans les Psaumes de la religion juive et la philosophie de Platon et de ses successeurs. Au sujet de Gauchet, Manent a dit en (2016) :

Un éminent penseur contemporain a développé la thèse selon laquelle le christianisme était la religion de la sortie de la religion. Je dirais plutôt : c'est avec le christianisme que pour la première fois la religion apparaît dans son intégrité puisque seul le christianisme suppose et produit une communauté religieuse, l'Église, qui soit indépendante de toute communauté politique. Le

³⁶ Cette idée apparaît couramment dans les textes de Manent sur la théorie des formes politiques. On retrouve notamment des réflexions à ce sujet dans des publications de Manent dans le monde anglo-saxon, par exemple : (Manent : 2012, 2013a).

Dieu du chrétien, et cela le distingue de tous les autres croyants, est le Dieu de tous les hommes (Manent, 2016b).

Pour Manent, l'entreprise moderne n'est pas le fruit mûr du christianisme, mais bien plutôt le résultat d'un combat mené contre lui. En somme, nous voyons que la théorie des formes politiques peut être interprétée comme un concurrent aux théories de la sécularisation — ou sortie de la religion — en ce qu'elle renverse à bien des égards les fondements de cette théorie et part de postulats qui lui sont opposés. Aussi, Manent défend plutôt la thèse selon laquelle la nation émerge au terme du processus complexe que nous avons décrit pour répondre aux impératifs politiques naturels de l'homme, frustrés par la forme politique médiévale — l'Église — et par le régime de la théocratie pontificale. Manent va même jusqu'à soutenir qu'à la médiation de l'Église succède une médiation théologico-politique propre à l'Europe en tant qu'espace de civilisation chrétienne, opérée par la nation sous sa forme monarchique. Cette médiation ne survivra pas, pour Manent, aux transformations que subit la nation tandis qu'elle prend sa forme moderne et libérale avec la Révolution française. En effet, celle-ci prétend plutôt, chez Manent, à une médiation de l'humanité qui lui apparaît impossible. La nation moderne, éprise d'un universalisme abstrait et politiquement immobilisable, serait maintenant incapable d'opérer cette médiation, que Manent souhaite pourtant voir se remettre en marche.

CHAPITRE III

PIERRE MANENT : CRITIQUE DE L'AUGUSTINISME POLITIQUE

3.1. Étienne Gilson sur l'Église et les métamorphoses de la cité de Dieu

Dans ce troisième et dernier chapitre, nous nous intéresserons à la pensée de Manent sur l'Église en la situant dans un second contexte d'énonciation, celui de la pensée politique chrétienne au XX^e siècle. Nous nous intéresserons dans un premier temps au lien entre la pensée de Pierre Manent et celle d'Étienne Gilson, important historien de la philosophie et penseur thomiste du XX^e siècle. Nous aborderons par la suite la réflexion de Manent sur l'Église et la vie civique à notre époque. Nous nous proposons d'abord de faire une lecture parallèle de la théorie des formes politiques de Pierre Manent — en mettant l'accent sur ses *Métamorphoses de la cité* (2010a) — et d'un ouvrage d'Étienne Gilson intitulé *Les métamorphoses de la cité de Dieu* (2005). Dans celui-ci, Gilson se propose de formuler l'histoire intellectuelle d'une méprise au sujet de la pensée de saint Augustin — telle qu'elle s'est exprimée dans sa célèbre *Cité de Dieu* — en retraçant ceux qui, de l'Antiquité aux Temps modernes en passant par le Moyen Âge, ont pensé le problème théologico-politique du christianisme, chacun comme un avatar de ce que l'on appellera parfois l'augustinisme politique³⁷, dont Gilson est critique. Après en avoir présenté le

³⁷ La notion d'augustinisme politique est de soi problématique, en cela qu'elle sert à décrire une extrapolation de la pensée philosophique et théologique de saint Augustin dans l'ordre politique, extrapolation généralement considérée comme une mauvaise représentation des vues du docteur de la Grâce. Henri-Xavier Arquillière, dans un ouvrage intitulé *L'augustinisme politique ; essai sur la formation des idées politiques au Moyen Âge*, explore ainsi les conditions d'émergence d'une tendance, courante à cette époque, « à absorber le droit naturel dans la justice surnaturelle, le droit

contenu et la thèse générale nous nous proposons de montrer en quoi ces deux ouvrages semblent à la fois se compléter et s'expliquer dans leur traitement respectif des fins de l'Église et de celles du corps politique, d'une part, et dans leur contribution à la réflexion sur le rapport entre universel et particulier dans les ordres théologique et politique, d'autre part.

3.1.1. Histoire intellectuelle d'une méprise

Spécialiste de la philosophie médiévale, Gilson est reconnu comme un brillant herméneute de la pensée cartésienne aussi bien que comme un penseur inscrit dans la tradition aristotélo-thomiste. Membre de l'Académie française, historien des idées et représentant majeur de la philosophie chrétienne au XX^e siècle, il est l'un des principaux artisans laïcs du renouvellement de la pensée politique chrétienne à son époque. Étienne Gilson est également un interprète connu de saint Augustin. En particulier, on lui doit une importante *Introduction à l'étude de saint Augustin* (1949), dont la visée est plus générale. Nous concentrerons ici nos efforts sur un aspect particulier de sa pensée qui entre en contact avec la théorie des formes politiques de Pierre Manent d'une manière tout à fait originale.³⁸

En 1952, Étienne Gilson entreprit le cours inaugural de la Chaire Cardinal Mercier de philosophie à l'Université de Louvain. Dans le contexte de ce cours, l'auteur

de l'État dans celui de l'Église » (Arquillière, 1972). Jean-Jacques Chevallier, dans son *Histoire de la pensée politique*, réfère justement à Arquillière pour proposer cette définition : « Or, l'un de ces concepts destinés à triompher après Augustin, en fonction de l'évolution indiquée, mais par simplification et déformation — d'ailleurs facilement prévisibles — de sa pensée authentique, allait être l'*augustinisme politique*. Cette dénomination (due à H. X. Arquillière en 1933 et qui a fait fortune) entendra souligner qu'il s'agit ici d'un raidissement doctrinal en *isme*, infidèle au sens spirituel qui est celui de la Cité de Dieu. Infidèle, dans la mesure où une pensée riche, complexe et subtile se trouve brusquement, sommairement, transposée du domaine spirituel dans le domaine politique, et on en tire les conséquences comme s'il s'agissait de deux plans qui se confondent » (Chevallier, 2006, p. 159)

³⁸ Gilson a fait l'objet d'une récente biographie intellectuelle, par Florian Michel (2018). Ce dernier est également l'auteur de réflexions intéressantes sur l'actualité de la pensée de Gilson et certains de ses interlocuteurs contemporains, en l'occurrence Jacques Maritain et Emmanuel Mounier (Michel, 2016).

s'est intéressé au rapport entre l'idée de chrétienté et l'Église. En somme, Gilson entreprend une série de leçons dont l'objet n'est pas proprement de départager les pouvoirs selon l'ordre spirituel et l'ordre temporel, mais plutôt de disserter sur la communauté que composent les chrétiens et en particulier sur la nature de cette communauté. Dans une perspective relevant essentiellement de l'histoire de la philosophie, l'auteur se penche sur ce qu'il appelle « des fausses notions de Chrétienté » (Gilson, 2005), « des parodies de la cité de Dieu » (Gilson, 2005). En somme, Gilson s'adonne à l'histoire intellectuelle de ce qu'il conçoit comme une mésinterprétation de la pensée augustinienne (Gilson, 2005). L'intérêt pour nous de se rapporter à cet ouvrage réside dans l'explicitation d'une critique qui nous paraît sous-jacente à la théorie des formes politiques de Pierre Manent, celle de l'augustinisme politique. Mais quelle est la source de cette mésinterprétation ? Pour Gilson, cette histoire commence par un glissement sémantique au sujet de la dualité des cités terrestre et céleste augustinienne, imputable à certains de ses interprètes. Loin des considérations sociales, économiques ou politiques, la dualité posée par le docteur de la Grâce est essentiellement mystique :

Chez saint Augustin, tout est clair. La Cité de Dieu et la Cité terrestre sont deux cités mystiques, à tel point que leurs citoyens sont départagés par la prédestination divine. Leurs peuples respectifs sont celui des élus et celui des damnés. On ne saurait donc être plus éloigné de toute considération politique au sens temporel du terme. Chez ses successeurs, une tendance double et complémentaire s'est progressivement affirmée. D'une part, oubliant la grande vision apocalyptique de la Jérusalem céleste, on a réduit la Cité de Dieu à l'Église qui, dans la perspective augustinienne authentique, n'en était que la partie pérégrine, travaillant dans le temps à lui recruter des citoyens pour l'éternité. D'autre part, on a tendu de plus en plus à confondre la cité terrestre d'Augustin — cité mystique de la perdition — avec la cité temporelle et politique. À partir de ce moment, le problème des deux cités est devenu celui des deux pouvoirs, celui, spirituel, des papes et celui, temporel, des États ou des princes. Mais puisque, par l'Église, même le spirituel est présent au temporel, le conflit des deux cités est descendu de l'éternité dans le temps. Du même coup, la société universelle des hommes descendait du ciel sur la terre, et puisque [*sic*] une même société ne saurait avoir deux chefs, le problème se posait de savoir lequel des deux pouvoirs exercerait sur elle la juridiction

suprême. L'histoire de ce problème serait celle du conflit, permanent au Moyen Âge, entre le sacerdoce et l'empire. Nous souffrons encore du même conflit, mais il ne date pas d'aujourd'hui et c'est une grande naïveté de croire que le Moyen Âge fut un âge d'or ou les princes suivaient comme des agneaux la houlette du pasteur romain des peuples (Gilson, 2005, p. 79-80).

La pensée augustinienne est ainsi transformée par certains en une proposition relative à l'organisation politique de la société chrétienne. La cité céleste est vidée de son sens eschatologique et réduite à l'Église. La cité terrestre n'est plus conçue comme le peuple des damnés, mais simplement associée à l'ordre temporel, à la communauté politique. Les deux cités deviennent ainsi les deux pouvoirs, et le problème qui en découle est alors un conflit d'autorité, celui entre deux chefs qui revendiquent chacun pour soi un pouvoir plein et entier. (Gilson, 2005, p. 47-81). Pour Gilson comme pour Manent, l'émergence du christianisme est ainsi chargée de conséquences politiques, alors que demeure au cœur du problème l'équivoque posée par une religion qui, strictement parlant, ne contiendrait pas de proposition politique propre, mais aura historiquement donné lieu à un conflit d'autorité théologico-politique, spécialement exacerbé dans le contexte médiéval.

Dans la préface de son ouvrage, Étienne Gilson pose ainsi les termes de sa réflexion : il s'agit essentiellement de définir et de distinguer les notions de chrétienté et d'Église, pour ainsi dire d'évaluer dans quelle mesure ces deux réalités se recourent, s'intègrent et se distinguent (Gilson, 2005, p. 9-13). Gilson remarque que cette question n'a pas été abordée d'une manière systématique par les grands penseurs scolastiques du Moyen Âge comme saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin ou Duns Scot. « C'est justement pourquoi la question doit être posée » (Gilson, 2005, p. 10), dit-il. Gilson se montre par ailleurs insistant sur ce que son entreprise n'est pas :

Il ne s'agit pas ici directement de la notion d'Église, ni même des rapports du temporel et du spirituel, mais uniquement de la notion, extrêmement confuse aujourd'hui encore, du peuple que forment les Chrétiens dispersés à travers

les nations de la terre et dont les rapports temporels sont affectés, ou devraient l'être, par leur commune appartenance à l'Église (Gilson, 2005, p. 10).

En effet Gilson observe un espace de réflexion peu investi par la théologie et se propose de s'y engager à la manière de l'historien de la philosophie :

La Respublica fidelium, dont a si bien parlé Roger Bacon, et que nous nommons communément Chrétienté, naît elle d'une illusion de perspective à laquelle les laïcs seraient particulièrement exposés, du fait même qu'engagés dans le temporel ils en exagèrent l'importance ? Ou, au contraire, arrivons-nous au moment où la réalité de la Chrétienté doit être reconnue, décrite et définie et intégrée à sa place dans la notion d'Église ? (Gilson, 2005, p. 10).

Après avoir exposé les prémisses du problème qu'il entend aborder, Gilson cherche à expliquer la vérité de la pensée de saint Augustin, avant de se pencher sur ses plus célèbres successeurs et sur les thématiques qui leur sont associées. Nous n'avons pas ici le loisir d'exposer tous les aspects de cet ouvrage ni d'en relever toutes les conclusions. Évoquons cependant son contenu de manière générale. Gilson aborde d'abord Roger Bacon et le thème de la « république chrétienne », avant de passer à Dante Alighieri qui, dans sa *Monarchie*, a pensé un « empire universel », et puis à Nicolas de Cues et ses considérations sur la paix religieuse. Ensuite, Gilson poursuit son histoire avec Tommaso Campanella et sa *Cité du Soleil* avant de discourir sur l'idée d'unité européenne, qu'il associe à l'abbé de Saint-Pierre, après quoi il aborde la pensée de Leibniz. Enfin, Gilson se penche sur Auguste Comte avant de terminer par une réflexion conclusive sur l'Église. En plus de ses réflexions sur saint Augustin, nous nous pencherons plus particulièrement sur ce que Gilson a à dire des prémisses intellectuelles de la construction européenne et de la pensée d'Auguste Comte dans cette première partie de chapitre, en raison notamment de la pertinence de ces éléments pour comprendre l'approche de Manent. Soulignons, avant de le faire, que les grandes figures de l'histoire de la pensée que Gilson a convoquées sont critiquées par lui de manière soutenue, à l'exception de saint Augustin. Ainsi affirme-t-il :

Même si les théologiens devaient conclure qu'il n'existe pas de vraie Chrétienté, nous pourrions les assurer qu'il en existe beaucoup de fausses. L'histoire et notre propre temps abondent en parodies de la Cité de Dieu. C'est que, comme il était à craindre de la part des membres de la Cité Terrestre, on a voulu la temporaliser. (Gilson, 2005, p. 10-11).

En recourant à l'exemple de chacun de ces penseurs, Gilson cherche à illustrer la persistance de cette méprise dans l'histoire des idées. Il pose, comme nous l'avons dit, les bases de ce problème à partir du contexte de rédaction de *La cité de Dieu*, dont l'ambition initiale fut de défendre le christianisme et l'Église contre ceux qui y trouvaient les causes de la décadence romaine dont saint Augustin est contemporain. Gilson soulève qu'en vérité cet ouvrage fait bien plus, qu'il renouvelle comme jamais cela n'a été fait auparavant l'idée de société en comparant — aux yeux de l'histoire universelle — la cité terrestre et la cité céleste (Gilson, 2005, p. 13-47). Ainsi affirme-t-il :

Le message que l'évêque d'Hippone apportait ainsi aux hommes, c'est en effet que le monde entier, de son origine jusqu'à son terme, a pour unique fin la constitution d'une société sainte, en vue de laquelle tout a été fait, et l'univers même. Jamais peut-être, dans l'histoire des spéculations humaines, la notion de société n'a subi métamorphoses comparables en profondeur ni, en se métamorphosant, provoqué pareil élargissement de perspective. La cité fait plus ici que s'étendre aux limites de la terre ou du monde, elle l'inclut et elle l'explique au point d'en justifier l'existence même. Tout ce qui, hors Dieu seul dont elle est l'œuvre, n'est que pour elle, n'a de sens que par elle et si l'on peut avoir foi dans l'ultime intelligibilité du moindre des événements ou du plus humble des êtres, la Cité de Dieu en détient le secret (Gilson, 2005, p. 44-45).

Gilson observe ainsi le contraste entre les ambitions de la pensée augustinienne et sa traduction dans certaines expressions de la pensée politique médiévale et moderne que nous avons rapidement évoquées. Au terme de cette entreprise de généalogie intellectuelle, il tire des conclusions auxquelles nous devons accorder notre attention. Essentiellement, Gilson affirme que de la dualité des cités posée par saint Augustin, et en particulier de l'idéal mystique de la cité de Dieu qu'il décrit,

les hommes ont tiré de mauvaises conclusions : ils ont voulu l'édifier ici-bas, par l'homme et pour l'homme, avec les seuls moyens de l'homme : « On sait le résultat, et saint Augustin l'avait d'ailleurs prévu. Il se nomme Babel, ou la confusion. C'est le cas type de ces idées dont G.K. Chesterton disait que le monde est plein : une idée chrétienne devenue folle » (Gilson, 2005, p. 278).

À ces réflexions, Étienne Gilson ne se résigne pas. Il définit la responsabilité des hommes, des citoyens, qui sont chrétiens et qui œuvrent dans la cité temporelle. Elle n'est pas de draper cette dernière de faux habits de chœur céleste : « Engagés, comme homme et comme citoyens, dans l'œuvre d'assurer le bien commun de leurs cités temporelles, les chrétiens se trouvent, comme chrétiens, chargés d'une responsabilité plus haute encore, celle de maintenir et d'étendre l'information du temporel par le christianisme partout où ils se trouvent et dans tous les domaines où il leur est donné d'agir » (Gilson, 2005, p. 279). En somme, Gilson enjoint les chrétiens de notre temps à ne pas regretter l'unité fantasmée du Moyen Âge, mais bien plutôt à vivre dans la cité temporelle contingente qui est la leur en portant le message évangélique.

3.1.2. Les fins de l'Église et celles du corps politique

Gilson comme Manent convergent vers une critique de l'ordre politique médiéval — et en particulier de la représentation idyllique qu'en ont faite certains chrétiens pour critiquer l'ordre politique moderne (Gilson, 2005, p. 80 ; Manent, 2010b, p. 147-181). En particulier, ces deux auteurs, qui ont étudié saint Thomas d'Aquin, partagent une conception de la nature humaine inscrite dans la tradition inaugurée par Aristote, pour qui l'homme est un animal politique, s'organisant en cité dont le gouvernement est orienté vers la poursuite du bien commun. Si cela est spécialement vrai de Manent, qui est après tout un philosophe politique, c'est également le cas de Gilson, pour qui *Les métamorphoses de la cité de Dieu* découlent d'une mauvaise compréhension de saint Augustin ayant conduit certains de ses interprètes — le confondant avec la cité terrestre — à condamner l'ordre

politique humain et — la confondant avec la cité de Dieu — à faire de l'Église la seule communauté d'appartenance légitime. C'est dire que pour les deux philosophes, la communauté politique d'appartenance — particulière, déterminée, circonscrite — sert des fins humaines en soi bonnes et légitimes, dont la gouverne ne revient pas en propre à l'Église. Or, cela implique également que la tentation de confondre les fins de l'Église avec celles l'ordre politique, jusqu'à faire assumer au second les responsabilités de la première, est également une entreprise oiseuse (Gilson, 2005, p. 13-47)

3.1.3. Le problème de l'Europe : entre universel et particulier

Gilson considère l'idéal de l'Europe unifiée comme l'une des *métamorphoses de la cité de Dieu*. Après quelques considérations sur les origines politiques du projet d'unification de l'Europe, il s'intéresse à ses fondements intellectuels. Il s'agissait — au temps de l'abbé de Saint-Pierre³⁹ — de réaliser les conditions nécessaires à la pacification des relations entre tous les États chrétiens. Gilson souligne les très nombreuses ressemblances entre les idées qui circulaient à cette époque pour réaliser ce projet et ce qui en est éventuellement advenu : statu quo territorial, contribution proportionnelle, renonciation à la Guerre, usage de sanctions, droit de veto, etc. Aussi Gilson relève-t-il que le propos de l'Abbé de Saint-Pierre était en somme de réunir toute ensemble la chrétienté — protestante, catholique, orthodoxe — sous le regard bienveillant du Saint-Siège, n'excluant d'ailleurs pas d'y associer éventuellement l'Afrique et l'Amérique, avant d'être confronté aux limites de ses ambitions. Le projet de l'Abbé de Saint-Pierre implique, pour un Gilson circonspect, au moins deux complications, qu'il explique de manière critique (Gilson, 2005, p. 201-221). D'un côté, la correspondance entre ce projet et l'ancien idéal d'une chrétienté unifiée préoccupe Gilson. Il affirme :

C'est la vieille notion de Chrétienté, mais soumise à la contraction la plus étroite qu'on ait jamais imposée à ses frontières, car enfin, même s'il était vrai de dire, comme nous l'avons entendu de notre temps, que « l'Europe, c'est la

³⁹ La version définitive de son *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* est publiée en 1713.

foi », il n'est certainement pas vrai de dire que la foi soit l'Europe. L'Europe peut bien être incluse dans la foi, non la foi dans l'Europe. On espère ne scandaliser personne en émettant cette proposition hardie : Jésus-Christ n'est pas un Européen, Bethléem n'est pas en Europe, Tarse non plus, et quant à la foi elle-même, quel Chrétien pourrait la concevoir sans horreur comme le salut d'une des cinq parties du monde à l'exclusion des quatre autres ? À la réflexion, nul ne le pense, mais nombre de nos contemporains parlent comme s'il le pensait. En identifiant les deux notions d'Europe et de République Chrétienne, l'Abbé de Saint-Pierre donnait l'exemple de l'erreur, aujourd'hui si commune, qui consiste à justifier un tracé de frontières par un principe universel. Si l'essence de l'Europe est d'être une société chrétienne, elle cesse d'être l'Europe, elle se fond dans la Chrétienté (Gilson, 2005, p. 211-212).

Gilson remarque chez ce concepteur de l'unification européenne une tendance à confondre l'Europe avec la chrétienté tout entière. C'est une première complication. De l'autre côté, et c'est là notre seconde complication, Gilson soutient que l'Europe, par une inclination particulière pour les propositions de nature universelle, a tâté fait de se substituer, non seulement à la chrétienté, mais à l'humanité tout entière :

[O]n voulait faire l'Europe, ce qui est excellent, mais pourquoi seulement l'Europe ? Il n'est pas surprenant que Saint-Pierre ait aussitôt pensé à l'Afrique et à l'Amérique, car si la raison qu'il avait de vouloir une Société Européenne était d'assurer la paix, l'idée-mère de l'entreprise en débordait de toutes parts le cadre. La paix n'est pas un bien européen, mais humain. Ce qu'il avait en réalité dans l'esprit, depuis le début de son entreprise, c'était une Société fondée sur un ordre juridique international de portée universelle. Et nous touchons ici l'une des difficultés inhérentes à la notion d'Europe, qui n'est certes pas faite pour nous en détourner, mais à quoi il est bon de réfléchir. C'est que, dès qu'elle tente de se penser elle-même et de formuler sa propre essence, l'Europe tend à se dissoudre en une société beaucoup plus vaste qu'elle-même et à laquelle, en fait, elle ne connaît d'autres limites que celles du globe. Accoutumée qu'elle est à se réclamer de valeurs universelles, ici la Paix par le Droit, la justification qu'elle donne de leur tracé abolit du même coup ses frontières. L'Europe est ainsi faite qu'elle s'ensevelit dans son triomphe chaque fois qu'elle tente de se définir (Gilson, 2005, p. 210-211).

La similarité entre cette critique de Gilson à l'égard du projet de construction européenne — tel que conçu à l'époque de l'Abbé de Saint-Pierre ou dans son état

au début des années 1950 — et celle formulée par Manent est saisissante. Ainsi, dans *La raison des nations* (2006a), comme nous l’avons vu, Manent formule à l’égard du projet européen des critiques semblables en leur principe, notamment relatives à cet universalisme si caractéristique : « La démocratie européenne ne sait plus voir de vertu que dans ce qui est “général” ou “universel” » (Manent, 2006a, p. 92). De même, *Les métamorphoses de la cité* (2010a) se terminent par un approfondissement de cette réflexion. Pour Manent, la tendance à se confondre avec l’humanité affaiblit politiquement les sociétés européennes : « Aujourd’hui, parmi les Européens, l’humanité est cette référence immédiatement opposable à toute entreprise, à toute action politique effective » (Manent, 2010a, p. 418).

La théorie des formes politiques de Pierre Manent, qui met en relation le dépassement des formes politiques païennes, l’irruption dans l’histoire de la religion chrétienne et de l’Église qui l’a soutenue, et l’émergence de la forme politique nationale, est notamment caractérisée par une dimension normative, favorable à la forme nationale. Cela est rendu spécialement évident dans des ouvrages plus tardifs et à la forme plus libre (voir notamment Manent, 2006a, 2010a, 2010b, 2015, 2018). Or, il relève également le caractère libéral de la forme nationale, en particulier dans son incarnation moderne, et se montre à bien des égards critique des effets de la démocratie libérale telle qu’elle s’est exprimée à son apogée dans la forme nationale, en particulier dans des ouvrages comme *La cité de l’homme* (1994a), où Manent décrit en quelque sorte le paysage spirituel de la cité moderne, de l’État-nation moderne et libéral. En somme, comme nous l’avons vu chez Daniel Tanguay (dans De Ligio, Holeindre et Mahoney, 2014), il apparaît y avoir une tension normative dans la pensée de Manent entre une critique de la modernité politique — à la fois mue par l’attachement de l’auteur à la philosophie politique classique et son état de penseur publiquement catholique — et une défense mesurée des bienfaits de l’État-nation moderne. La réflexion critique de Gilson sur la construction européenne et ses origines contient des clés d’interprétation pertinentes à la réconciliation de cette tension, à la justification d’un attachement à la forme nationale à partir justement d’une perspective catholique (Gilson, 2005).

Ce que les deux difficultés relevées par Gilson au sujet du projet de construction européenne révèlent, c'est que l'homme européen s'est distingué par sa tendance à confondre l'Europe — l'espace de civilisation composée d'une diversité de nations dans lequel il vit — avec la chrétienté en général et sous un autre rapport avec l'humanité en général. La contribution de Manent à cette discussion est la suivante : en soutenant que la nation dans sa forme monarchique s'est substituée à l'Église dans la médiation du christianisme — une médiation qui avait été introduite par l'Église elle-même et qui contribue à faire l'originalité du christianisme — il montre également qu'à cette médiation du christianisme opérée par la nation monarchique s'est substitué une médiation de l'humanité, opérée par la nation moderne (Manent, 2010a, p. 388-419).

Que l'Europe se soit confondue à la généralité du christianisme dans le passé, qu'elle se confonde aujourd'hui à la généralité de l'humanité, cela procède chez Manent d'un seul et même mouvement moderne, au terme duquel « l'association humaine substantielle était l'humanité elle-même » (Manent, 2010a, p. 414). Quel est donc ce mouvement, et en quoi est-il lié à la question de la médiation ? Manent aborde notamment cette question dans un entretien dans la revue *Géopolitique* (2000). Il y retrace la substitution dont nous parlons et la met en relation avec les développements de la pensée d'Auguste Comte :

L'idée d'humanité, c'est un point important à souligner, déborde, en effet, son expression ecclésiale pour succéder au XVIII^e siècle à l'idée de chrétienté. Auguste Comte, en développant la notion de religion de l'humanité, a exprimé de façon particulièrement frappante la substitution totale de la nouvelle humanité à l'ancienne chrétienté : l'humanité devient son propre objet religieux, elle se définit par la reconnaissance et l'adoration d'elle-même (Manent, 2000).

Ce moment important de l'histoire des idées est justement interprété par Gilson, qui voit dans la religion de l'humanité d'Auguste Comte le « dernier avatar de la Cité de Dieu » (Gilson, 2005, p. 248). Le projet de Comte s'inscrit pour lui dans une progression historique où il succède à la chrétienté médiévale, comme nouveau

principe d'unité religieuse, adapté à l'âge nouveau auquel Comte croit appartenir. Le passage de la chrétienté à l'humanité chez Comte est ainsi décrit par Gilson :

Le Moyen Âge a fort bien compris qu'une société de sociétés politiques ne saurait être elle-même une société politique ; ce ne peut être qu'une société religieuse. Il a donc aussi compris qu'une société digne de ce nom repose sur l'acceptation commune d'une même vérité, seul lien capable de relier organiquement ses membres. C'est donc un fait que le seul moyen de dépasser la société politique est d'entrer dans la société religieuse. [...] L'Humanité sera une religion ou elle ne sera pas (Gilson, 2005, p. 248).

De façon remarquable, Gilson va ainsi jusqu'à dire qu'« [i]l est à peine besoin de souligner les rapports d'analogie, et parfois de parallélisme, entre la chrétienté médiévale et l'Humanité positiviste. » (Gilson, 2005, p. 251). En somme, Comte prétend dépasser l'unité de la chrétienté par une unité de l'humanité fondée sur une religion positiviste, qui va substituer l'humanité au Dieu chrétien (Gilson, 2005, p. 252). Or, pour Gilson, la faiblesse de cette approche est la suivante : « Comte a voulu poursuivre la fin sans les moyens. Voulant une société universelle sans Dieu, il en a conclu que le temps était venu d'instaurer une religion athée pour construire sur elle la société universelle de l'avenir. » (Gilson, 2005, p. 248). C'est cette substitution que Manent se propose ici d'interpréter, exploitant un filon aussi trouvé par Gilson.

Dans un ouvrage récent où il aborde cette question et recourt abondamment aux travaux de Manent, *The Idol of Our Age : How the Religion of Humanity Subverts Christianity* (2018)⁴⁰, Daniel Mahoney soutient que la substitution décrite par Manent (nous ajoutons Gilson) révèle une dynamique double, associant les phénomènes de déchristianisation et de dépolitisation, qui pour lui procède de cet idéal d'une humanité unifiée, c'est-à-dire exempte de tout particularisme concret et ainsi de toute médiation politique ou religieuse, alors rendue caduque :

⁴⁰ Ouvrage préfacé par Manent.

Like Comte's original positivism and its accompanying religion of humanity, contemporary partisans of human unity are all too happy to say goodbye to both politics and the Christian religion. Depoliticization and de-Christianization are two great preconditions of the movement toward a unified humanity, now freed from all need for political or religious mediation and concretization (2018, Mahoney, p. 12-13).

Gilson voit cette dynamique jouer dans les prémisses intellectuelles de la construction européenne⁴¹ et partage les mêmes préoccupations que Manent et Mahoney sur la capacité de l'Europe nouvelle à tolérer la médiation politique et religieuse. Sa lecture d'Auguste Comte révèle à plus forte raison la proximité de son analyse avec celles de Manent et Mahoney. Ainsi affirme-t-il :

Il se peut, et le cas serait loin d'être unique, qu'en cherchant une société universelle par les seules voies dont l'homme sans Dieu dispose, nos contemporains veuillent une fin chrétienne sans en vouloir le moyen chrétien. Cette leçon sera donc simple : à moins de nous résigner une fois de plus à la fausse unité de quelque empire fondé sur la force, ou d'une pseudo-société sans lien commun des raisons et des cœurs, il faut soit renoncer à l'idéal d'une société universelle, soit en redemander le lien à la foi chrétienne. Il peut y avoir une cité des hommes, et elle ne se fera pas sans les politiciens, les juristes, les savants ni les philosophes, mais elle se fera moins encore sans l'Église et les théologiens (Gilson, p. 259).

Les travaux de Gilson et Manent sur Auguste Comte témoignent d'une compréhension commune de l'impraticabilité du passage de l'idéal de chrétienté à celui d'humanité, qui se joint à leur critique des prémisses intellectuelles de la construction européenne. En somme, cette critique aboutit au rejet d'une utopie chrétienne, oublieuse aussi bien de la nature politique et particulière de l'homme que de l'eschatologie chrétienne à la racine de la dualité des cités propre à la pensée augustinienne.

⁴¹ Ainsi demande-t-il : « qu'est-elle, cette République Européenne de Rousseau, sinon la fille de la République Chrétienne de l'Abbé de Saint-Pierre, elle-même fille de la République des Croyants de Roger Bacon, elle-même un avatar de la cité de Dieu de Saint Augustin ? Nous sommes ici juste au milieu de ce que l'on a si parfaitement appelé "La Cité céleste des Philosophes du dix-huitième siècle" » (Gilson, 2005, p. 216).

3.2. Pierre Manent : l'Église et la vie civique en notre temps

Nous nous pencherons ici sur l'Église contemporaine et sur le rôle qu'elle joue — qu'elle peut, qu'elle doit jouer — dans la société politique selon Pierre Manent. Nous chercherons à voir si la forme Église est pour Manent toujours active dans un monde où la forme nation a faibli. En particulier, nous tenterons d'expliquer la nature de la fonction médiatrice que l'Église doit exercer pour Manent et sa relation avec les réalités de la politique moderne, avant de terminer par des éléments de réflexions sur l'Église dans sa relation avec le judaïsme, religion dont le christianisme tire ses origines.

3.2.1. L'Église contemporaine et sa fonction médiatrice

Pierre Manent s'est exprimé publiquement sur la nature et le rôle de l'Église dans le contexte de la politique contemporaine dans une diversité de contextes. Il a notamment abordé le rôle de l'Église dans une perspective plus philosophique dans *Les métamorphoses de la cité* (2010a). Dans une démarche plutôt axée sur l'expérience française et plus généralement européenne de la politique contemporaine, Manent a abordé la place de l'Église dans *La raison des nations* (2006a). Dans un ouvrage plus récent, *Situation de la France* (2015), l'auteur a voulu montrer que la question du rapport entre religion et politique se pose vivement à notre époque. En particulier, il se penche alors sur le problème de la constitution du commun alors que pour lui se meuvent en Occident cinq masses spirituelles : « le judaïsme, l'islam, le protestantisme évangélique, principalement américain, l'Église catholique [et] enfin, l'idéologie des droits de l'homme » (Manent, 2015, p. 156). Parmi ces masses spirituelles, l'Église catholique se distingue pour Manent par « son calme et son équilibre » (Manent, 2015, p. 156). Elle est pour lui « la seule force spirituelle engagée dans une démarche qui prend en compte d'une manière délibérée et pour ainsi dire thématique les revendications et les vues des autres » (Manent, 2015, p. 156), qui seraient « engagées dans un mouvement d'affirmation de soi [...] largement indifférent aux vues et aux vœux du reste de l'humanité »

(Manent, 2015, p. 155-156). Manent, qui attribue ici à l'Église catholique des mérites particuliers la disposant davantage à l'action médiatrice que les quatre autres masses spirituelles évoquées, ne semble pas justifier cette affirmation de manière élaborée ni, surtout, chercher à illustrer de quoi pourrait avoir l'air un dialogue sérieux et authentique entre elle et les représentants de ces groupes, qu'il décrit par ailleurs en des termes parfois critiques.

Aussi, dans le cadre plus familier d'une entrevue accordée à Louis Besmond de Senneville pour le quotidien *La Croix*, Manent affirmait que « L'Église doit jouer un rôle de médiateur dans la société » (Manent, cité dans Besmond de Senneville, 2017). Il soutient alors l'Église est plus que jamais appelée à jouer un rôle dans la vie politique française en dépit de la déchristianisation qui s'y produit. Pour l'auteur, du reste, cette déchristianisation s'inscrit dans le contexte plus large d'une désocialisation alors qu'une diversité d'institutions, comme les partis politiques et les syndicats de travailleurs, est également affectée. (Manent, cité dans Besmond de Senneville, 2017). Dans un tel contexte, Manent voit se poser la nécessité pour l'Église de jouer un rôle médiateur qu'il décrit ainsi :

Selon moi, le rôle politique de l'Église n'est pas d'abord fondé sur l'ancrage historique des catholiques en France, mais plutôt sur le fait qu'elle a une position spirituelle centrale. C'est pour cela que l'Église doit jouer un rôle de médiateur dans la société. [...] Depuis plusieurs années, l'Église catholique a approfondi sa relation avec les autres courants spirituels ou religieux, comme le judaïsme ou la philosophie des droits de l'homme. Désormais, elle est consciente des liens qu'elle a tissés avec différentes traditions spirituelles. C'est en cela qu'elle peut agir en tant que médiatrice. Pour cela, la voix des évêques dans le champ politique est légitime, car l'Église catholique se soucie du destin de la communauté nationale. Elle peut se dire responsable pour la totalité de la société, y compris pour ceux qui ne sont pas chrétiens. Je dirais même que les Français ont besoin d'entendre la voix de l'Église (Manent, cité dans Besmond de Senneville, 2017).

Manent fait ici une affirmation qui suscite, sinon l'incompréhension, du moins l'interrogation. Parmi les grands courants spirituels, il semble attribuer à l'Église un statut particulier de *primus inter pares*, qu'il ne s'efforce pas de justifier de

manière particulièrement évidente, ou même cohérente. Sur la nature de cette « position spirituelle centrale », déliée du rôle historique de l'Église en France, et les implications de cela sur sa capacité à jouer un rôle médiateur fondamental dans la société, il demeure un flou. Aussi, on imagine difficilement comment les autres courants spirituels pourraient ou voudraient s'engager dans un échange de ce type, du moins sur la base des *a priori* que Manent entretient à leur égard.

Plus classiquement, Manent soutient que l'Église, dans le contexte d'un État moderne et se définissant comme laïc, doit investir l'espace public en ramenant à l'avant-plan la perspective du bien commun. La séparation entre l'État et la société civile, de laquelle découle la séparation entre l'État et l'Église, fait de cette dernière une voix dans l'espace public, qu'elle se doit d'investir avec énergie afin de jouer son rôle. On dira, cependant, que cela peut s'entendre de chacune des grandes traditions religieuses dans une société libérale. Du même souffle, l'auteur se montre hostile à une tendance récente au communautarisme dans certains milieux catholiques, soulignant le devoir des chrétiens de se montrer à la hauteur des exigences de la citoyenneté dans une république. (Manent, cité dans Besmond de Senneville, 2017).⁴²

Or, sur le rôle de l'Église dans le monde contemporain, Manent est allé beaucoup plus loin. Dans le contexte d'un colloque organisé par l'Académie pontificale des sciences sociales, autour du thème « L'Église entre l'humanité réelle et l'humanité rêvée » (Manent, 2013b), Manent aborde en premier lieu la question par une réflexion sur la notion de religion séculière. L'auteur soutient que les grandes époques de l'histoire sont chacune marquées par l'émergence de l'une d'entre elles, qu'il qualifie d'imitations perverses du christianisme. Il évoque d'abord l'expérience du communisme au XX^e siècle avant d'aborder la question de l'émergence d'une « religion de l'humanité » que nous avons déjà traitée précédemment (Manent, 2013b). Pour l'auteur, cette « religion de l'humanité » s'est

⁴² Voir également, sur cette question : (Vieillard-Baron, 2010).

notamment exprimée dans le contexte de la construction européenne, dont plusieurs artisans ont été des chrétiens. Manent soutient que la méfiance de nombreux catholiques à l'égard de la nation et du nationalisme en contexte d'après-guerre a contribué à l'émergence de ce phénomène. Il soulève de même une difficulté qu'il considère comme importante dans l'éclipse appréhendée de la nation politique au profit de l'horizon de coopération internationale perpétuelle. En effet, il soutient en somme que si la poursuite de certains biens est commune à l'humanité, cette dernière n'est pas elle-même une communauté politique universelle viable (Manent, 2013b)⁴³. Cette question conduit Manent à préciser les implications de son observation sur la nature et le rôle de l'Église dans le monde :

I was speaking just now of powerful forces that mean to tear us away from an active concern for the common good. No, I am not detecting a conspiracy! But Christians ought to be concerned by the use which is being made of the notion of humanity. From the Christian perspective, the healing and the unification of humanity enter through the element of charity of which the Church is the bearer and the instrument. Charity is a common action, a common operation carried out visibly or invisibly by the Church and its Head. The Church invites everyone to enter into this common action, to participate in it. There is no other way to really heal and unite a humanity that is wounded and divided by sin (Manent, 2013b).

Pour Manent, la conception chrétienne de l'humanité, appelée à être réunie par la charité dans l'Église, est aujourd'hui largement mise à l'écart, dans le contexte de l'émergence de cette « religion de l'humanité ». Celle-ci se propose de fonder l'humanité sur le sentiment du semblable et constitue pour l'auteur une forme de réponse au fait que l'Église, si elle contient potentiellement en elle-même tous les hommes, ne le fait pas actuellement. Manent soutient même que cette inclination a parfois trouvé sa place dans l'Église elle-même, notamment à la suite du Concile Vatican II. (Manent, 2013b, 2000 ; Mahoney, 2018). Or, l'auteur soutient que l'Église doit entreprendre un dialogue avec les grandes masses spirituelles, dont cette religion de l'humanité, et même jouer un rôle dans la poursuite du bien

⁴³ Ici est rappelé un postulat de l'approche manentienne auquel nous nous sommes intéressés plus haut.

commun de l'humanité jusque dans la sphère des relations internationales. Il affirme ainsi :

Only the Catholic Church is in a position to enter into a serious conversation with each one of these “greatnesses” that I have just mentioned, and with all of them. Because she is the only real universal community that is completely constituted – the only “perfectly spiritual republic”, she can address herself to all other religious communities who seek support in a political association and in a certain confusion of spiritual and political orders. She can address herself as well to that pagan empire that is China. In brief, she is the center from which and toward which the spiritual constellation of humanity is ordered (Manent, 2013b).

Manent soutient que l'Église est la seule *masse spirituelle*, la seule *grandeur* à être en mesure d'entreprendre une conversation avec les autres, prises séparément et toutes à la fois (Manent, 2015, p. 142-163). C'est là une proposition ambitieuse, dont les tenants et aboutissants ne sont pas mis en évidence par l'auteur. Encore une fois, on saisit difficilement ce que Manent envisage ici pour l'Église, sur le plan pratique. Pour Daniel Mahoney, Manent soutient que le rôle de l'Église consiste dans un tel contexte à distinguer la charité chrétienne de l'humanitarisme avec lequel elle est parfois confondue, afin de mieux entrer en relation avec les autres grands discours sur l'humanité, en Chine, en terre d'Islam, dans le monde protestant et chez les tenants de la « religion de l'humanité », par exemple. L'auteur relève que chez Manent, ce dialogue franc n'est possible qu'à certaines conditions, au premier chef desquelles la reconnaissance de la médiation qu'opère la nation en relation avec la nature politique de l'homme. Ainsi voit-on l'importance pour Manent du rôle de l'Église dans le monde contemporain :

Manent also provocatively suggests that the Church can only recover a sense of her distinct role as the great Mediator of Divine Truth and Grace if she also recognizes the crucial mediating role of the nation as a mediator of a shared humanity. As he phrases it, “the effort of mediation is spiritual and political” and depends upon a recovery by Christians of an understanding of themselves as “political animals” (and thus the dignity of the nation) and not as citizens of some non-existent “world”. To recover mediation is to recover the great insights of classical and Thomistic political philosophy, to take political

philosophy as seriously as the Church now takes moral theology (Mahoney, 2018, p. 17).

En somme, Mahoney soutient que chez Manent, le plein rétablissement de la médiation religieuse opérée par l'Église est corollaire d'une meilleure appréciation de l'impératif, naturel à l'homme, de son épanouissement dans une communauté politique concrète. Chez Manent, nous l'avons vu, l'humanité n'a pas le caractère d'une réalité politique « effective » (Manent, 2010a, p. 417), et la nature politique de l'homme se déploie dans le particulier d'une forme politique donnée, en l'occurrence la nation. Mahoney relève que cette vérité sur l'homme doit être prise au sérieux si l'Église doit pouvoir jouer sans confusion son rôle de « république spirituelle parfaite » (Manent, 2013b)⁴⁴.

3.2.2. L'Église et la politique moderne

Dans son *Cours familier de philosophie politique* (2001a), Manent s'est penché sur la place de la doctrine des droits de l'Homme dans la société politique contemporaine. Manent y soutient que d'une perspective essentiellement civique — les droits du citoyen —, la philosophie des droits de l'homme s'est transformée dans les quelques dernières décennies en un discours public suscitant l'adhésion la plus générale et articulant une vision essentiellement individualiste et antipolitique : les droits de l'homme, non ceux du citoyen.⁴⁵ Or, ce qu'il y a de plus intéressant pour nous dans sa proposition, c'est que Manent, bien qu'il soutienne comme nous l'avons dit que « la notion de droits de l'homme est aujourd'hui la référence politique et morale commune en Occident » (Manent, 2001a, p. 163), observe que ce principe, cette notion, cette référence des droits de l'homme fit l'objet de contestations importantes qu'il se propose de définir. Ainsi Manent voit se déployer dans l'histoire des idées « trois grands motifs d'opposition : un motif religieux, un motif politique, un motif social » (Manent, 2001a, p. 165) aujourd'hui affaiblis tous les trois. Si l'auteur décrit les motifs qu'il appelle politique et social —

⁴⁴ Traduction libre.

⁴⁵ Voir également à ce sujet : (Manent, 2015, p. 123-132).

respectivement associés dans son esprit à la pensée conservatrice exposée par Edmund Burke, par exemple, et à la critique marxiste, nous concentrerons ici nos efforts sur le motif d'opposition religieux, associé à l'Église catholique, dont Manent interprète succinctement l'histoire de la doctrine relative aux droits de l'homme. (Manent, 2001a, p. 163-168).

En effet l'Église catholique défendit durant longtemps une vision du monde opposée à celle des tenants de la philosophie des droits de l'homme avant — du point de vue de Manent — d'introduire ces derniers dans son architecture doctrinale par une *Déclaration sur la liberté religieuse* à l'occasion du Concile Vatican II. En particulier l'Église y reconnaît pour la première fois « le caractère principal, et non pas seulement prudentiel, de la notion de liberté religieuse » et « le principe d'une liberté humaine fondamentale, d'un droit humain fondamental » (Manent, 2001a, p. 166). Manent souligne que l'Église, sous le pontificat de Jean-Paul II, s'est approprié la notion de droits de l'homme en retraçant son origine dans l'Évangile. Or, l'auteur s'intéresse plus particulièrement à la polémique entre l'Église et le monde qui a précédé cette réconciliation dans les termes. Aussi Manent soutient-il que cette controverse prolongée trouve ses racines dans un désaccord sur le juste rapport entre la liberté prônée par les Modernes et la vérité dont l'Église est — en vertu de la compréhension qu'elle a d'elle-même — dépositaire (Manent, 2001a, p. 163-168). Manent avance que la défiance entretenue par l'Église au sujet de la philosophie des droits de l'homme s'explique par le renversement principal que celle-ci suppose : la vérité y est subordonnée à la liberté, plutôt que l'inverse, enseigné par l'Église. En somme, le devoir primordial des hommes est de reconnaître le caractère objectif de la vérité qu'enseigne cette dernière. Manent remarque cependant que dans son enseignement millénaire, l'Église soutient également que seule une adhésion pleinement libre et consentie à cette vérité est digne de mérite. Pour l'auteur :

Cette seconde considération, toujours présente donc, préparait et peut-être autorisait d'avance le ralliement ultérieur à la liberté religieuse et aux droits

de l'homme. Si l'on voulait résumer la doctrine de l'Église d'une formule qui vaille pour les deux périodes, on dirait quelque chose comme ceci : les hommes sont appelés à parvenir librement à la vérité dont l'Église est le dépositaire et l'instrument (Manent, 2001a, p. 166).

Manent illustre ainsi le chemin emprunté par l'Église dans son rapport à la philosophie des droits de l'homme, en insistant sur le fait que cette tension entre liberté et vérité a dirigé certains courants de l'Église dans une direction soit plus libérale — démocratique — soit plus autoritaire. Or, en dépit de cette réconciliation relative, Manent insiste sur le fait que l'Église n'a pas fait sienne la logique interne au libéralisme, la conduisant à rejeter aujourd'hui des « libertés » individuelles pourtant partagées par presque toutes les démocraties libérales en Occident. Manent évoque ainsi des exemples de libertés individuelles rejetées par l'Église, comme la conception traditionnelle du mariage, le rejet de la contraception artificielle et la condamnation de l'avortement pour illustrer la distance entre le monde et l'Église. Cette distance est justement expliquée par l'Église comme le résultat de la défense d'une vérité morale conçue comme objective. D'ailleurs, si l'auteur reconnaît que l'Église n'est pas seule à défendre l'idée d'une vérité morale objective, il soutient qu'elle est en cette matière un acteur important (Manent, 2001a, p. 163-168).

La notion de droits de l'homme, intégrée sous un certain rapport à la doctrine catholique par le biais de considérations sur la liberté religieuse, est devenue prédominante dans les travaux récents de Manent. Dans son plus récent ouvrage, *La loi naturelle et les droits de l'homme* (2018) — d'ailleurs publié sous les auspices de la Chaire Étienne Gilson — l'auteur s'interroge sur les effets d'une doctrine exacerbée des droits de l'homme sur la capacité de la société politique à poursuivre de manière positive le bien commun. En particulier, Manent y soutient que la doctrine des droits de l'homme — en tant qu'elle apparaît être devenue l'exclusif étalon de mesure de légitimité dans l'ordre politique — a eu pour effet de déposséder la loi de sa capacité à ordonner le monde humain en vue de certaines fins jugées désirables pour la communauté politique, réduisant l'action politique à l'autorisation, à la licence et à la protection de la faculté de chacun à agir selon son

bon plaisir. Or, pour Manent, toute communauté politique capable de saisir son bien propre et de se gouverner doit s'organiser sur la dualité commandement-obéissance, que les droits de l'homme rendent invisible et neutralisent. Ainsi, la société politique est privée des moyens de juger et d'ordonner les actions individuelles et collectives (Manent, 2018)⁴⁶. C'est en ce sens que l'idéologie des droits de l'homme, assimilable à la religion de l'humanité et définie par Manent comme une masse spirituelle, doit faire l'objet d'un contre-discours, ou du moins être interrogée dans le cadre d'un dialogue, d'une conversation, à laquelle pour Manent l'Église doit prendre part, comme nous l'avons vu.

3.2.3. L'Église et le monde juif : éléments de réflexion

Si Manent a beaucoup écrit sur le problème théologico-politique du christianisme, il est important de souligner que dans certains de ses écrits il s'est également penché sur la relation entre le religieux et le politique dans une perspective plus générale, en abordant notamment l'islam et le judaïsme. En particulier, dans *La raison des nations* (2006a), Manent consacre de nombreuses pages au rapport entre les trois monothéismes et l'ordre politique contemporain, et s'intéresse au développement de la forme nationale dans le judaïsme par l'entremise de la pensée sioniste.

Manent inscrit sa proposition dans le contexte de la « Guerre contre le terrorisme » entreprise par le gouvernement américain à la suite des attentats du 11 septembre 2001. Manent s'intéresse d'abord à la question de savoir s'il est pertinent de parler d'une « guerre de civilisation », « d'une guerre de religion » ou « d'une guerre avec l'islam », proposition qu'il rejette en définitive, soulignant que, selon son analyse, les guerres ne se font qu'entre corps politiques constitués, ce qui le conduit à caractériser l'islam comme une religion dont la particularité est de ne pas disposer d'une forme politique viable, dépourvue de l'empire qui lui serait naturel à la suite

⁴⁶ Selon une pratique courante dans l'œuvre de Manent l'auteur fait référence par le titre de cet ouvrage à celui d'un autre penseur catholique important au XX^e siècle, Jacques Maritain, qui publiait en 1942 *Les droits de l'homme et la loi naturelle*.

des vagues de colonisation et de décolonisation. Manent décrit ainsi l'islam comme une religion souffrant d'une indétermination politique, qu'il se propose de comparer à la situation théologico-politique du judaïsme, qui aurait trouvé sa forme politique dans le cadre national (Manent, 2006a, p. 67-97).⁴⁷

Rappelant que le sionisme est une idéologie politique typique du XIX^e siècle européen, Manent cherche à en faire une brève interprétation historique. Il qualifie l'émergence du sionisme de « fait majeur dans l'histoire politique moderne du peuple juif » (Manent, 2006a, p. 81), insistant sur la nouveauté de ce phénomène qui conduit le peuple juif dans une démarche visant la construction d'un État-nation moderne, en rupture avec l'orthodoxie rabbinique de l'époque, elle qui y voit à juste titre l'influence du libéralisme (Manent, 2006a, p. 76-97).⁴⁸

Manent fait sienne la lecture de Leo Strauss⁴⁹ pour qui le sionisme est effectivement une réponse à l'échec de la solution libérale pour les Juifs européens, échec causé par deux phénomènes interreliés. Le libéralisme étant fondé sur la séparation entre l'État et la société, entre la sphère publique et la sphère privée, il a certes pu éviter aux Juifs la discrimination publique faite par l'État, mais sans pouvoir empêcher la discrimination dans la société, dans la sphère privée, sans renoncer à la séparation entre ces deux dimensions de l'existence qui est constitutive de l'État libéral.⁵⁰

⁴⁷ Cette idée de Manent a notamment été reprise par Rémi Brague (*Sur la religion*, 2018, p. 165-168), qui a le mérite propre d'être un éminent expert de la philosophie médiévale, juive et arabe.

⁴⁸ Les travaux de Rémi Brague peuvent illustrer cette tension. Dans son ouvrage *La loi de Dieu* (2008), ce dernier aborde certaines particularités de la pensée juive qui ont contribué à rendre une partie de ses défenseurs hostiles à l'émergence d'un État-nation moderne détaché des fondements théologiques qui soutiennent l'existence du peuple juif.

⁴⁹ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, cité dans Manent, 2006a, p. 82-83.

⁵⁰ Dans *Situation de la France* (2015), Manent reconduit cette idée en des termes assez similaires : « On a soutenu, à bon droit je crois, que le développement de l'antisémitisme comme facteur important, voire déterminant de la vie politique européenne dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, signale le premier grand échec de l'État libéral. Il apparaît alors en effet que la garantie des droits égaux par l'État libéral aux citoyens de toute confession ne parvient pas à empêcher que dans la société dont l'État libéral entend à respecter l'autonomie, les citoyens juifs ne soient l'objet d'une discrimination plus ou moins sournoise, et parfois franchement avouée, jusqu'au point où l'hostilité

Pour Manent, le sionisme politique s'est présenté à Strauss comme une solution nécessaire à la « question juive ». Il soulève par ailleurs une difficulté, précédemment évoquée : en effet si le sionisme politique des origines était essentiellement politique, libéral, moderne, il devait laisser ainsi les Juifs dépositaires d'un État dénué de toute caractéristique proprement juive, au sens religieux du terme. L'auteur soulève qu'en définitive cet État fut habité par une communauté qui en fit de manière définitive un État juif.

Évoquant un argument tiré de la pensée de Vladimir Jabotinsky, militant et penseur du sionisme révisionniste, l'auteur soulève un point fort pertinent pour nos préoccupations. En effet, Jabotinsky, se questionnant sur les difficultés relatives des Juifs et des Palestiniens, soutenait qu'en vérité les seconds appartiennent de manière plus générale au vaste ensemble arabe et ne constituent donc pas une nation apte à l'autodétermination. (Manent, 2006a, p. 76-97). Manent fait ici cette observation :

L'argument de Jabotinsky, aussi politiquement intéressé soit-il, ne manque pas de pertinence. Prenant acte que le monde arabe ignore la forme nationale, il conclut que les Arabes de Palestine ne peuvent revendiquer une autodétermination qui présuppose l'existence de cette forme. Nous avons déjà souligné combien cette question des formes politiques était importante pour la compréhension des relations entre chrétiens et musulmans. Nous ne sommes pas surpris qu'elle soit aussi pertinente pour l'intelligence des relations entre juifs et Arabes. Ce que l'argument de Jabotinsky néglige, cependant, c'est la dynamique politique induite par l'installation d'une nation juive en Palestine, et l'appel pour ainsi dire irrésistible que cette édification nationale adresse aux Palestiniens (Manent, 2006a, p. 86-87).

Or, Manent relève que la faiblesse de l'argument précédemment évoqué est de négliger le fort pouvoir d'attraction que la forme nationale exerce sur la collectivité palestinienne, témoin de la construction d'Israël. D'ailleurs, c'est justement à ce pouvoir d'attraction qu'attribue Manent les origines du sionisme politique qui, en raison de son caractère exogène à la pensée juive traditionnelle, risque pour Manent

déclarée aux juifs devient une ressource pour toutes sortes d'entreprises d'oppression ou de tyrannie. » (Manent, 2015, p. 44-45).

de faire s'effriter les caractéristiques les plus proprement juives, au sens religieux, du peuple israélien en fondation (Manent, 2006a, p. 87-88).⁵¹

Si Manent a réfléchi sur le lien entre la forme politique nation et le judaïsme, il a également formulé des idées sur le lien entre ce dernier et la forme Église dans un texte plus récent (Manent, 2013b). Pour l'auteur, les évolutions contemporaines de l'État d'Israël, qui a tendu à justifier son existence et son action sur la base d'une crainte raisonnable de l'extermination, ont été accompagnées d'un déclin de crédibilité et de légitimité sur la scène internationale, qu'il attribue à la prévalence en Europe de cette « religion de l'humanité » dont nous parlions plus tôt. Manent considère que cette évolution récente est déterminante aussi bien pour le judaïsme que pour la vocation du peuple juif :

I would like to emphasize that it touches the very meaning of Judaism. The original vocation of the Jewish people was to be the witness and the vehicle of the Covenant between humanity and a God that is friend to humanity. If Israel roots its legitimacy henceforth in the Shoah, it makes itself spiritually dependent on its worst enemies, and bases its legitimacy henceforth in that absence or silence of God which is summed up in the name Auschwitz. Only a Catholic Church that takes account of its debt and its dependence with respect to the Jewish people and the calling of Israel will be capable to witness divine friendship. The religion of humanity and the religion of the Shoah are two versions, enemies and friends, of a religion of the absence of God that is currently destroying and demoralizing the West. The West will only take courage if it recovers faith in the goodness and friendship of God. The Catholic Church, mediatrix of the Mediator has no other political task, but it is an urgent one, than making itself a convincing witness of the goodness of God. (Manent, 2013b).

À cette situation supposée de dépendance spirituelle du peuple juif à l'égard de la Shoah, Manent voit une analogie dans l'expérience occidentale. En somme, l'auteur soutient que ce qu'il appelle une religion de l'absence de Dieu s'exprime ici dans la religion de l'humanité et là dans la religion de la Shoah⁵², comme deux tonalités,

⁵¹ Voir également à ce sujet : (Brague, 2008, p. 75-106).

⁵² Cette idée met en évidence la question, posée dans le monde juif, d'une théologie transformée après la Shoah.

deux versions d'un unique phénomène, auxquelles seule l'Église catholique serait en mesure de répondre.⁵³ En somme, il s'agit pour lui de renouer avec la conviction en l'existence, la bonté et l'amitié de Dieu avec les hommes, dont l'Église catholique doit faire le témoignage, jusque dans l'amitié interreligieuse avec les Juifs.

Or, Manent voit aussi des conséquences du sionisme et de la formation de l'État d'Israël sur la condition des peuples européens. En effet Manent constate un phénomène double et complémentaire. D'une part s'établit et se consolide la « sortie d'Europe » du peuple juif, qui se réinstalle, après l'exil et la dispersion, dans ses terres d'origines où il constitue une forme politique nationale et une identité politique moderne. D'autre part se dissolvent en Europe les consciences nationales au profit d'un esprit de radical universalisme teinté de bienveillance humanitaire, dans le contexte de la construction européenne. Ces chemins croisés montrent que pour Manent, la construction de l'État d'Israël pose à l'Europe un défi bien plus important que le monde arabo-musulman :

Il oblige les Européens à reconnaître ceci : vain et creux est l'humanisme qui prétendrait se détacher entièrement de toute responsabilité envers un peuple particulier ou d'une perspective distincte sur le bien humain. Vaine et creuse est l'Europe qui voudrait se confondre avec le corps en croissance de

⁵³ Dans *Situation de la France*, Manent soutient qu'au XX^e siècle, l'Église catholique a « conduit un examen de conscience » (Manent, 2015, p. 157) et « reconsidéré en profondeur sa relation au peuple juif » (Manent, 2015, p. 157). Il va jusqu'à faire l'affirmation suivante, qui reprend la thématique du lien entre l'Église, le judaïsme et l'idéologie des droits de l'homme (ou la religion de l'humanité), mais sous un rapport différent : « En un certain sens, le rapport de l'Église à l'idéologie des droits de l'homme est le symétrique de son rapport au judaïsme. Pour la doctrine démocratique qui prévaut aujourd'hui, le christianisme n'est que l'Ancien Testament de l'universalisme véritable, celui contenu dans la déclaration des droits de l'homme, cette déclaration sans cesse étendue et perfectionnée. » (Manent, 2015, p. 157). Par ailleurs, si Manent soutient que l'Église peut répondre à la religion de l'absence de Dieu ici évoquée, fournir une réponse à la religion de la Shoah et à la religion de l'humanité, c'est notamment parce qu'elle est pour lui « seule capable de nourrir une relation significative et substantielle avec toutes les autres forces spirituelles, elle est le centre et le pivot du dispositif dans lequel nous avons à vivre et à penser. » (Manent, 2015, p. 159). Or, on voit difficilement l'Église, que Manent veut médiatrice parmi les masses spirituelles, entrer dans un dialogue fructueux avec une religion de l'humanité, notamment, contre laquelle elle est par ailleurs supposée fournir un contre-discours.

l'humanité en général. L'existence pleinement nationale du petit Israël interpelle l'énorme Europe, ainsi que chacune des nations qui la composent, et invite les nations européennes à ne pas se cacher derrière l'Humanité (Manent, 2006a, p. 92).

Enjoignant ainsi les sociétés européennes à embrasser la nation de marque chrétienne, Manent affirme :

Rentrons donc dans cette Europe réelle que nous nous efforçons vainement de quitter. Redécouvrons le paysage familial. [...] De fait, nous n'en avons pas d'autre. Mais nous ne confondrons plus la nation avec l'Église. Cette sagesse douloureusement acquise ramène au premier plan la communion plus large que nous hésitons à nommer. Hésitation heureuse en un sens, car il ne s'agit pas de mettre le nom chrétien sur les étendards. Il s'agit de continuer l'aventure européenne dont la longue phrase inachevée cherche à nouer le plus étroitement possible la liberté et la communion, à les nouer ensemble jusqu'à ce qu'elles se confondent (Manent, 2006a, p. 97).

Ainsi, Manent illustre le ressort chrétien de la nation européenne, à laquelle s'ajoute au XX^e siècle la figure juive de la nation, activée par la hantise de la Shoah. Pour Manent, en somme, le rôle de l'Église est notamment de constituer une instance qui préserve les Européens de la tentation d'un humanitarisme paralysant pour la vie et l'action publiques. Manent montre ailleurs que le lien religieux demeure ce qui soude le plus solidement le lien civique et qu'il manque aux nations européennes la perspective de l'Alliance, le patronage de la Providence, qui donne aux nations qui la retiennent confiance en l'avenir (Manent, 2015). Cette réflexion de Manent s'accompagne d'une mise en garde pour les sociétés européennes : en habitant de nouveau la nation, l'homme européen doit se garder d'y chercher ce qu'il ne peut trouver que dans l'Église, bien considérée, c'est-à-dire l'unification du genre humain dans l'espérance eschatologique d'un monde pleinement réconcilié avec lui-même, avec Dieu. Nous pourrions ajouter qu'au sujet de la figure juive de la nation, Manent s'inquiète de la voir s'éloigner de son repère divin comme l'a fait l'Europe avant elle (Manent : 2006a, 2015), péril commun auquel l'Église, pour lui, peut contribuer à trouver une solution (2013b).

Ce troisième et dernier chapitre nous a permis d'interpréter la théorie des formes politiques de Pierre Manent en l'inscrivant dans un débat entre intellectuels catholiques sur la relation entre la religion et le politique, entre l'Église et la nation. Nous pouvons désormais en tirer un certain nombre de conclusions. À la lumière des travaux d'Étienne Gilson sur diverses formes d'augustinisme politique, nous voyons que les deux auteurs contribuent à résoudre une seule et même question. Gilson, en tant qu'historien des idées, dresse le portrait de ce qu'il considère être une erreur de lecture de saint Augustin qui a conduit de nombreux penseurs et hommes de pouvoir à travers les âges à confondre la cité céleste avec l'Église, à confondre la cité terrestre avec l'« État », à confondre la dualité des cités augustinienne — au caractère essentiellement mystique, ou platonicien — avec la dualité des pouvoirs, spirituel et temporel. De même, nous avons vu que l'ancien augustinisme politique s'est parfois traduit, ou transformé, en une religion de l'humanité dont l'influence serait généralisée. Cette transformation est également constatée chez Gilson, qui va même jusqu'à compter le projet de construction européenne parmi les divers avatars de l'augustinisme politique.

En un sens, le regard que jette Manent sur ce qu'il appelle la forme Église — une forme politique défaite — et sur la nation qui lui a succédé — à laquelle il attribue le mérite de répondre aux impératifs de la nature humaine — révèle une critique sous-jacente de l'augustinisme politique dont Gilson parle plus explicitement. De même, Manent et Gilson partagent une critique remarquablement similaire de la construction européenne, principalement articulée autour du rejet d'un universalisme abstrait et désincarné. Ces considérations nous ont menés naturellement à nous pencher sur ce que Manent dit de l'Église contemporaine. La critique formulée par Manent à l'égard de ce qu'il appelle la « forme Église » ne l'empêche pas de défendre pour l'Église contemporaine une place, un espace d'expression, et même de soutenir qu'elle doit continuer à exercer dans le monde une forme de médiation. Parlant de l'Église, Manent avance qu'elle est « par excellence médiatrice [...] en un sens spirituel moins défini, mais politiquement significatif. [...] Elle est ce point fixe qui se soucie de se rapporter intelligemment à

tous les autres points, et auquel tous les autres points peuvent essayer de se rapporter » (Manent, 2015, p. 159-160). « Moins défini » est une expression qui caractérise bien, en effet, le type de médiation pour le monde contemporain que Manent envisage pour l'Église. Parmi les masses spirituelles et dans la société, l'auteur parle d'une Église médiatrice en des termes qui demeurent évanescents, et parfois difficiles à réconcilier avec la tradition intellectuelle libérale dont il a été à la fois un herméneute et un acteur.

Enfin, comparant le rapport entre le judaïsme contemporain et la forme nationale avec l'expérience européenne, Manent exprime de manière forte que la forme nation, qui a succédé à l'Église après avoir été pensé pour lui tenir tête, dépend en quelque sorte d'un soubassement théologique plus profond, qui était plus évident avant la modernisation de la forme nationale en Europe avec la Révolution française. Manent est ainsi préoccupé par la substitution de ce soubassement chrétien par une « religion de l'humanité » — qui menace la médiation politique exercée par la nation — aussi bien que par l'émergence en Israël d'une « religion de la Shoah » — seconde expression de la « religion de l'absence de Dieu » — qui risque de faire perdre à l'État juif son repère divin. L'originalité de Manent, c'est notamment de soutenir qu'à ces deux formes du même problème, l'Église peut répondre. Ainsi, si Manent souligne la force des nations élues qui prennent la marque théologique les définissant au sérieux (Manent, 2015), c'est pour mieux illustrer la faiblesse d'une nation moderne déliée de cette marque chrétienne qui l'avait rendue possible.

CONCLUSION

Le but de notre mémoire était de définir la place de l'Église dans la théorie des formes politiques de Pierre Manent ; sa nature, essentiellement documentaire et interprétative. Il visait l'analyse de l'œuvre de l'auteur principalement étudié, Pierre Manent, dans son ensemble. Nous avons également mis à profit la contribution d'autres auteurs, comme Guizot, Gauchet et Gilson, dans la mesure où leurs travaux contribuaient à l'interprétation de la théorie des formes politiques de Pierre Manent.

Notre recherche désormais aboutie, mentionnons certains des résultats les plus significatifs. Nous avons dans un premier temps mis en évidence la logique d'engendrement liant les différentes formes politiques, selon leurs catégories. Il y a ainsi des formes dites naturelles (la cité et l'empire), une forme synthétique (la nation) et une forme *sui generis*, Église, qui associe la communauté des croyants et, pour Manent, revêt une dimension politique au caractère particulièrement accentué durant le Moyen Âge occidental. C'est par la médiation de l'Église, dont la présence et le rôle frustrant la dynamique naturelle de la cité et de l'empire, qu'émerge éventuellement la nation, elle-même se déclinant en une forme chrétienne et une forme moderne.

Également, nous avons pris soin de distinguer l'Église, forme politique chez Manent, de l'Église-État que nous avons rencontrée chez un certain nombre d'intellectuels, d'historiens et de juristes qui, pour la plupart, pensent l'Église médiévale, en particulier, comme une forme prémoderne d'État dans la mesure où elle aurait joué à cette époque un rôle fonctionnellement semblable à l'État moderne, sous certains rapports. Or chez Manent, certes, nous avons vu

qu'effectivement l'Église a part au gouvernement du monde médiéval, et que de même on s'y gouverne. Cependant le propos de Manent est davantage de mettre en évidence que pour un certain moment (cicéronien), l'Église médiévale fut le principe d'association humaine central à l'intérieur duquel les hommes se sont gouvernés alors que l'empire, aussi bien que la cité, étaient brimés dans leur élan. C'est cette situation, caractérisée pour l'essentiel par un conflit de légitimité incarné par la querelle du pape et de l'empereur, qui devait conduire à l'émergence de la nation chrétienne et monarchique, puis de la nation moderne et libérale, comme une série de solutions à différentes itérations du problème théologico-politique.

Nous avons, dans le second chapitre de notre mémoire, porté notre attention sur la relation entre la théorie des formes politiques et les théories de la sécularisation, ou sortie de la religion. En particulier, nous avons dans un premier temps mis en évidence la particularité du christianisme dans son rapport avec l'ordre politique, avant de nous pencher plus avant sur ce que l'on a appelé le problème théologico-politique. Nous avons montré que la formulation du problème théologico-politique que fait Manent et son interprétation de la naissance de la nation, de l'État moderne, comme une réaction au conflit de légitimité caractéristique de la période médiévale, est en un certain sens une réponse à la théorie de la sécularisation, ou sortie de la religion, de Marcel Gauchet, pour qui le processus de sécularisation, notamment incarné par l'État moderne, est plutôt la conséquence naturelle des principes contenus dans le christianisme lui-même.

Nous avons mis en évidence un certain nombre de critiques formulées par Manent à l'égard de l'approche de Gauchet, critiques qui révèlent souvent, par contraste, des aspects de la théorie des formes politiques que le premier allait formuler. Rappelons-en quelques-unes. Manent soutient d'abord que l'ambition de la pensée politique moderne était de libérer la communauté politique des prétentions de l'Église, et que de cette manière elle s'attaque au christianisme plutôt qu'elle ne le réalise ou l'accomplit. De même, il avance que la conception de l'individu sur

laquelle est fondée la modernité politique ne relève pas de l'anthropologie chrétienne, mais bien plutôt du récit de l'État de nature, issu de la pensée politique moderne. Nous avons également vu que Manent se montre critique à l'égard de la compréhension que Gauchet entretient du christianisme comme religion caractérisée par l'autonomie, terme opposé de l'hétéronomie qui l'a historiquement précédée chez Gauchet. Pour Manent, cette idée n'est notamment pas représentative de la compréhension chrétienne de la transcendance divine. De façon corollaire à cette critique, Manent rejette la caractérisation, faite par Gauchet, de religions sur un continuum de religiosité. Or, la critique la plus forte que Manent adresse à Gauchet est la suivante : il l'accuse de prendre part au débat sur la vérité de la religion chrétienne, et en l'occurrence de soutenir que le protestantisme achève en quelque sorte une dimension atrophiée du christianisme. Il remet en cause la possibilité pour un intellectuel non croyant de juger de l'essence d'une religion de cette manière, ce à quoi il prétendra échapper par sa propre méthode. Enfin, Manent soutient que sa théorie des formes politiques a le mérite de constituer une explication de l'histoire politique et religieuse de l'Europe qui soit probable au regard des hommes qui l'ont vécue, ce à quoi il oppose le caractère en quelque sorte idéaliste de la théorie de la sécularisation, ou sortie de la religion. En somme, Manent reproche à Gauchet de réduire le christianisme à des idées qui se sédimentent dans la culture et structurent l'action politique.

Dans notre troisième et dernier chapitre, nous avons mis en évidence la critique de l'augustinisme politique qui se trouve en filigrane dans la pensée de Pierre Manent, en mettant ses travaux en relation avec ceux d'Étienne Gilson. En particulier, nous avons montré que la critique que fait Manent de la forme Église, de l'Église médiévale, est en un sens fondée sur une conception aristotélo-thomiste de la nature politique de l'homme, partagée par Gilson, qui les mène tous les deux subséquentement à critiquer à l'époque contemporaine le processus de construction européenne comme un phénomène antipolitique, rappelant certaines expressions historiques de l'augustinisme politique, cette fois-ci, pour Manent, par le biais de la « religion de l'humanité ».

Ces réflexions nous ont conduits à nous questionner sur la place réservée par Manent à l'Église contemporaine. En effet, bien qu'il en ait parlé comme d'une forme politique vaincue, en ce qui a trait à sa période médiévale, Manent prête à l'Église un rôle à jouer dans la communauté politique nationale. D'un côté, il soutient qu'elle doit prendre part à la délibération politique, et notamment y mettre de l'avant la perspective du bien commun. L'auteur se montre également critique d'une tendance au communautarisme et avance que les chrétiens ont le devoir d'être pleinement engagés dans leur rôle de citoyens. De l'autre côté, Manent va bien plus loin. L'Église doit pour lui prendre part à la recherche du bien commun de l'humanité et être engagée dans les relations internationales. Aussi, il conçoit l'Église comme la principale, voire la seule institution et communauté capable d'entrer dans un dialogue avec les différentes masses spirituelles, les différentes grandeurs de notre époque. Il soutient notamment que l'Église peut engager une conversation avec la « religion de l'humanité », qu'on peut assimiler à l'idéologie des droits de l'homme, voire éventuellement de formuler à son endroit un contre-discours. Soulignons que cette fonction médiatrice de l'Église pour la société et parmi les masses spirituelles demeure mal définie, en particulier sur le plan pratique, et qu'on comprend parfois difficilement ce que l'auteur en attend. Nous avons vu enfin que Manent s'est adonné à une réflexion sur le judaïsme contemporain, autre masse spirituelle avec laquelle l'Église pourrait entrer en relation. Manent avance même que l'Europe chrétienne et l'État juif sont confrontés à deux formes d'une même difficulté — la « religion de l'absence de Dieu » — au sujet de laquelle l'Église pourrait avancer une réponse.

La méthode de Manent n'est pas sans failles. En effet, soucieux de formuler sa théorie en des termes simples et élégants, il s'appuie sur une conception fort générale de l'histoire occidentale et surtout, sur un registre de formes politiques dont le degré de définition est variable. La notion de « forme Église » pose un problème particulier. Comme nous l'avons vu dans ce mémoire, l'auteur en fait un usage généreux, sans toujours lui donner une définition précise. L'Église est parfois décrite comme une forme politique d'un genre différent (Manent, 1987), et à

d'autres moments l'auteur insiste sur son caractère véritablement politique (Manent, 2010a). Il fait à certaines occasions une critique vigoureuse de la « forme Église » médiévale, pour ensuite décrire l'Église, communauté spirituelle réelle par excellence, comme celle qui réunit tous les hommes. En effet, il semble que chez Manent existe une certaine tension entre la défense de l'Église et la critique de l'ordre politique médiéval que l'auteur ramasse curieusement sous cette notion parapluie : « forme Église ». Les travaux de Gilson, qui — critiquant l'augustinisme politique — distingue justement l'Église de la chrétienté, ont le mérite de mettre en évidence cette difficulté. Notre recherche a donc été limitée par cet obstacle principal, c'est-à-dire le caractère équivoque du vocable d'Église, et parfois de la fonction qui lui est attribuée, dans les différents travaux de l'auteur. En effet, si ce dernier apparaît principalement aborder l'Église comme une forme politique pour la période médiévale, il touche en définitive assez peu le gouvernement dans l'Église et le gouvernement de l'Église sur le monde à cette époque. Si l'Église demeure, nul doute à ce sujet, et qu'elle peut jouer le rôle que Manent décrit, elle est alors quelque chose comme une forme politique, mais sous un autre rapport que les autres formes politiques, et d'une manière différente qu'elle ne le fut au Moyen Âge. Il vaudra alors mieux décrire la forme Église, et de manière plus systématique, ainsi qu'éventuellement distinguer, comme Manent l'a fait pour la nation, des formes de son expression, et définir de manière plus rigoureuse la fonction que l'Église peut entreprendre dans le monde d'aujourd'hui.

Or, l'inclusion de l'Église dans le répertoire des formes politiques ne manque pas d'originalité et d'utilité. Sans l'Église, la théorie des formes politiques de Pierre Manent ne semble pas concevable ou opérante. Elle y joue plutôt un rôle central. En effet, nous avons vu que chez Manent, un certain dynamisme naturel entre la cité et l'empire avait caractérisé l'expérience politique avant l'irruption du christianisme dans l'histoire, et que c'est dans le contexte d'émergence du christianisme que la rupture de ce dynamisme s'est produite. Pour Manent, il apparaît que l'Église a pris le caractère d'une forme politique en un sens fort dans

le contexte de l'effondrement de l'Empire romain d'Occident, sans pour autant que cette fonction ne lui revienne de soi ou convienne aux caractéristiques propres du christianisme. En effet, ce dernier est pour Manent une religion exempte de la prétention à instituer un principe de gouvernement humain, bien qu'une tendance dans l'Église ait pu la conduire à incliner au gouvernement des hommes, par dérivation de sa fonction très particulière, celle de les mener au salut. C'est du contexte médiéval de compétition entre l'Église et l'Empire, pour savoir à qui revenait la plus haute juridiction, qu'est née la nation, réponse à cette confusion des autorités, et qui prétend restaurer une forme d'unité de la communauté politique. C'est ainsi une forme politique nouvelle, synthétique, et différente des formes politiques naturelles, en un sens mieux adaptée aux prétentions de l'Église. C'est dire que, chez Manent, sans l'Église il n'y aurait pas eu de nation. Il va de même rendre compte des transformations survenues dans celle-ci, qui à ses origines opère une médiation de la chrétienté, avant de prétendre à une médiation de l'humanité. Ce faisant, il critique une tendance à nier la nature politique de l'homme dans les contextes successifs d'une Église comprise comme la seule communauté d'appartenance légitime — suivant l'augustinisme politique — puis d'une « religion de l'humanité » déliée du principe chrétien, mais embrassant sous un rapport différent l'idée d'une communauté universelle que Manent ne croit pas politiquement opérationnelle. Chez Manent, c'est cependant la forme Église, sous un rapport davantage spirituel, qui doit entrer dans un dialogue avec cette « religion de l'humanité » et formuler devant elle un contre-discours. L'Église est ainsi la clé de voûte de la théorie des formes politiques de Pierre Manent.

En faisant de l'Église une forme politique, Manent fait un apport conséquent à la science politique. Comme nous l'avons vu, la théorie des formes politique, avec l'Église pour point d'ancrage, constitue une nouvelle généalogie de la forme nationale. Elle permet de mieux saisir la nature politique du rôle joué par l'Église au Moyen Âge, sans le fonctionnalisme d'une approche l'identifiant à une forme prémoderne d'État. De même, c'est par l'inclusion de l'Église que la théorie des formes politiques constitue véritablement un concurrent théorique à la théorie de la

sécularisation, ou sortie de la religion, alors que Manent soutient que la nation fut édifiée contre elle et non par elle, de quelque manière. Enfin, elle met en évidence la tentation, que nous avons étudiée avec Gilson, d'un augustinisme politique multiforme. De la théocratie pontificale à la construction européenne en passant par la religion positiviste d'Auguste Comte, celui-ci confond le particulier politique et l'universel spirituel, niant ainsi en un sens les deux fins qu'il prétend poursuivre.

Dans les toutes premières pages de ce mémoire, nous avons mis en exergue une citation du théologien anglican John Milbank, tirée de l'ouvrage *Théologie et théorie sociale* : « Le christianisme transforme toute théorie "politique", au sens antique du terme, en une réflexion sur l'Église » (Milbank, 2010, p. 661). Avec simplicité et élégance, il résumait ainsi en quelques mots la dynamique, fondamentale dans l'histoire des idées politiques, que nous avons ici cherché à mettre en évidence dans la pensée de Pierre Manent.

BIBLIOGRAPHIE

1. Articles de périodiques

- Beaud, Olivier. 2018. « Federation and empire: About a conceptual distinction of political forms ». *International Journal of Constitutional Law*, vol. 16, no 4, p. 1199-1206.
- Coppens, François. 2015. « Loi humaine ou divine ? La doctrine du consentement populaire chez Marsile de Padoue ». *Revue Philosophie de Louvain*, vol. 103, no 4, p. 531-563.
- Fonbaustier, Laurent. 2004. « L'église fut-elle un modèle d'organisation pour l'Etat moderne ? ». *Revue juridique de l'Ouest*, no 1, p. 11-31.
- Fonbaustier, Laurent. 2014. « L'influence des modèles ecclésiologiques et des institutions de l'église sur les modèles et institutions étatiques ». *Droits*, no 59, no 1, p. 123-144.
- Gauchet, Marcel. 2014. « Sécularisation ou sortie de la religion ? ». *Droits*, vol. 59, no 1, p. 3-10.
- Gauchet, Marcel et Manent, Pierre. 1986a. « Comment traiter de la religion ? : Discussion entre Marcel Gauchet et Pierre Manent ». *Esprit*, vol. 114, no 5, p. 211-212.
- Gauchet, Marcel et Manent, Pierre. 1986b. « Le christianisme et la cité moderne : Discussion entre Marcel Gauchet et Pierre Manent ». *Esprit*, vol. 113, no 4, p. 95-101.
- Hancock, Ralph C. 2014. « City Limits: A review of Metamorphoses of the City: On the Western Dynamic, by Pierre Manent, translated by Marc LePain ». *Claremont Review of Books*. vol. 14, no 3, (n.p.)
- Janssens, David. 2006. « Habeas Corpus ? : Pierre Manent and the Politics of Europe ». *European Journal of Political Theory*, vol. 5, no 2, p. 171-190.
- Mahoney, Daniel J. 1992a. « "In the Truth of Our Political Nature": Pierre Manent's Defense of Political Reason in *Cours familier de philosophie politique* ». *Perspectives on Political Science*, vol. 31, no 3, p. 148-156.

- Mahoney, Daniel J. 1992b. « Modern Liberty and the Moral Contents of Life: An Introduction to the Political Reflection of Pierre Manent ». *Perspectives on Political Science*, vol. 21, no 2, p. 193-200.
- Mahoney, Daniel J. 2004. « Humanitarian Democracy and the Postpolitical Temptation ». *Orbis*, vol. 48, no 4, p. 609-624.
- Mahoney, Daniel J. 2016. « Political Action and the Primacy of the Good ». *City Journal*. En ligne. Récupéré de <https://www.city-journal.org/html/political-action-and-primacy-good-14167.html>
- Manent, Pierre. 2000. « La tentation de l'humanitaire ». *Géopolitique*, vol. 68, no 1, p. 5-10.
- Manent, Pierre. 1994b. « De la causalité historique ». *Commentaire*, vol. 67, no 3, p. 705-714.
- Manent, Pierre. 2012. « City, Empire, Church, Nation: How the West created Modernity ». *City Journal*. En ligne. Récupéré de <https://www.city-journal.org/html/city-empire-church-nation-13487.html>
- Manent, Pierre. 2013a. « Birth of the Nation: How this surprising political form became the framework of Western civilization ». *City Journal*. En ligne. Récupéré de <https://www.city-journal.org/html/birth-nation-13529.html>
- Manent, Pierre. 2014. « La sécularisation, une doctrine inutile et incertaine ». *Droits*, vol. 60, no 2, p. 3-12.
- Monod, Jean-Claude. 1999. « Le problème théologico-politique au XX^e siècle ». *Esprit*, vol. 250, no 2, p. 179-192.
- Monod, Jean-Claude. 2013. « La sécularisation : Histoire et actualité d'un concept controversé ». *Droits*, vol. 58, no 2, p. 3-30.
- Steinmetz, George et Junqua, Frédéric. 2014. « État-mort, État-fort, État-empire ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 201/202, no 1-2, p. 112 — 119.

2. Articles de journal

- Bastie, Eugénie. 2021. « Pierre Manent : “Ne confondons pas le christianisme avec la religion de l'humanité” ». *Le Figaro* (Paris), 3 février 2021. En ligne. Récupéré de <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/pierre-manent-ne-confondons-pas-le-christianisme-avec-la-religion-de-l-humanite-20210203>
- Besmond de Senneville, Loup. 2017. « Pierre Manent : “L'Église doit jouer un rôle de médiateur dans la société” ». *La Croix* (Paris), 30 mars 2017. En ligne. Récupéré de <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/France/Pierre-Manent-LEglise-doit-jouer-role-mediateur-dans-societe-2017-03-30-1200836063>

3. Communications dans des actes de colloque

Guerra, Marc D. 2013. « Pierre Manent and the Dialectics of Augustine's The City of God ». In *Freedom and the Moral Law: Proceedings of the 36th Annual Convention of the Fellowship of Catholic Scholars* (27-28 septembre 2013), sous la dir. d'Elizabeth C. Shaw, p. 45-56. En ligne. Récupéré de <https://digitalcommons.assumption.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=theology-faculty>

Manent, Pierre. 2021. « Christianisme et immigration : le christianisme face à la religion de l'humanité ». In *Christianisme et migration* (6 février 2021), Académie catholique de France, (s.p.), (s.l. n.é.).

Manent, Pierre. 2013b. « L'Église entre l'humanité réelle et l'humanité rêvée ». In *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis: Pacem in Terris, Fifty Years Later* (s.d.), Académie pontificale des sciences sociales, p. 109-118. En ligne. Récupéré de <http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta18/acta18-manent.pdf>

Manent, Pierre. 2016a. « République et nation : une dépendance réciproque ». In *Dignité et vocation chrétienne du politique* (3 décembre 2016), sous la dir. de Pascal Wintzer et Philippe Capelle-Dumont, p. 17-20. En ligne. Récupéré de <https://eglise.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/2/2020/05/Colloque-OFC-2016.pdf>

Michel, Florian. 2016. « Une leçon périmée ? Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Étienne Gilson et le politique ». In *Dignité et vocation chrétienne du politique* (3 décembre 2016), sous la dir. de Pascal Wintzer et Philippe Capelle-Dumont, p. 21-27. En ligne. Récupéré de <https://eglise.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/2/2020/05/Colloque-OFC-2016.pdf>

4. Mémoire

Bergeron, Patrice. 2008. *La pertinence publique de la théologie chrétienne après le désenchantement du monde. Une lecture de Marcel Gauchet*, mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 153 p.

5. Monographies

Alighieri, Dante. 2010. *La monarchie*. Paris : Belin, 311 p.

Arendt, Hannah. 1972. *La Crise de la culture*, Paris : Gallimard, 380 p.

- Aristote. 2015. *Les Politiques*. Paris : Flammarion, 592 p.
- Arquillière, Henri-Xavier. 1972. *L'augustinisme politique : essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. Paris : J. Vrin, 206 p.
- Baechler, Jean. 1985. *Démocraties*. Paris : Calmann-Lévy, 730 p.
- Baechler, Jean. 2005. *Les morphologies sociales*. Paris : Presses universitaires de France, 207 p.
- Berman, Harold J. 1983. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge et Londres : Harvard University Press, 657 p.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 2000. *Le droit, l'État et la constitution démocratique*, Bruxelles et Paris : Bruylant et Librairie générale de droit et de jurisprudence, 320 p.
- Brague, Rémi. 1992. *Europe : la voie romaine*, Paris : Gallimard, 255 p.
- Brague, Rémi. 2005. *La loi de Dieu : Histoire philosophique d'une alliance*, Paris : Gallimard, 592 p.
- Brague, Rémi. 2018. *Sur la religion*, Paris : Flammarion, 256 p.
- Cacciari, Massimo. 2016. *Europe and Empire : On the Political Forms of Globalization*, New York : Fordham University Press, 2016, 199 p.
- Chevallier, Jacques. 2006. *Histoire de la pensée politique*, Paris : Payot, 892 p.
- Chevrier, Marc. 2019. *L'empire en marche. Des peuples sans qualités, de Vienne à Ottawa*. Québec et Paris : Presses de l'Université Laval et Hermann, 635 p.
- De Koninck, Charles. 2010. *Œuvres de Charles De Koninck, Tome II. Vol 2. — La primauté du bien commun*, Québec : Presses de l'Université Laval, 458 p.
- Delannoi, Gil. 2018. *La nation contre le nationalisme ou la résistance des nations*. Paris : Presses universitaires de France, 254 p.
- Freitag, Michel. 2018. *Formes de la société, vol. 2 : Nation, ville, architecture*. Montréal : Liber, 287 p.
- Gauchet, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 306 p.
- Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*. Paris : Gallimard, 127 p.

- Gilson, Étienne. 1949. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris : J. Vrin, 370 p.
- Gilson, Étienne. 2005. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Paris : J. Vrin, 281 p.
- Guizot, François. 1838. *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la Révolution française. Précédée de Discours sur l'histoire de Belgique*. Bruxelles : Lacrosse, 387 p. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/classiques/guizot_francois/Histoire_civilisation_europe/civilisation.html
- Hobbes, Thomas. 2000. *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*. Paris : Gallimard, 1024 p.
- Mahoney, Daniel J. 2018. *The Idol of Our Age: How the Religion of Humanity Subverts Christianity*. New York : Encounter Books, 163 p.
- Manent, Pierre. 1987. *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*. Paris : Hachette, 278 p.
- Manent, Pierre. 1994a. *La Cité de l'homme*. Paris : Fayard, 304 p.
- Manent, Pierre. 2001a. *Cours familial de philosophie politique*. Paris : Fayard, 346 p.
- Manent, Pierre. 2001b. *Les Libéraux*, Paris : Gallimard, 896 p.
- Manent, Pierre. 2006a. *La raison des nations : Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris : Gallimard, 100 p.
- Manent, Pierre. 2006b. *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris : Gallimard, 196 p.
- Manent, Pierre. 2007a. *Enquête sur la démocratie*. Paris : Gallimard, 470 p.
- Manent, Pierre. 2007b. *Naissance de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris : Gallimard, 294 p.
- Manent, Pierre. 2010a. *Les métamorphoses de la cité : essai sur la dynamique de l'Occident*. Paris : Flammarion, 424 p.
- Manent, Pierre. 2010b. *Le regard politique*. Paris : Flammarion, 268 p.
- Manent, Pierre. 2015. *Situation de la France*. Paris : Desclée de Brouwer, 173 p.

- Manent, Pierre. 2018. *La loi naturelle et les droits de l'homme*. Paris : Presses universitaires de France, 133 p.
- Maritain, Jacques. 1942. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York : Éditions de la maison française, 141 p.
- Michel, Florian. 2018. *Étienne Gilson : une biographie intellectuelle et politique*. Paris : J. Vrin, 464 p.
- Milbank, John. 2010. *Théologie et théorie sociale : au-delà de la raison séculière*, Paris : Éditions du Cerf ; Ad Solem, 729 p.
- Mounier, Emmanuel. 2016. *Le personnalisme*, Paris : Presses universitaires de France, 144 p.
- Muldoon, James. 1999. *Empire and Order: The Concept of Empire*, Londres : Palgrave Macmillan, 209 p.
- Musso, Pierre. 2019. *Le temps de l'État-Entreprise : Berlusconi, Trump, Macron*. Paris : Fayard, 348 p.
- Pascal, Blaise. 1964. *Œuvres complètes, tome I*. Paris : Desclées de Brouwer, 1189 p.
- Renan, Ernest. 1991. *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris : Bordas, 126 p.
- Schmitt, Carl. 1988. *Théologie politique*. Paris : Gallimard, 182 p.
- Skinner, Quentin. 2009. *Les fondements de la pensée politique moderne*. Paris : Albin Michel, 928 p.
- Southern, Richard William. 2008. *L'Église et la société dans l'Occident médiéval*, Paris : Flammarion, 314 p.
- Taylor, Charles. 2011. *L'âge séculier*. Montréal : Boréal, 1339 p.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. 2010. *La religion et la cité*, Paris : Félin, 400 p.
- White, Leslie A. 1959. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. McGraw-Hill Book Company, 378 p.

6. Ouvrages collectifs

- Chevrier, Marc ; Couture, Yves et Vibert, Stéphane. 2015. *Démocratie et modernité : la pensée politique française contemporaine*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 292 p.

De Ligio, Giulio ; Holeindre, Jean-Vincent et Mahoney, Daniel J. 2014. *La politique et l'âme : autour de Pierre Manent*. Paris : CNRS, 540 p.

7. Vidéo

Manent, Pierre. 2016b. *La nation, forme politique de l'Europe chrétienne*. [Vidéo en ligne]. KTO Télévision catholique (prod.). Récupéré de <https://www.ktotv.com/video/00103777/pierre-manent-la-nation-forme-politique-de-l-europe-chretienne>