

« Hans Kelsen et Eric Voegelin : une *disputatio* du XXe siècle »

par François Lecoutre

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

Hormis quelques rares spécialistes, la controverse entre Hans Kelsen (1881-1973) et Eric Voegelin (1901-1985) n'a jusqu'alors suscité que très peu d'intérêt. Pourtant, la richesse de leurs écrits et de leurs confrontations, durant une période politique très intense au XXe siècle, mériterait que l'on s'y intéresse davantage. L'objet de cet article est justement de présenter dans les grandes lignes cette *disputatio* susceptible d'intéresser aussi bien les juristes, les politistes que les philosophes².

Pour bien comprendre cette controverse, il est important de prendre en considération leurs présupposés philosophiques ainsi que les influences que l'un et l'autre ont subies. En l'occurrence, il apparaît que Kelsen se situe dans la tradition des Lumières, et Voegelin dans la tradition romantique. Kelsen a toujours revendiqué l'héritage du rationalisme des Lumières du XVIII^e siècle et du positivisme du XIX^e siècle qui, selon lui, ont permis à la science de s'émanciper de la religion et de la métaphysique, et ainsi, de devenir indépendante et objective. Toute sa vie, il a défendu cet héritage et la légitimité des temps modernes. C'est le cas dans sa *Théorie pure du droit*³ (1934) qui porte explicitement la marque de Kant, même si cette influence est médiée par les écoles néokantiennes de la fin du XIX^e siècle. Bien entendu, Kelsen fait un usage sélectif de l'œuvre de Kant. Sous l'influence des écoles néokantiennes – en particulier celle de Marbourg et de son principal représentant, Hermann Cohen -, il reprend surtout à Kant sa critique de la métaphysique et sa méthode transcendantale. Kelsen a aussi fortement été influencé par le positivisme philosophique. En dépit des différences profondes entre le positivisme d'Auguste Comte et celui de Kelsen, plusieurs aspects les rapprochent – comme par exemple leurs périodisations de l'histoire ou encore leurs combats antireligieux et antimétaphysiques. D'autant plus que, dans *Secular Religion*⁴ (1964), Kelsen reconnaît des mérites au positivisme comtien, qu'il défend contre tous ceux qui nient son caractère scientifique. Il ne s'agit pas pour autant de minimiser les différences entre les traditions française et germanique du positivisme.

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

² Cet article ne prétend pas à l'exhaustivité. Il s'agit d'une présentation synthétique d'un travail de doctorat paru en décembre 2020 chez LGDJ : François Lecoutre, *La Controverse entre Hans Kelsen et Eric Voegelin en théorie du droit et en théorie politique*, thèse, Université CY Cergy Paris, 22 novembre 2019, Préface du Pr R. Baumert, Avant-propos du Pr C. M. Herrera, « Collection des thèses » IFJD – Institut Louis Joinet, LGDJ – Lextenso, n° 195, 2020, 1032 p.

³ Hans Kelsen, *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit* (1934), traduit de l'allemand par Henri Thévenaz, Éd. la Baconnière, Neuchâtel, Être et Penser, Cahiers de Philosophie, Volume 37, 1953, 205 p.

⁴ Hans Kelsen, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as « New Religions »* (1964), Springer-Verlag/Wien, 2012, 292 p. Nous sommes en train de traduire cet ouvrage. Il paraîtra en 2022 chez Kimé dans la collection « Nomos & Normes » dirigée par Carlos Miguel Herrera.

Le positivisme kelsénien se rattache en effet davantage, et cela sans grande surprise, au positivisme de tradition germanique, en particulier Karl v. Gerber, Paul Laband, Georg Jellinek, Max Weber ainsi que les membres du cercle de Vienne. Sachant que l’empreinte du positivisme wébérien et du positivisme logique du cercle de Vienne sur la pensée kelsénienne est de loin la plus importante. Enfin, parmi les présupposés philosophiques et les influences de Kelsen, figurent aussi la psychanalyse et la pensée évolutionniste. Sur un plan méthodologique et anthropologique, Kelsen a repris plusieurs aspects aux théories de Sigmund Freud, qu’il a d’ailleurs fréquenté quelque temps dans la Vienne des années 1920. Quant à l’influence sur Kelsen de la pensée évolutionniste, celle-ci s’observe en particulier dans un de ses ouvrages qui reste à ce jour peu commenté, *Society and Nature*⁵ (1943). Cet examen des présupposés philosophiques montre que Kelsen poursuit, de façon très explicite, la tradition philosophique des Lumières.

Quant aux présupposés philosophiques de Voegelin et les influences qui ont été décisives dans l’élaboration de sa pensée, il est possible de le rattacher à la pensée romantique allemande. Toutefois, cela est assez complexe à établir, car Voegelin ne s’est jamais ouvertement réclamé de cette tradition philosophique. Notre hypothèse résulte d’un travail de contextualisation de sa pensée, qui permet de faire apparaître l’influence que certains cercles néoromantiques des années 1920-1930 ont eue sur lui. En premier lieu, son inscription dans la tradition romantique est visible dans son rejet profond du rationalisme de la philosophie des Lumières. Ce rejet traverse toute son œuvre. On le constate déjà dans son article de 1928 sur la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen⁶, et toujours dans son livre publié en 1975, *From Enlightenment to Revolution*⁷. Dans cet ouvrage, Voegelin condamne solidairement la philosophie des Lumières du XVIIIe siècle et le positivisme philosophique du XIXe siècle, qui auraient tous deux rendu intellectuellement possibles les régimes totalitaires du XXe siècle. Voegelin est proche également de la philosophie romantique de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Comme lui, il rejette la pensée abstraite et dualiste des philosophes des Lumières. En second lieu, Voegelin, à l’instar des penseurs romantiques, invite à un renouvellement religieux. Contre le rationalisme des Lumières, Voegelin renoue ainsi avec la pensée mysticoreligieuse des premiers romantiques. Leur influence sur lui s’est faite indirectement, par le biais des cercles néoromantiques de Othmar Spann et de Stefan George⁸. Il apparaît que les conceptions de Voegelin ont été imprégnées par la pensée mysticoreligieuse et l’élitisme spirituel de ces deux auteurs. L’œuvre de Voegelin est saturée de références religieuses, comme en témoignent ses cinq volumes de *Ordre et Histoire* qui prennent clairement l’allure d’une théologie de l’histoire. En troisième lieu, Voegelin subit l’influence ou la nostalgie de la philosophie antique et de la chrétienté médiévale. En lisant sa correspondance avec Leo Strauss, on comprend qu’il entendait restaurer la sagesse antique dans une synthèse philosophique délicate à établir avec les enseignements du christianisme. Outre sa lecture chrétienne de la philosophie antique, Voegelin exprimait aussi une certaine nostalgie à l’égard du christianisme médiéval, et regrettait, par exemple, la symbolisation augustinienne et thomiste de l’ordre. Les présupposés philosophiques identifiés permettent ainsi de conclure en l’appartenance, tacite mais bien réelle, de Voegelin à la tradition romantique.

⁵ Hans Kelsen, *Society and Nature. A Sociological Inquiry*, University of Chicago Press, Chicago, 1943, 391 p.

⁶ Eric Voegelin, « The Meaning of the Declaration of the Rights of Man and Citizen of 1789 » (1928), in *Published Essays. 1922-1928*, trad. de l’allemand par M. J. Hanak, éd. et introduit par Thomas W. Heilke et John von Heyking, Coll. Works, Volume 7, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003, p. 285-335.

⁷ Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (1975) ed. J. H. Hallowell, Duke University Press, Durham, 1995, 307 p.

⁸ François Lecoutre, « Eric Voegelin et le cercle de Stefan George », in *Droits. Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques*, vol. 70 « Oligarchies », PUF, 2020, p. 211-235

Sur le terrain de la théorie du droit, Kelsen et Voegelin relèvent de deux écoles traditionnellement opposées l'une à l'autre : le juspositivisme pour Kelsen, et le jusnaturalisme pour Voegelin. La *Théorie pure du droit* de Kelsen atteste son enracinement dans la tradition des Lumières. En l'occurrence, les multiples dualismes (être/devoir-être, droit/science du droit, science/idéologie, droit/morale, etc.), qu'on trouve au cœur de sa théorie du droit, tout comme l'invention de sa *Grundnorm*, témoignent de sa filiation intellectuelle avec les Lumières. En revanche, la critique de la théorie pure du droit développée par Voegelin s'apparente à une variante de la critique romantique des Lumières. Sa critique s'est intensifiée durant toute la période de l'entre-deux-guerres. Commencant par une critique encore timide au début des années 1920, Voegelin, après son séjour universitaire aux États-Unis, a pu rompre définitivement avec la méthodologie néokantienne de Kelsen. De retour à Vienne en 1927, Voegelin a joué pendant quelques années le rôle de passeur entre les cultures juridiques américaine et germanique, mais sans se confronter directement à l'œuvre de Kelsen dont il était encore l'assistant. Ce n'est qu'après son départ à Cologne, en 1930, que Voegelin s'est autorisé à remettre en cause de plus en plus violemment la théorie kelsénienne du droit. Il le fit d'abord dans quelques articles et manuscrits, au début des années 1930, puis de façon radicale et définitive, en 1936, dans *L'État autoritaire*⁹. Cet ouvrage contestait surtout le caractère formaliste de la théorie kelsénienne du droit, son « fétichisme de la norme », et son caractère abstrait et coupé de la réalité historique et spirituelle. Par ailleurs, l'influence de Carl Schmitt a joué un rôle de catalyseur dans sa critique de la théorie pure du droit, comme en témoignent les concepts et analyses que Voegelin lui emprunte.

La fronde des années 1920-1930 contre le positivisme juridique kelsénien et ses présupposés philosophiques, en particulier néokantiens, a cédé la place, durant la carrière américaine de Voegelin, à l'élaboration d'une théorie jusnaturaliste. Après la phase « critique » de Voegelin en théorie du droit, commence donc une phase « constructive ». Celle-ci peut être décomposée en deux temps. D'abord, lorsqu'il enseignait à l'Université de Louisiane, Voegelin a écrit un cours de philosophie du droit intitulé *The Nature of the Law*¹⁰ (1957). L'objectif principal de Voegelin y était de déterminer la « substance » du droit. Pour y parvenir, il adoptait une méthodologie spécifique prenant comme point de départ l'expérience préanalytique du droit. Cette méthode rompt complètement avec la méthode formaliste et aprioristique de Kelsen. Pour Voegelin, le droit ne saurait être interprété sur un plan uniquement procédural et formel. Il faut aussi prendre en considération la dimension substantielle du droit qu'il détecte à différentes périodes de l'histoire de l'humanité, et qu'il décrit en termes de tension entre l'ordre empirique de la société et le vrai ordre substantiel de l'être. Malgré les réticences de Voegelin – qui était réfractaire aux étiquettes et préférait être considéré comme un auteur « inclassable » –, c'est sans trop de difficultés que nous pouvons rattacher sa conception substantialiste du droit à la tradition jusnaturaliste. Dans un second temps, sa théorie du droit a connu de nouveaux développements lorsqu'il est parti enseigner à l'Université de Munich. Sa conception du droit a d'abord connu une orientation morale, en particulier dans ses conférences intitulées *Hitler et les Allemands*¹¹ (1964). Pour Voegelin, le droit n'est pas un objet autonome par rapport à la morale. Il est donc nécessaire de faire primer l'étude de la substance morale de la société sur celle strictement positiviste du droit. Sa conception du droit s'est également enracinée dans la philosophie aristotélicienne. C'est ce que montre un colloque qui a eu lieu en Suisse en 1963¹² et auquel Kelsen et Voegelin ont participé.

⁹ Eric Voegelin, *The Authoritarian state. An Essay on the Problem of the Austrian State* (1936), trad. de l'allemand par Ruth Hein, éd. et introduit par Gilbert Weiss, commentaire historique de la période par Erika Weinzierl, Coll. Works, Volume 4, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, 416 p.

¹⁰ Eric Voegelin, *The Nature of the Law and Related Legal Writings*, ed. par Robert Anthony Pascal, James Lee Babin et John William Corrington, Coll. Works, Volume 27, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1991, 119 p.

¹¹ Eric Voegelin, *Hitler et les Allemands* (1964), trad. de l'allemand par Mira Köller et Dominique Ségler, avant-propos de Tilo Schabert, Seuil, Paris, 2003, 340 p.

¹² Eric Voegelin, « Natural Law in Political Theory. Excerpts from the Discussion » (1963), in *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers. 1939-1985*, éd. et introduit par William Petropoulos et Gilbert Weiss, Coll. Works, Volume 33, University of Missouri Press, Columbia and London, 2004, p. 112-149.

Leurs interventions et la discussion du colloque révèlent le caractère antagoniste de leurs approches juridiques et de leurs interprétations d'Aristote.

En ce qui concerne leur débat en théorie politique, Kelsen et Voegelin s'opposent là aussi en tout point. La théorie politique de Kelsen coïncide en grande partie avec sa théorie du droit, puisque toutes deux s'enracinent dans un même relativisme axiologique. Sa théorie politique est en premier lieu caractérisée par son juridisme, dans la mesure où elle identifie le droit et l'État. Elle prend ainsi la forme d'une théorie juridique de l'État. Kelsen défend par ailleurs la démocratie formelle sur un fondement relativiste. La théorie politique kelsénienne est donc caractérisée à la fois par son juridisme, son relativisme et sa défense de la démocratie procédurale. En revanche, la théorie politique voegelinienne, pétrie d'antijuridisme, d'antirelativisme et d'absolutisme des valeurs, tend à justifier une forme religieuse et autoritaire de gouvernement. Sa théorie politique est donc radicalement opposée à celle de Kelsen. Contre l'identité du droit et de l'État, Voegelin entend réintégrer dans la théorie de l'État tout ce que Kelsen en avait écarté, en particulier la métaphysique et la transcendance. C'est ce que l'on peut observer dans les livres que Voegelin a consacrés à la notion de race. C'est le cas par exemple de *Race et État*¹³ (1933) qui est souvent présenté par les voegelinieniens comme une critique précoce du racisme national-socialiste. Pourtant, un travail de contextualisation historique montre les limites de cette interprétation fort discutable. Enfin, dans *La Nouvelle science du politique*¹⁴ (1952), Voegelin critique sévèrement la modernité séculière – ce à quoi Kelsen répond par une recension écrite en 1954 mais jamais publiée de son vivant¹⁵. La lecture de cette recension laisse percevoir son exaspération constante à l'égard des thèses de son ancien élève. Cet examen critique est donc en réalité une analyse dévastatrice du livre de Voegelin à l'aide d'une étude détaillée, minutieuse et argumentée, découpée en trois parties : 1. « Une croisade contre le positivisme », 2. « Une nouvelle théorie de la représentation », 3. « Le gnosticisme comme nouvelle catégorie de la science politique ». Kelsen montre dès le début de son manuscrit que le titre donné par Voegelin à son livre est mal choisi, que celui-ci n'aspire pas, contrairement à ce qu'il indique, à une *nouvelle* science du politique, mais qu'il cherche plutôt à restaurer une science du politique très *ancienne*, qui a été abandonnée parce qu'on a prouvé qu'elle était une pseudoscience¹⁶. Voegelin cherche en effet à replacer la science politique sous le strict contrôle de la *théologie*, comme c'était le cas jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, autrement dit à revenir à la doctrine selon laquelle l'État est une institution divine et le gouvernant une autorité ordonnée par Dieu¹⁷.

¹³ Eric Voegelin, *Race et État* (1933), trad. S. Courtine-Denamy, Vrin, Paris, 2007, 344 p.

¹⁴ Eric Voegelin, *La Nouvelle science du politique. Une introduction* (1952), trad. S. Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 2000, 270 p.

¹⁵ Hans Kelsen, *Une nouvelle science du politique. Une réplique au livre d'Eric Voegelin*, trad. et postface de F. Lecoutre, coll. « Nomos & Normes », dirigée par C. Miguel Herrera, éd. Kimé, Paris, février 2021, 262 p.

¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁷ *Idem.*

Il n'est donc pas étonnant que les rapports respectifs de Kelsen et de Voegelin à la démocratie divergent foncièrement. Tous les deux ont été contemporains de la première constitution démocratique autrichienne. Kelsen a même largement contribué à son élaboration au lendemain de la Première Guerre mondiale. À une période où la démocratie parlementaire était accusée de tous les maux, Kelsen la défendait et proposait un certain nombre de règles procédurales en vue d'assurer le bon fonctionnement du système représentatif et la maximisation de la liberté. *A contrario*, Voegelin rejetait en tous points la démocratie parlementaire et la conception procédurale de Kelsen, toutes deux responsables à ses yeux des totalitarismes. Au début des années 1930, Voegelin a soutenu le régime autoritaire et le coup d'État de Dollfuss. Contre la légende d'après laquelle ce soutien visait uniquement à protéger la démocratie procédurale autrichienne face à la menace national-socialiste, il se trouve en réalité que Voegelin a développé une conception hostile à la démocratie tout au long de sa carrière. Dans les années 1930, Voegelin s'est rapproché des chrétiens-sociaux et a défendu une conception politique foncièrement autocratique, qu'il a ensuite transformée aux États-Unis en une théologie politique, moins suspecte de conservatisme. À cet égard, la controverse politique entre Kelsen et Voegelin n'est en réalité pas complètement originale. Elle reprend une opposition classique entre une idéologie sociale-démocrate d'un côté, et une idéologie théoconservatrice de l'autre. Kelsen est en effet intellectuellement proche de l'aile droite de la social-démocratie autrichienne, comme cela est perceptible dans sa critique du marxisme¹⁸. Voegelin s'inscrit, quant à lui, dans une forme de conservatisme religieux qu'il n'a jamais voulu reconnaître explicitement, bien que son travail ait surtout séduit les théoconservateurs américains¹⁹. La réception de Kelsen et de Voegelin aux États-Unis est à cet égard inégale, le premier ayant été largement ignoré, et le second hautement distingué.

Kelsen et Voegelin adoptent aussi des interprétations divergentes au sujet des régimes totalitaires. Les concepts de « totalitarisme » et de « religion séculière », qui ont émergé entre les deux guerres pour caractériser les régimes fasciste en Italie, soviétique en Russie et national-socialiste en Allemagne, sont au cœur de leurs divergences d'interprétation. Dans les années 1930, Voegelin et Kelsen ne se sont pas contentés du terme « totalitarisme » qui faisait partie de l'auto-interprétation des régimes fasciste et national-socialiste. Dans *L'État autoritaire*, Voegelin estimait qu'il s'agissait davantage d'un « symbole politique » que d'un concept scientifique. Kelsen préférait quant à lui recourir au concept de « dictature de parti » pour caractériser ces trois régimes politiques²⁰. Le livre *The War Against the West*²¹ (1938) de Aurel Kolnai, qui, davantage que celui de Arendt même si bien moins connu, présente admirablement les origines intellectuelles du national-socialisme. Ce livre a un double intérêt en ce qui concerne la controverse entre Kelsen et Voegelin. En premier lieu, ce que Kolnai identifie comme les origines intellectuelles du national-socialisme correspond en tout point aux présupposés philosophiques de Voegelin que nous avons dégagés. En second lieu, Kolnai se réfère aux deux livres sur la race de Voegelin et situe leur auteur parmi les intellectuels nationaux-socialistes.

¹⁸ Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism, A critical Analysis* (1948), The Lawbook Exchange, New Jersey, 2011, 60 p.

¹⁹ François Lecoutre, « Le conservatisme nié et déguisé d'Eric Voegelin », in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, Miroirs aux princes, n° 53, L'Harmattan, 1^{er} sem. 2021, p. 241-282.

²⁰ Hans Kelsen, « La dictature de parti », in *Annuaire de l'Institut international de droit public*, Sirey, Paris, 1935, p. 23-40.

²¹ Aurel Kolnai, *The War Against the West*, préface de Henry Wickham Steed, The Viking Press, New York, 1938, 711 p.

La présentation que Kolnai fait de Voegelin est d'une grande sévérité. Il le qualifie de « savant fasciste doué d'une rare perspicacité » qui considère le grand mouvement vers la race avec intérêt et sympathie, et qui déplore aussi « la chute dans le matérialisme marquant la théorie actuelle de la race »²². Cette interprétation confirme notre propre lecture en montrant que Voegelin ne rejetait pas toute pensée raciale, mais seulement sa version matérialiste et biologique, et soutenait au contraire un racisme « spirituel » qui était aussi présent dans le mouvement nazi, mais de façon marginale et hérétique. En réalité, Voegelin n'a fait que procéder à un « travail de nettoyage utile dans son propre camp »²³. Il condamne la théorie matérialiste unilatérale de la race et ses prétentions scientifiques, mais il conserve les symboles du corps qui ont un rôle important dans la formation des communautés politiques. Dans un chapitre antérieur, Kolnai présentait Voegelin comme un chercheur et un érudit remarquable, et comme un universitaire aristocratique qui a « exposé un néo-platonisme géorgien et une idéologie raciale sublimée avec une certaine réserve personnelle »²⁴. Cela en fait non pas « un opposant, mais un pédagogue et un censeur du mouvement racial nordique »²⁵. Ses réserves à l'égard du racisme orthodoxe, ses distances envers tout militantisme passionné, sa préférence pour le fascisme autrichien plutôt que pour le régime nazi, tout cela dit Kolnai « condamne Voegelin aux yeux de Hitler, cela ne l'acquitte en aucune façon à nos propres yeux »²⁶. Il est « un penseur subtil de la société contre-révolutionnaire »²⁷, un « interprète de la métaphysique de la race »²⁸, et Kolnai conclut que « dans la mesure où il était en mauvais termes avec le régime officiel, il n'a pas été le premier à subir une telle infortune en exposant la *Weltanschauung* nazie de façon trop intelligente »²⁹. Un nazi trop intelligent... ce n'est pas exactement l'éloge auquel Voegelin a prétendu par la suite. En tout cas, l'interprétation de Kolnai est intéressante, elle montre que la légende construite après coup sur l'opposition de Voegelin au national-socialisme et entretenue complaisamment par ses étudiants et ses disciples n'avait rien d'immédiatement évidente pour ses contemporains. Voegelin n'a pas été une exception, et ses livres sur la race n'étaient pas d'une nature absolument différente de ceux, très nombreux, qui furent publiés sur le sujet. Ils faisaient partie de la littérature paranazie qui proliférait à l'époque. C'est en tout cas ainsi que Voegelin pouvait être lu à cette période.

²² *Ibid.*, p. 447.

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 187.

²⁵ *Ibid.*, p. 448.

²⁶ *Ibid.*, p. 459.

²⁷ *Ibid.*, p. 458.

²⁸ *Ibid.*, p. 459.

²⁹ *Idem.*

En 1938, dans *Les Religions politiques*³⁰, Voegelin a appliqué ce concept pour caractériser les régimes totalitaires. Voegelin n'est pas le seul ni le premier à avoir interprété les régimes totalitaires en termes de « religions politiques ». Il s'agit d'un concept de combat (*Kampfbegriff*) que de nombreux autres théoconservateurs mobilisaient – qu'on songe par exemple à Henri de Lubac, Jacques Maritain, Étienne Gilson ou Waldemar Gurian. En l'employant, ces auteurs entendaient dénoncer la sécularisation et le dévoiement de la religion chrétienne. Mais des libéraux et des positivistes ont également caractérisé les totalitarismes par ce concept ou par l'un de ses équivalents. C'est le cas par exemple de Bertrand Russell, de Louis Rougier et de Raymond Aron. Par ce terme, et à la différence des théoconservateurs, ils entendaient dénoncer le caractère religieux et irrationnel, et non le caractère sécularisé des régimes totalitaires. Hannah Arendt, Hans Blumenberg et Hans Kelsen se sont en revanche opposés à de telles interprétations. Un débat a eu lieu entre Arendt et Voegelin au début des années 1950 au sujet du concept de « religion politique » appliqué aux régimes totalitaires et que l'auteur des *Origines du totalitarisme* (1951) rejetait. Kelsen a quant à lui écrit un ouvrage, *Secular Religion* (1964), dans lequel il s'oppose à tous ceux qui ont essayé d'interpréter les temps modernes, et en particulier les régimes totalitaires, comme des religions sans Dieu, qui ne peut être pour lui qu'une contradiction dans les termes. Kelsen focalise surtout son attention sur Voegelin, qui est discuté dans onze des quatorze chapitres que compte l'ouvrage. Voegelin reste donc sa cible privilégiée dans ce livre. Kelsen fonde son analyse sur deux arguments logiques. Le premier est d'ordre conceptuel et le second d'ordre méthodologique. À partir de cet appareil argumentatif resserré, Kelsen entend réfuter toutes les interprétations théologiques de la modernité. L'argument conceptuel de Kelsen résulte de sa définition « étroite » de la religion. Comme, à ses yeux, le concept de religion implique nécessairement la croyance en Dieu, il ne peut pas être appliqué à des croyances qui ne font intervenir aucune autorité transcendante ou surnaturelle. Toutes les théories relatives aux « religions séculières » se rejoignent pourtant dans le fait de percevoir une structure théologique interne à des théories ou à des idéologies modernes qui ne postulent aucune croyance en Dieu. Or, une théorie « qui est capable de tout prouver [même le caractère religieux des théories irrégieuses] finit par ne plus rien prouver du tout »³¹. Autrement dit, la conception « large » de la religion dissout complètement le sens véritable de la religion. Elle transforme le concept de religion en une « coquille vide » qui peut être appliqué à n'importe quel type de croyance un tant soit peu intense. L'argument méthodologique de Kelsen consiste à dire qu'une théorie comparative ne peut pas se contenter d'analogies superficielles et purement verbales. Trouver des points communs entre la science moderne et la religion ne suffit pas pour en déduire une identité entre les deux, ni que la science moderne serait une théologie dégénérée ou déguisée. Dans le premier chapitre, « La recherche de parallélismes et ses dangers », Kelsen expose son argument méthodologique qui pourrait se résumer ainsi : comparaison n'est pas raison.

La grille de lecture Lumières/romantisme apparaît utile à plus d'un titre pour comprendre la controverse entre Kelsen et Voegelin. Si Voegelin ne s'est pas revendiqué de la tradition romantique, comme Kelsen a pu le faire avec la philosophie des Lumières, c'est uniquement parce qu'il s'agit d'une opposition asymétrique. Le romantisme philosophique est en effet généralement associé au conservatisme politique et à l'émergence des régimes totalitaires. Il était donc délicat pour Voegelin de s'en revendiquer, surtout au lendemain de la guerre. Toutefois, au moyen d'une lecture attentive de ses textes, ainsi que d'un travail de contextualisation historique de sa pensée, il est possible de le rattacher à la tradition romantique. Grâce à cette grille de lecture, l'incommunicabilité entre Kelsen et Voegelin peut être comprise. Enfin, un parallèle peut aussi être établi avec une autre controverse qui s'est déroulée à Davos à la fin des années 1920 entre Ernst Cassirer et Martin Heidegger. Ces deux controverses relèvent en effet du même *Zeitgeist* (esprit du temps) et, à ce titre, s'éclairent mutuellement.

³⁰ Eric Voegelin, *Les Religions politiques* (1838), trad. Jacob Schmutz, Coll. Humanités, Cerf, Paris, 1994, 123 p.

³¹ Hans Kelsen, *Secular Religion* (1964), *op. cit.*, p. 20.