

Le  
temps  
de la  
réflexion

1981

Paraît  
une fois l'an

---

Gallimard



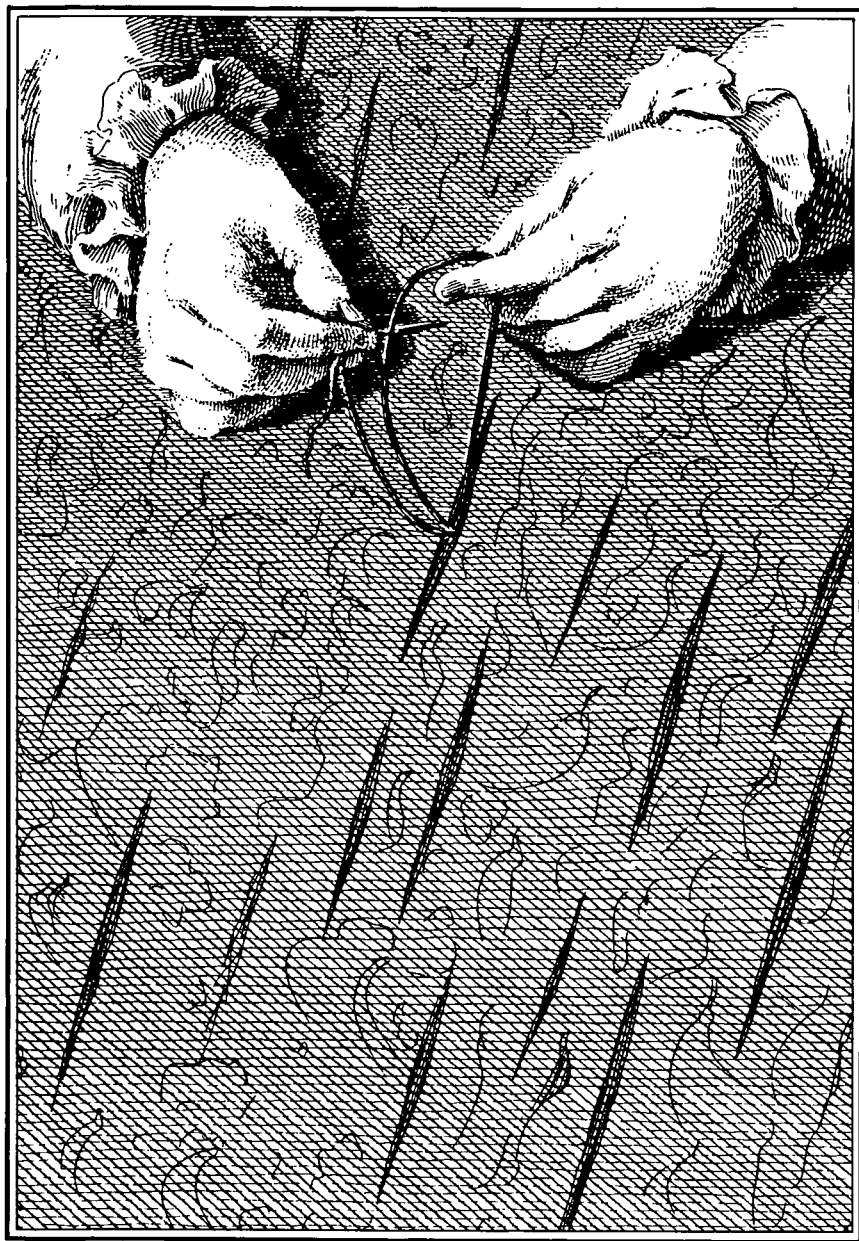






*Tous droits de traduction, de reproduction  
et d'adaptation réservés pour tous pays.*

© Éditions Gallimard, 1981.



*L'opération de reprendre les relais  
et de former le las ou nœud qui joint les couleurs*  
Tapisserie de Basse Lisse des Gobelins.

Planche XVII du « Recueil de planches sur les sciences, les arts libéraux  
et les arts mécaniques avec leur explication »,  
Huitième livraison, Paris, 1765.





I

RÉFLEXION

LE RELIGIEUX DANS LE POLITIQUE



CLAUDE LEFORT

*Permanence du théologico-politique ?*

Qu'on ne puisse déchiffrer les transformations de la société politique — prendre la vraie mesure de ce qui s'efface, ou de ce qui advient, ou de ce qui fait retour — sans interroger la signification religieuse de l'Ancien et du Nouveau, ce fut au XIX<sup>e</sup> siècle, pendant longtemps, une conviction largement partagée. De celle-ci, tant en France qu'en Allemagne, la philosophie, l'histoire, le roman, la poésie offrent de multiples témoignages. Certes, cette disposition n'est pas toute nouvelle : l'on peut en trouver les traces en remontant fort loin dans le cours du temps. Je ne songe pas aux œuvres des théologiens et des juristes qui disputaient des liens de l'autorité des rois ou des empereurs avec celle des papes — de quelque manière qu'elle s'exerçât, leur pensée se situait dans les horizons d'une expérience théologico-politique du monde. C'est au XVI<sup>e</sup> siècle, me semble-t-il, qu'on repère les premiers signes d'une réflexion moderne sur religion et politique, lorsque naît une sensibilité neuve à la question des fondements de l'ordre civil, sous les effets conjugués de l'ébranlement de l'autorité de l'Église, puis des luttes autour de la Réforme, et tant de l'affirmation que de la contestation d'un pouvoir absolu du Prince. Reste qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle s'institue un débat d'une tout autre ampleur, en conséquence de la Révolution française. C'est dans la mémoire de cet événement que se forme le sentiment d'une rupture qui n'est pas dans le temps, qui met en rapport avec le temps comme tel, fait surgir un mystère de l'Histoire ; qui ne se circonscrit pas dans le champ des institutions dites politiques, économiques ou sociales, mais met en rapport avec l'institution comme telle, fait surgir un mystère de la société. Le sens religieux de cette rupture hante les esprits quel que soit le jugement formulé — qu'on cherche les

signes d'une restauration du catholicisme, ceux d'une rénovation du christianisme dans le catholicisme ou le protestantisme, ceux de son accomplissement dans la vie politique et sociale, hors du cadre ancien des Églises, ou bien enfin, ceux de sa destruction entière et de la naissance d'une foi nouvelle. Pour n'évoquer que le cas de la France, disons qu'à un pôle, le légitimiste de Maistre, à l'autre le socialiste Leroux, et entre les deux des penseurs aussi singuliers que Ballanche, Chateaubriand, Michelet ou Quinet parlent une même langue : à la fois politique, philosophique et religieuse.

Il est vrai que dans la même période — ne l'oublions pas — s'affirme un nouvel état d'esprit, une disposition (dont on peut aussi retrouver les traces au *xvi<sup>e</sup>* siècle et qui s'est pleinement dessinée sous la Révolution française) à concevoir l'État comme une entité indépendante, à faire de la politique une réalité *sui generis*, à reléguer la religion dans le domaine des croyances privées. En 1817, déjà, Hegel la condamnait en des termes qui font entrevoir son essor. Affirmant dans un passage de l'*Encyclopédie* que « la religion constitue pour la conscience de soi la base de la moralité sociale et de l'État » il ajoutait ce précieux commentaire : « ce fut l'immense erreur de notre époque de vouloir considérer comme pouvant se séparer ces choses indissolubles et comme indifférentes l'une à l'autre. On a donc envisagé le rapport de la religion et de l'État en ce sens que celui-ci existerait pour lui-même, en vertu d'une certaine puissance et d'une certaine force, la religion ne s'y ajoutant que comme élément individuel subjectif, pour lui donner de la solidité, en quelque sorte comme une chose souhaitable, d'ailleurs indifférente aussi — la moralité de l'État, son droit et sa constitution rationnels étant pour elle-même solidement établie sur son propre fond » (§ 552).

Des critiques du même ordre se multiplieront un peu plus tard en France, à partir de prémisses différentes, sous l'inspiration d'un humanisme ou d'un socialisme empreints d'une religiosité nouvelle, face à des adversaires qui occupent les premières places, quand le règne de Louis-Philippe aura assuré le succès d'une politique pragmatiste, volontiers cynique, à laquelle Victor Cousin donnera les bonnes couleurs de l'éclectisme. Cette philosophie bâtarde, suivant le mot de Leroux, célébrera certes les vertus indestructibles de la religion, mais pour les assujettir à la conservation d'un ordre politique qui, suivant l'expression de Hegel, repose sur son propre fond.

Il faudrait donc reconnaître que la conception de la politique qui s'est à présent imposée possède elle-même des racines ancien-

nes. Son origine semble se confondre avec celle de l'esprit bourgeois, — l'esprit d'une bourgeoisie devenue politiquement dominante. Ce n'est pas du côté des penseurs que nous évoquons d'abord, c'est du côté de l'éclectisme, devrions-nous dire, sans nous arrêter aux vicissitudes de l'idéologie qui l'ont chassé de la scène intellectuelle, que s'annonce notre modernité. Ainsi « l'immense erreur » dénoncée par Hegel désignerait ce qui est la vérité des temps nouveaux, celle de notre propre temps. Le jugement de l'Histoire qu'il avait coutume d'évoquer se retournerait contre lui et condamnerait sa propre erreur. D'une manière générale, l'on devrait conclure que si les penseurs qui cherchaient la vérité religieuse de la révolution politique dont ils étaient témoins (de la révolution démocratique, car c'est d'elle qu'il s'agissait) sont devenus étrangers à la sensibilité de notre époque, c'est qu'ils n'avaient pas l'intelligence du nouveau. Mais convient-il de s'arrêter à cette conclusion, et d'ironiser sur leurs chimères ? Ne pourrait-on se demander si ceux qui vivaient dans la mémoire de l'Ancien Régime et de la Révolution, qui se tenaient encore dans la fracture d'un monde disparaissant et d'un monde apparaissant, ceux dont la pensée était habitée par une interrogation sans limites — j'entends : que n'arrêtait pas encore la définition supposée des choses à connaître, la définition de la politique, de la religion, du droit, de l'économie, de la culture —, si ceux-là donc n'avaient pas, même s'ils se trompaient, un singulier pouvoir de saisir une dimension symbolique du politique, ce qui serait plus tard enfoui, ce que le discours bourgeois enfouissait déjà sous un supposé savoir de l'ordre réel de la société.

Pour tenter de répondre à la question, il convient d'abord de préciser ses termes.

C'est un fait, assurément, que les institutions politiques se sont depuis longtemps scindées des institutions religieuses ; c'en est un autre que le retrait des croyances religieuses dans la sphère du privé. On observe ce phénomène, là même où le catholicisme demeure religion dominante. Une réserve s'impose, il est vrai, à considérer l'exemple des pays européens tombés sous la domination totalitaire. Mais quoiqu'il suscite la réflexion, négligeons-le provisoirement, pour nous en tenir au constat général. Celui-ci porte-t-il son propre sens ? Peut-on dire que la religion s'est simplement effacée devant la politique (pour ne survivre qu'à sa périphérie), sans se demander ce que signifiait autrefois son investissement dans l'ordre politique ? Ou bien ne faut-il pas supposer que cet investissement fut si profond qu'il en est devenu méconnaissable à ceux-là mêmes qui jugent ses effets épuisés ? Ne peut-

on admettre qu'en dépit des changements advenus, le religieux se conserve sous les traits de nouvelles croyances, de nouvelles représentations, de telle sorte qu'il puisse faire retour à la surface, sous des formes traditionnelles ou inédites, lorsque les conflits sont assez aigus pour faire craquer l'édifice de l'État ?

Dans la première perspective, la notion « moderne » de la politique ne serait pas douteuse, elle dériverait de notre expérience effective. Dans la seconde, elle serait l'indice de l'ignorance ou de la dénégation d'une part secrète de la vie sociale, c'est-à-dire des processus qui commandent l'adhésion des hommes à un régime — davantage, déterminent *leur manière d'être en société* — et assurent à ce régime, ce mode de société, une permanence dans le temps, indépendamment des événements qui les affectent. La voie ainsi ouverte ne nous reconduirait pas nécessairement aux interprétations (au reste contradictoires) qui tenaient pour indissoluble le lien du religieux et du politique, mais du moins aurions-nous à ressaisir quelque chose de leur inspiration.

Pendant, en précisant ainsi les termes de notre question, nous ne pouvons manquer de nous apercevoir qu'ils sont en étroit rapport avec le sens que nous donnons aux mots, à celui de religieux d'abord, mais surtout à celui de politique. C'est ce sens qu'il faut examiner.

Au premier, l'on peut prêter une plus ou moins grande extension et discuter du seuil au-delà duquel il perdrait toute pertinence ; mais l'on s'accordera sans difficulté, semble-t-il, pour juger que des croyances, des attitudes, des représentations que les sujets intéressés ne rapportent pas à un dogme, qui n'impliquent pas de leur part de fidélité à une église, qui s'accompagnent même éventuellement d'un athéisme militant, peuvent témoigner d'une sensibilité religieuse — cette dernière expression pouvant conserver un contenu assez précis, si elle renvoie à des phénomènes historiquement, culturellement déterminés, c'est-à-dire non pas au religieux en général, mais au religieux chrétien, dont nous pouvons repérer des manifestations diverses sans risque de nous tromper. En revanche, le mot politique nous met en présence d'une ambiguïté qu'il faut trancher pour savoir de quoi l'on parle. Le fait qu'on choisisse de dire *le* politique ou *la* politique fournit, comme chacun sait, un indice de cette ambiguïté. Ce qu'il y a de sûr, c'est que la délimitation du domaine dénommé politique ne relève pas de simples critères méthodologiques. La notion même de « limites » procède en effet du souci d'une définition « objective » — souci qui est à l'origine de la théorie politique, de la science politique, de la sociologie politique, telles qu'elles-mêmes se sont dessinées dans le

cours de notre siècle. Qu'il s'agisse par exemple de circonscrire un ordre de rapports sociaux intelligibles en soi, celui des rapports de force, ou de concevoir un ensemble de fonctions sociales dont l'articulation nécessaire signale la cohérence d'un système, ou bien encore qu'il s'agisse de distinguer le niveau d'une superstructure, montée sur les rapports de production, où la domination de classe se traduit en se travestissant dans des institutions, des pratiques, des représentations censées prendre en charge l'intérêt général, ou bien, enfin, qu'il s'agisse de repérer, par l'observation empirique, dans la masse des faits sociaux, ceux qui ont trait directement ou indirectement à l'exercice du pouvoir — dans tous les cas le présumé est le même : l'objet ne saurait avoir de consistance que d'être particulier. En d'autres termes, l'opération de connaissance qui met en relation avec l'objet — posé comme « réel » ou comme « idéal » — le fait surgir en le séparant d'autres objets définis ou définissables. Le critère de ce qui est *politique* se donne comme critère de ce qui est *non-politique* — c'est-à-dire économique, social, juridique, esthétique... ou religieux. Cette opération n'est pas innocente ; elle s'exerce sous le couvert d'une évidence empruntée au domaine qui s'est constitué comme celui de la connaissance exacte : à savoir qu'il n'est de science que du particulier... Inutile de préciser qu'une telle disposition d'esprit n'interdit pas, qu'elle met même en demeure le plus souvent de rechercher des articulations entre ce qui relève de la politique et relève d'une autre réalité ou d'un autre système. Comment, par exemple, les rapports de force se combinent-ils avec les rapports juridiques ? Comment le système politique s'intègre-t-il, à titre de sous-système, dans un système général ? Comment les institutions, les pratiques, les représentations politiques nécessaires à la conservation d'un mode de production sont-elles déterminées et quelle est leur efficacité propre, dans différentes formations socio-historiques ? Comment tirent-elles parti à leur tour d'un état de la culture, du droit de la religion ? Ce sont là des problèmes que formule volontiers le théoricien ou l'observateur. Bien mieux : de divers points de vue, relationniste, marxiste, fonctionnaliste, descriptif, l'on se trouve invité à distinguer, en fonction de l'expérience historique, des modes d'articulations variées entre les secteurs de relations sociales, les sous-systèmes, les niveaux de la superstructure. Mais reste que toute tentative pour concevoir la variation des combinaisons procède de l'opération première qui découpe les données sociales pour cerner l'intelligible. Et reste que cette opération est guidée par un principe qui érige le sujet en pur Connaissant, lui procure une neutralité scientifique, lui fait gagner,

par la cohérence de sa construction ou de ses observations, l'assurance de sa position.

Toute différente est la pensée que nous formons *du* politique, quand nous visons par ce terme, dans la fidélité à l'inspiration la plus ancienne et la plus constante de la philosophie, les principes générateurs de la société, ou, à mieux dire, des diverses formes de société. Absurde serait de juger que nous appréhendons alors le politique dans une plus grande extension. Nous en forgeons une autre idée, et c'est une autre exigence de connaissance qui nous guide. Pour préciser le sens de cette idée, de cette exigence, il n'est pas besoin d'évoquer le débat multiséculaire dont est faite l'histoire de la philosophie politique. Car, il n'importe pas pour notre propos de nous demander comment la recherche du philosophe a été guidée dans le passé par une interrogation sur l'essence de l'Homme, ou sur le passage de l'état de Nature à l'état de Société, ou sur l'avènement de la Raison à elle-même dans l'Histoire. D'une manière ou d'une autre, et pour ainsi dire en deçà des constructions de la Théorie, en deçà du cheminement de la réflexion philosophique, qui se fait à l'épreuve des transformations du monde, l'idée s'est toujours imposée qu'une société se distingue d'une autre par son *régime*, ou, disons plutôt, puisque le mot s'est usé, par une certaine *mise en forme* de la coexistence humaine. En d'autres termes, si le politique ne s'avère pas, aux yeux du philosophe, localisable *dans* la société, c'est pour cette simple raison que la notion même de société contient déjà la référence à sa définition politique ; c'est pour cette simple raison que l'espace nommé société n'est pas concevable en soi, comme un système de relations aussi complexe qu'on puisse l'imaginer ; que c'est, à l'inverse, son schéma directeur, le mode singulier de son institution, qui rend pensables (ici et là dans le passé ou dans le présent) l'articulation de ses dimensions et les rapports qui s'établissent en son sein entre les classes, les groupes, les individus, comme entre les pratiques, les croyances, les représentations. A défaut de cette référence primordiale à un mode d'institution du social, à des principes générateurs, à un schéma directeur, qui commandent non seulement une configuration spatiale, mais temporelle d'une société, on céderait à la fiction positiviste, on ne saurait éviter de mettre la société avant la société, en posant comme éléments ce qui n'est saisissable que depuis une expérience déjà sociale. En assignant le statut de la réalité aux rapports de production et à la lutte des classes, par exemple, on oublierait que la *division sociale* n'est définissable — sinon à se voir poser absurdement comme une division entre sociétés étrangères — que pour autant qu'elle figure une division inter-



ne, qu'elle est prise dans un même milieu, une même « chair » (pour reprendre le mot de Merleau-Ponty) ; pour autant que, non seulement ses termes sont déterminés par leurs rapports, mais que ceux-ci le sont par leur commune inscription au même espace et témoignent d'une commune sensibilité à cette inscription. De même, en tranchant entre ce qui est de l'ordre de l'économique, de la politique (au sens où l'entend la science moderne), du juridique, du religieux, pour y repérer les signes de systèmes spécifiques, on oublierait que nous ne parvenons jamais à une telle distinction analytique que parce que nous possédons par devers nous l'idée d'une dimensionnalité originaire du social et qu'elle se donne avec celle de sa *forme* originaire, de sa *forme* politique.

Ce qui oppose la pensée du politique – prise dans toutes ses variantes et tous ses moments – et la science politique – prise dans toutes ses variantes et tous ses moments – ce n'est pas que l'une vise la société comme totalité et l'autre récuse cet objet en le jugeant illusoire. La science marxiste, par exemple (ne parlons pas de Marx lui-même dont la pensée est ambiguë et plus subtile), prétend bien reconstituer une totalité réelle ou idéale ; la science parsonnienne, de même, prétend réarticuler des systèmes de fonctions dans un système dit général. L'opposition se manifeste à un autre niveau. Le philosophe n'est pas nécessairement en quête de l'insaisissable objet que serait la totalité, mais cherche dans un régime, dans une forme de société, un principe d'intériorisation, qui rende raison d'un mode singulier de différenciation et de mise en rapport des classes, des groupes ou des conditions, et, simultanément, d'un mode singulier de discrimination des repères en fonction desquels s'ordonne l'expérience de la coexistence – repères économiques, juridiques, esthétiques, religieux...

Précisons donc la notion de *mise en forme* que nous introduisons, en signalant qu'elle implique celle d'une *mise en sens* (j'emprunte l'expression à Piera Aulagnier) et d'une *mise en scène* des rapports sociaux ; ou bien, disons qu'une société n'advient à soi, dans un agencement de ces rapports, qu'en instituant les conditions de leur intelligibilité et qu'en se donnant à travers mille signes quasi-représentation d'elle-même. Mais encore faut-il à nouveau souligner que la mise en forme, l'institution politique ne saurait être réduite aux limites du social comme tel. La distinction de ce qui est social et de ce qui ne l'est pas nous ferait verser dans la fiction aussitôt que nous voudrions la poser comme *réelle*. Nous venons de dire que le principe d'intériorisation qui guide la pensée du politique suppose un mode de discrimination des repères en fonction desquels s'ordonne une expérience de la coexistence ; or

celle-ci ne se défait pas d'une expérience du monde, du visible et de l'invisible sur tous les registres. La discrimination du réel et de l'imaginaire, du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du naturel et du surnaturel, du normal et de l'anormal, elle n'intéresse pas seulement les rapports des hommes dans leur vie sociale, à peine est-il nécessaire d'y insister... Ainsi l'élaboration du politique, celle de la société politique, et non seulement celle du sujet qui s'efforce de la déchiffrer, contient-elle une interrogation sur le monde, sur l'Être comme tels. Sans doute serait-ce une formidable tâche, et une tâche qui s'imposerait à la pensée politique encore, de savoir comment a surgi, du moins partiellement, au cours de l'histoire, l'expérience d'un monde *objectif*, d'un monde qui est ce qu'il est indépendamment des expériences collectives singulières ; comment s'est effectué le passage de l'*Umwelt* politico-social au *Welt*, aimerait-on dire en reprenant le langage de Husserl.

Cependant, nous nous bornons ici à scruter la différence de la philosophie et de la science politique. Or convenons que cette dernière rencontre des problèmes qui portent la trace de la recherche philosophique ; mais, précisément, ce ne sont pour elle que des *problèmes*, à circonscrire parmi d'autres, dans le cadre d'une reconstruction ou d'une description des mécanismes du fonctionnement social. De fait, le théoricien qui analyse la politique en termes de rapports de force, soit qu'il leur prête une logique propre, soit qu'il en fasse un reflet ou une transposition des rapports de classes, eux-mêmes déterminés par un mode de production, ne peut manquer de se demander pourquoi et comment ils peuvent se stabiliser dans une configuration donnée, de telle sorte que la force dominante n'ait plus à s'exercer manifestement ; il ne peut manquer de rechercher pourquoi et comment ils en viennent à échapper à la connaissance des acteurs ; pourquoi et comment ils se font passer pour légitimes ou conformes à la nature des choses. En apparence, son problème est bien alors de rendre raison d'un processus d'intériorisation de la domination. Mais il le résout en cherchant hors des frontières de la politique l'origine et la nature de ce processus, par le recours aux mécanismes de la représentation, tels qu'il les repère dans la sphère du droit, de la religion, ou de la connaissance scientifico-technique. De même le théoricien qui définit l'action proprement politique en la subordonnant à des impératifs fonctionnels (assurer une unification, une cohésion de l'ensemble social, rendre formulables et accessibles des objectifs généraux) n'ignore pas que sa définition est purement formelle. Il convient donc que les fonctions ne sont

remplies qu'à la condition d'une intériorisation des impératifs de la politique par les agents sociaux. Et, pour en rendre raison, il invoque les valeurs et les normes qui déterminent dans un système de culture donné des modèles de comportement. Mais à ces normes, à ces valeurs, il assigne encore des fonctions spécifiques ; il cherche la condition de leur efficacité dans la cohérence du système dont elles relèvent. En bref, quel que soit le schéma de la description ou de la construction, la démarche consiste toujours à isoler des relations, à les combiner pour déduire de ces opérations *la société*. Que certaines de ces relations soient supposées nous fournir la clef des modes d'intériorisation du social ne saurait faire illusion. Le théoricien se meut alors dans l'élément de l'extériorité. Quand il parle du droit, de la religion, de la science, quand il parle de valeurs, de normes, de catégories de connaissance, il ne fait que remplir les blancs que laisse le schéma d'abord tracé des actions, des pratiques, des relations (entendues dans leur acception matérialiste ou formaliste). Cette opération seconde est dans la dépendance de la première. Peu importe la manière dont on fait pivoter l'objet pour glisser du plan du réel ou du fonctionnel au plan dit du symbolique ; peu importe la manière dont on introduit l'élément de l'imaginaire ou l'élément du langage ; peu importe cette conclusion qu'en dernière analyse les rapports de force, les rapports de production, les relations fonctionnelles se « représentent », se « parlent » toujours dans les signes du religieux, du juridique, du scientifique. Ce symbolique-là ne nous fait pas sortir d'une conception artificialiste ; il se déploie en un jeu d'articulations dont les termes ont été au préalable séparés, et vient se greffer sur quelque chose qui est censé porter en soi-même sa détermination.

L'opposition de la philosophie et de la science est celle de deux exigences de la connaissance. Pour la seconde, la connaissance trouve son assurance dans la définition de modèles de fonctionnement ; elle s'exerce conformément à un idéal d'objectivité qui met le sujet à souveraine distance du social. L'extériorité du sujet connaissant se combine nécessairement avec l'extériorité du social à lui-même. En revanche, la pensée qui fait sienne la question de l'institution du social est simultanément confrontée à celle de sa propre institution. Elle ne saurait s'en tenir à une comparaison entre structures et systèmes, dès lors qu'elle est sensible à une élaboration de la coexistence qui fait du sens, produit des repères du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, de l'imaginaire et du réel, qui instaure les horizons d'une expérience des rapports de l'homme avec l'homme et avec le monde. Cette pensée cherche à rendre raison d'elle-même dans le moment où elle cherche à

rendre raison de ce qu'elle pense. A cet égard, il ne me semble pas qu'il y ait une différence radicale entre les exigences qui sont à présent les nôtres et celles de la philosophie de l'histoire ou celles de la philosophie antique. Alors même que nous perdons les critères de la raison classique et renonçons à une distinction entre régimes sains et régimes corrompus, autorités légitimes et illégitimes, fondée sur une idée de l'essence de l'homme, alors même que nous jugeons impossible d'invoquer une idée du devenir de l'Esprit qui permettrait de trouver dans telle constitution de l'Etat moderne à la fois l'accomplissement d'un itinéraire et le sens de ses étapes – des progrès, des régressions, des diversions dont il est fait –, nous demeurons traversés par une interrogation sur le sens de l'aventure humaine qui se livre dans les diverses formes de société politique et cette interrogation est toujours mobilisée par notre expérience du politique, ici et maintenant ; nous cherchons les traces du vrai, les traces du légitime, les traces d'une occultation de la vérité, d'une occultation du droit – cela dans la tension d'une pensée qui cherche ce qu'elle est *en droit* de penser.

Revenons à la question d'où nous étions partis : celle de la désintrication, historiquement advenue, du religieux et du politique. Dans le cadre de la sociologie ou de la science politique, il s'agit là d'un fait manifeste qui ne saurait ébranler les catégories de la connaissance du social. Le politique et le religieux sont posés comme deux ordres de pratique et de relations séparés ; le problème est de comprendre comment ils s'articulent ou se désarticulent, à l'examen d'une histoire empirique. Que des hommes, pendant des siècles ou plutôt des millénaires, aient ignoré cette séparation, qu'ils aient donné une expression religieuse aux fonctions qu'exerce le pouvoir ou aux rapports de force d'où il surgissait, ne dispense pas de reconnaître, aux termes de l'analyse objective, la pertinence d'une distinction qui a valeur en soi. Or cette attitude nous confronte avec une double difficulté : ou bien l'histoire est mise à plat comme l'a été la société ; le phénomène de la séparation devient l'indice d'un système général parmi d'autres, de telle sorte que la science assume une perspective résolument relativiste. Dans ce cas, ce qu'elle dissimule, ce sont les conditions de sa formation et avec celles-ci le fondement de sa prétention à la validité universelle de ses opérations, puisque l'événement de la séparation lui a fait déchiffrer la spécificité de la politique. Ou bien, se combinant avec une théorie évolutionniste ou dialectique, l'idée d'une élimination de la religion du champ politique est censée marquer la formation d'un type de société rationnel ou potentiellement tel, dans laquelle les institutions et les pratiques apparais-



I. RÉFLEXION

LE RELIGIEUX DANS LE POLITIQUE

- CLAUDE LEFORT Permanence du théologico-politique?  
MIGUEL ABENSOUR L'utopie socialiste : une nouvelle alliance  
de la politique et de la religion.  
JUTTA SCHERRER L'intelligentsia russe : sa quête  
de la « vérité religieuse du socialisme ».  
ÉMILE POULAT Dérèglements et débordements  
du « champ religieux ».  
JEAN POUILLON Des dieux et des lieux.

\*

- ÉRIC WEIL Religion et politique.  
LEO STRAUSS Théologie et philosophie : leur influence réciproque.  
EDGAR QUINET Le mahométisme.

II. RECHERCHE

- JEAN-PIERRE VERNANT Le tyran boiteux : d'Œdipe à Périandre.  
JAVIER TEIXIDOR L'hellénisme et les barbares : l'exemple syrien.  
FRANÇOIS LISSARAGUE ET ALAIN SCHNAPP Imagerie des Grecs  
ou Grèce des imagiers?  
GÉRARD SIMON Derrière le miroir.  
BERTRAND WEIL Expressions de la xénophobie du soi.

III. CRITIQUE

- PAUL-LAURENT ASSOUN Wittgenstein séduit par Freud,  
Freud saisi par Wittgenstein.  
MICHEL SCHNEIDER Elias Canetti : la défusion des langues.  
MARIE-CHRISTINE POUCHELLE Des peaux de bêtes et des fourrures.  
JEAN-PIERRE MOREL Lieux ravagés.  
HUBERT DAMISCH Aujourd'hui, l'architecture.

IV. LECTURE

- par* M. DEGUY, R. HAMAYON, M. IZARD,  
M. JEANNERET, P. JORION, N. LORAUX, J.-P. MOREL,  
L. SCUBLA, P. VIALLANEIX.

