

JEAN-ALPHONSE
BERNARD

Éloge
du droit naturel

Éloge du droit naturel

Du même auteur

La France et le marché mondial, Paris : Editions du Seuil, 1967.

L'Inde, le pouvoir et la puissance, Paris : Librairie Arthème Fayard, 1985.

L'Ambition de l'Inde, en collaboration avec Michel Pochoy, Paris : Fondation pour les Etudes de Défense nationale, 1988.

De l'Empire des Indes à la République Indienne, de 1935 à nos jours, Paris : Imprimerie Nationale, 1994.

From the Raj to the Republic, a political history of India (1935-2000), New Delhi : Har Anand, 2001.

Tocqueville in India, Paris : Editions d'En Face, 2006.

Heurs et malheurs d'une nation. (Reflexions sur le destin français), Paris, Imprimerie Jacques Reich (en souscription privée), 2011.

Tocqueville in India, New Delhi : Social Science Press, 2014.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'une leçon fautive d'un ouvrage de Locke sur la doctrine ancienne du droit naturel, comme J.-F. Spitz l'a établi récemment.¹¹ Tout le long chapitre consacré à Locke dans *Droit Naturel et Histoire* vise à dévaloriser et à falsifier sa pensée philosophique. Feignant de s'étonner qu'« un des contemporains les plus avertis de Hobbes et de Spinoza », c'est-à-dire Locke lui-même, ait cru aux miracles de Jésus, Strauss n'hésite pas à dire qu'on chercherait en vain dans son œuvre une discussion approfondie du déisme. Or il est établi que Locke a mené une polémique déterminée contre les déistes, notamment dans l'ouvrage *The reasonableness of Christianity* que Strauss cite dans ce même passage. Autrement dit, puisque des penseurs aussi considérables que Hobbes et Spinoza, qu'évidemment Strauss tient en haute estime, ont mis en doute les miracles du Nouveau Testament, comment se peut-il faire qu'un de leurs contemporains, un homme pourtant averti comme Locke, n'ait pas suivi leur exemple ?

De même Leo Strauss prend prétexte d'un long chapitre de *l'Essai sur l'Entendement Humain* consacré à la notion de « pouvoir » (livre II, ch. 21) pour en tirer des propositions qui, ôtées de leur contexte, sont directement contraires à la pensée constante de l'auteur. « Locke est un hédoniste » nous dit-il (p. 217), ou encore « le plus grand bonheur gît dans le plus grand pouvoir » (*ibidem*), ou encore « le mal contre lequel il [l'homme] réagit est la mort. La mort doit donc être le plus grand mal » (*ibidem*). On ne fera pas au professeur Leo Strauss l'injure de penser qu'il n'a pas lu attentivement ce très long chapitre de *l'Essai*, d'environ 24 000 mots. Lorsque Locke, comme Aristote, dit que ce qui meut le désir c'est le bonheur, qu'il assimile au plaisir comme le malheur à la peine (§ 41 du chapitre), est-il hédoniste ? La mort n'est nulle part désignée

comme le plus grand mal puisque Locke est chrétien et pense qu'il y a une vie future et que l'âme est immortelle. Que fait le professeur Strauss du § 70, qui constitue la quasi-conclusion du chapitre et dont l'argument et le style rappellent invinciblement le pari de Pascal ? On se bornera à en citer une phrase : « *Who in his Whits would chuse to come within a possibility of infinite Misery, which if he miss, there is yet nothing to be got by that hazard ?* » (p. 282).

Pourquoi laisse-t-il entendre qu'en employant le terme de *power* Locke a en tête le pouvoir politique au sens de Machiavel ou la puissance au sens de Nietzsche ? Par le terme de *power* Locke veut substituer à la substance des aristotéliens et des scholastiques la relation entre les idées, selon qu'elles proviennent des sens ou de la réflexion ou des deux sources à la fois. Que cette notion soit complexe et sa définition obscure, que l'épistémologie de l'*Essai* n'ait pas la rigueur de la *Critique de la Raison Pure*, on en conviendra sans peine. Mais faire comme si Locke avait voulu, dans ce chapitre, évoquer ce que nous entendons habituellement comme le pouvoir ou les pouvoirs de l'homme, est pure supercherie. Locke savait assez de latin pour distinguer dans *power* ce qui correspond à *potestas* (pouvoir en français) et à *potentia* (puissance en français). Tout ce chapitre de l'*Essai* porte sur *power* comme « *potestas* » au sens d'une faculté ou d'une capacité et non pas d'une quelconque puissance, qu'elle soit politique ou métapolitique.

Pourtant Locke était vulnérable : il présentait une brèche où l'adversaire pouvait s'engouffrer. Ce n'est pas celle que Strauss attaqua, peut-être parce qu'elle lui a paru offrir une cible trop facile. La voici : il y a une contradiction béante entre l'*Essai* et les deux *Traité*s, pourtant parus à quelques mois d'intervalle. L'*Essai*, on l'a dit, visait à limiter l'entendement aux connaissances tirées des données sensibles et de la réflexion en

interdisant le recours à toute idée ou principe inné, c'est-à-dire à tout principe ou axiome qui serait présent dans l'âme avant qu'elle soit consciente d'elle-même. Il prend exemple sur le principe d'identité, dont l'évidence semble devoir être admise universellement mais qui cependant, dit-il, reste inconnue de la plupart (I, II, § 4). Par là, le fellow de Christ Church à Oxford s'oppose aux platoniciens de Cambridge comme à Descartes et sans doute aussi à Malebranche. Mais il se prive d'une démonstration péremptoire du droit naturel par l'idée innée que l'âme en aurait. « *L'Essai*, dit Peter Laslett, n'a pas de place pour la loi de nature. »¹² L'embaras de l'auteur transparait dans la dialectique du § 13 du livre I, ch. III. « *There is a great deal of difference between an innate Law and a Law of Nature...* » comme s'il préférerait que la Loi de Nature soit découverte par la raison et la révélation conjuguées, plutôt que d'avoir été imprimée dans l'être de l'homme une fois pour toutes et en quelque sorte malgré nous. Il fit la sourde oreille lorsqu'un de ses amis, John Tyrell, le pressa de corriger *L'Essai* sur ce point.¹³ Au contraire le second *Traité* multiplie les affirmations selon lesquelles la Loi de Nature gouverne tous les hommes et partout.¹⁴

Est-ce là l'explication de la grande énigme lockéenne c'est-à-dire du refus répété de Locke de s'avouer comme l'auteur des *Deux Traités*, en dépit du fait avéré par tous ses contemporains qu'il en était ainsi ? Le soupçon de Strauss serait-il par là justifié ? Certes il avait couru quelques risques sous les derniers Stuart. Il avait assisté, horrifié, au dernier « bûcher de livres » condamnés au feu par l'université d'Oxford le 21 juillet 1683, puis été expulsé de son Alma Mater un an plus tard. C'est aussitôt après qu'il prit le chemin de l'exil, pour échapper à l'arrestation possible comme Whig et ami de Shaftesbury. Mais

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

caractéristique la plus remarquable de la loi naturelle, c'est qu'elle parle au cœur, comme loi non écrite depuis les témoignages les plus anciens que nous en ayons.

Si Hobbes est constant dans son rejet de la loi naturelle, Montesquieu n'est pas moins constant dans son opposition à Hobbes et dans son corollaire : qu'il y a une loi naturelle. On en trouve les traces dans le *Traité des Devoirs*, commencé en 1725 et dans maintes *Pensées* :

- n° 601 sur la notion de Représentation chez Hobbes,
- n° 603 sur la résistance à la tyrannie,
- n° 616 sur la loi naturelle.

Qu'en est-il de la liberté et de l'égalité dont les êtres humains sont dotés par le droit naturel, selon Locke, Montesquieu et tous les autres auteurs ? Se pourrait-il qu'il en restât quelque chose dans le sombre système de Thomas Hobbes ? On dirait que la liberté gêne Hobbes autant qu'elle gênait Sir Robert Filmer, ce champion du droit divin des Rois qui en aurait remontré à Bossuet lui-même. Le mot liberté n'apparaît qu'au chapitre XIV du *Leviathan* comme « absence d'opposition c'est-à-dire d'empêchement à se mouvoir ». C'est sans doute la définition la plus étroite, la plus maigre, la plus physique qu'on en ait jamais donné.

L'égalité est mieux traitée : elle est décrite au chapitre XIII intitulé : « De la condition naturelle du genre humain, comme félicité et misère ». L'égalité naturelle est telle que le plus faible physiquement a assez de force pour tuer le plus fort, soit par moyen détourné soit en s'alliant à d'autres. On voit par là que l'égalité est de fait et non de droit. Dans ce monde, les hommes mènent une existence courte, amère et brutale où leur liberté est minimale et leur égalité de fait. Cet état de nature est sans foi ni loi. Comment en sortir, sinon par un artifice qui fait surgir un

monstre artificiel, Leviathan ?

La solution de la question ainsi posée est de conclure un pacte fondamental (*a Covenant*) « de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : j'autorise cet homme ou cette assemblée et lui abandonne mon droit à me gouverner moi-même, à condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière ». ³⁴ Ainsi constituée en une Personne, la multitude devient un Commonwealth, c'est-à-dire une Cité (*Civitas*), par une opération qui a créé Leviathan, comme un dieu mortel et souverain, sous les auspices du Dieu immortel.

On notera qu'il n'y a pas représentation au sens où l'entend la science politique mais autorisation donnée par les titulaires initiaux de l'autorité – « les auteurs » – à un acteur ou mandataire pour qu'il agisse en leur lieu et place. Le contrat imaginé fait des hommes les sujets d'une entité souveraine (monarque ou assemblée) sans que celle-ci soit engagée à autre chose qu'à maintenir la paix et la sécurité dans la sphère politique propre. Aucune loi fondamentale ne limite son arbitraire. L'État de nature débouche ainsi abruptement sur l'État absolu, par une démarche logique et foncièrement abstraite, qui séduira beaucoup d'esprits mais n'emportera guère la conviction. L'Angleterre d'alors, même après les temps de troubles qu'elle avait vécus, n'aura de goût ni pour la misère ni pour la tyrannie. Ainsi n'aura-t-il guère de disciples pendant longtemps.

28. EHRARD, J., *L'idée de nature*, tome I, p. 95 ; MONTESQUIEU, *La Pléiade* II, p. 1135.

29. *Défense de L'Esprit des Lois*, *La Pléiade*, II, pp. 1121-22,

1134-36.

30. *L'Esprit des Lois*, Livre I, ch. 2, La Pléiade II, p. 235.

31. HOBBS, *De Cive* (1642).

32. Cité par JAUME, Lucien, in *Origines Philosophiques du Libéralisme*, pp. 78, 96-97, à partir des *Elements of Law*, II, XII, 1.

33. Le texte allemand du discours dit « *ein hörendes Herz* » qui est très près du texte de la Bible anglaise (*James Bible*) « *understanding heart* », qu'utilise Hobbes. La Bible de Jérusalem traduit : « plein d'intelligence ».

34. HOBBS, *Leviathan*, ch. XVII, p. 227.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de la résistance à l'oppression : celle de 1688-89 en Angleterre et celle des colons américains en 1776. La Révolution française débuta par une déclaration des droits qui s'inspirait largement du droit naturel classique. Sous la pression des circonstances et inspirée de la volonté générale érigée en principe politique, elle dériva vers la Terreur et la guerre et mit un siècle à s'achever. La révolution d'Octobre écarta définitivement le droit naturel et la morale. Certes, aucune révolution ne se réduit à une doctrine philosophique mais aucune non plus ne naît par génération spontanée ou ne prospère dans le vide idéologique.

Parmi les œuvres majeures du XVIII^e siècle français, *Le Contrat Social* mérite notre attention pour des raisons inverses de celles qui nous ont fait retenir *L'Esprit des Lois* : chez Montesquieu le rapport au droit naturel va de soi comme un axiome indisputé, chez Jean-Jacques Rousseau, c'est l'obsession de sa pensée et pourrait-on dire, le tourment de sa vie.

Né vingt-trois ans après l'homme heureux que fut le baron de La Brède, Jean-Jacques est un épitomé de malchances, de malheurs et de malentendus.⁴⁸ Français par choix mais se proclamant citoyen de Genève, né protestant puis catholique, puis de nouveau calviniste, autodidacte sans fortune, brimé sans cesse par les circonstances ou par sa faute, c'est par son rapport contradictoire avec la nature et la loi naturelle qu'il a acquis la prodigieuse fortune littéraire et philosophique qui est encore la sienne. Au livre IX des Confessions, quand Jean-Jacques accepte l'invitation de Madame d'épinay de s'installer à l'Ermitage, il nous confie ce qui suit :

« J'avais vu que tout tenoit radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y

prêt, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son Gouvernement le ferait être ; ainsi cette grande question du meilleur Gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci. Quelle est la nature de Gouvernement propre à former un Peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin à prendre ce mot dans son plus grand sens ». ⁴⁹

Le grand traité des institutions politiques auquel il songeait depuis longtemps ne vit jamais le jour. *Le Contrat Social* en est issu, qu'il publia au printemps 1762, en même temps que son traité pédagogique, *Émile ou De l'éducation*. Qu'il ait mené les deux ouvrages à terme au même moment, ne doit rien au hasard. C'est une grande idée, qu'il a peut-être trouvée chez Platon, que la politique et l'éducation se commandent l'une l'autre. *Émile* prendra un enfant bien né, d'une famille riche ⁵⁰ pour lui donner l'éducation domestique d'une nation corrompue. Au contraire, *Le Contrat Social* fera l'éducation publique des citoyens d'une république. Car Rousseau tranche nettement entre l'une et l'autre : « Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen ; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre ». ⁵¹ Depuis l'illumination de Vincennes (été 1749), Jean-Jacques Rousseau est pris en tenailles entre la nature et la politique, entre la bonté naturelle de l'homme et les effets néfastes de la société qui l'incline vers l'amour-propre, la concupiscence, l'immoralité. Dans chacun de ses écrits le coup d'archet initial trahit la même stridence angoissée : « Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses ; tout dégénère entre les mains de l'homme » ; ⁵² ou bien le fameux « L'homme est né libre et

partout il est dans les fers ». ⁵³

Jean-Jacques est un crucifié du droit naturel, comme Nietzsche, plus tard, sera celui du retour éternel entre le Christ et Dionysos. Ce qu'il refuse, c'est la doctrine que proposent, plus ou moins, tous les jusnaturalistes qu'il a lus : Grotius, Pufendorf, Burlamaqui. Le droit naturel conduit à la sociabilité. Pour justifier son refus il feint de ne voir chez tous les auteurs que désordre et confusion,

« De sorte que toutes les définitions de ces savants hommes, d'ailleurs en perpétuelle contradiction entre elles, s'accordent seulement en ceci qu'il est impossible d'entendre la Loy de Nature et par conséquent d'y obéir sans être un très grand raisonneur et un profond Métaphysicien. » ⁵⁴

Ayant ainsi donné congé, non sans emphase, au droit naturel et à tous les livres, il ira son chemin sur la route qu'il s'est tracée. Las ! les deux livres à peine sortis des presses seront condamnés au feu et leur auteur décrété de prise de corps, à Paris le 11 juin, à Genève le 19 juin 1762. Voilà Rousseau contraint de fuir le Parlement de Paris et les Magnifiques et Souverains Seigneurs de Genève pour se réfugier en terre prussienne, dans le canton de Neuchâtel. Alors que Montesquieu remerciait le ciel et se déclarait le plus heureux des hommes s'il pouvait convaincre ses lecteurs de la justesse de son propos, Jean-Jacques répète à cinq reprises dans la dédicace du *Discours sur l'Inégalité* les regrets que sa destinée lui inspire par cette lamentation au conditionnel passé : « J'aurais voulu naître dans un pays... » ⁵⁵

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

terrestre entourée d'un nuage et l'étoile, de son côté, est un homme céleste ». ⁷²

c - Station droite : c'est un privilège de l'homme par rapport aux autres animaux, qui le fait se détacher de la terre pour contempler le ciel. Notée par Platon dans le *Timée* (90^{ab}), la station droite devint une pièce majeure de l'anthropologie d'Aristote dans plusieurs traités. ⁷³ Inaugurés par Platon et Aristote, thème et variations de la station droite furent repris par nombre d'auteurs, de Cicéron et Ovide à Lactance et saint Augustin ainsi que par les médiévaux, qu'ils soient chrétiens, juifs ou musulmans.

Dans l'anthropologie grecque de la période classique, un trait au moins n'était pas transmissible : l'appartenance à la cité, c'est-à-dire le fait que l'excellence de l'homme, ou sa vertu principale, ne trouvait son plein développement que dans la petite cité. C'est sa nature d'animal politique qui confère au citoyen la plénitude de ses droits et l'exercice de sa liberté. Par la suite la décadence militaire d'Athènes et de Sparte, l'établissement des États-royaumes au Proche-Orient, l'annexion de la Grèce à l'empire de Rome, sonnèrent le glas de la cité comme forme politique canonique. ⁷⁴ En conséquence le volet politique de la philosophie grecque va perdre sa pertinence et tomber petit à petit dans l'oubli. ⁷⁵ Mais la philosophie classique, loin de s'éteindre avec la cité, continua de nourrir la pensée antique jusqu'à la chute de Rome et au-delà, jusqu'à Augustin et Boèce. Sa cosmologie, nous l'avons dit, continua d'être adoptée presque universellement. Sa morale, en revanche, connaîtra une transformation profonde et une audience de longue durée : avec les stoïciens elle quitte les limites de la cité et prend le monde comme horizon. De civique elle devient cosmopolite, c'est-à-dire universelle ; la conscience du sage

s'ouvre aux dimensions de l'humanité et se prépare à accueillir le message chrétien.

Comment définit-elle les buts de la vie humaine ? C'est, nous dit Zénon, de vivre en accord avec la nature, ce qui signifie vivre selon la vertu. Voilà les deux notions nettement conjointes, ce qu'Aristote n'eût pas fait. Dans son livre *Des Fins*, Chrysippe précise ainsi la pensée de Zénon : « Vivre selon la vertu » équivaut à vivre en conformité avec l'expérience des événements naturels. Car nos natures sont des parties de celle de l'Univers. C'est pourquoi la fin devient vivre en suivant la nature, c'est-à-dire à la fois la sienne propre et celle de l'Univers, en ne faisant dans nos actions rien de ce qu'a coutume d'interdire la Loi commune, à savoir la Raison droite qui parcourt toutes choses, cette Raison identique à Zeus, qui est, lui, le chef du gouvernement des êtres.⁷⁶

Sous sa forme stoïcienne, l'idée qu'il faut vivre selon la nature pour vivre la vie bonne passa du monde grec au monde romain. Avec Cicéron puis Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, ce principe devint un composant stable de la conscience morale, cependant que la notion de loi, venue de Grèce et du judaïsme, apportait une contribution d'une égale importance au socle commun sur lequel l'Europe s'est reposée pendant une grande partie de son histoire.

À prendre comme un tout cette vision commune à l'Antiquité tardive jusqu'au tout début du XIII^e siècle, le monde et l'homme sont posés dans une relation intime et réciproque. Certes le cosmos existe en fonction de l'homme, nous dit Brague, mais ce serait trop dire qu'il est **pour lui**. Car « l'homme est si intensément cosmique que l'on peut se demander si l'on peut maintenir jusqu'au bout la distinction qui pose d'abord l'homme en face du monde, pour les rapporter

ensuite l'un à l'autre ; en l'homme c'est plutôt le cosmos qui s'affirme soi-même. »⁷⁷

Or cette affirmation cosmique est de part en part éthique, c'est-à-dire morale : être et devoir être vont de concert dans la poursuite du bonheur (ευδαιμονία), même si ce terme n'a pas exactement la même teneur chez Platon, Aristote, Cicéron et les Pères de l'Église. Mais pour tous, le monde est plein et continu⁷⁸ au point qu'on pourrait dire qu'il déborde d'être et qu'en lui le mal fait exception. Car « selon la vision antique et médiévale, tout devoir-être est cerné par un gigantesque être qui le relativise, voire le rend négligeable. »⁷⁹ C'est donc en s'appuyant sur une très riche moisson de sources que Rémi Brague peut affirmer que « jusqu'à une époque déterminée de l'histoire... la nature était une des sources de la morale », au sens où la nature de l'homme est entendue comme l'essence de celui-ci, sa forme la plus achevée.

66.BRAGUE, Rémi, *La Sagesse du Monde*, 1999.

67.*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 1235.

68.BRAGUE, Rémi, *op. cit.*, p. 105.

69.LERNER, Michel-Pierre, *La Musique des sphères*, tome I, p. 29.

70. SCHRÖDINGER, Erwin, *Nature and the Greeks*, Cambridge U.P., 1954.

71.BRAGUE, Rémi, *Op. cit.*, p. 107.

72.*Ibidem*, p. 113.

73.BRAGUE, Rémi, *Aristote et la question du monde*, pp. 237-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

lois établies seront nécessairement tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies.⁹⁶

Ajoutons à ces maximes une longue réflexion sur le Souverain Bien (n° 148) qui commence ainsi : « Que l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien, ni la justice », qui pourrait être tirée de Luther lui-même.

Au contraire, il y a en puissance chez Thomas d'Aquin une sorte de laïcisation anticipée, et comme les prodromes de la laïcité elle-même. La modernité du moment Montesquieu est en germe dans la belle totalité du monde médiéval à son apogée. Ce qui chez Benoît XVI deviendra une incitation pressante à fonder la laïcité en raison, se trouve préfiguré en filigrane chez Thomas d'Aquin. Déjà la réforme grégorienne, en séparant l'Église de l'État, a opéré la limitation de l'État à sa fonction propre : celui-ci est l'agent principal de la justice, sans en être la source. Car la source demeure la sagesse divine, loi éternelle du monde, à laquelle l'Église ne saurait en aucun cas renoncer.

Comment le droit naturel est-il connu chez Thomas d'Aquin ? Quel est son statut épistémologique ? Selon Maritain c'est une sorte d'intuition et non par concept, mais par une « connaissance par inclination ».⁹⁷ Selon John Finnis, il n'en est pas ainsi car Thomas d'Aquin ne reconnaît de connaissance véritable que discursive, par concept.⁹⁸ Pour le philosophe d'Oxford, la théorie de la connaissance de saint Thomas se développe selon quatre ordres ou quatre types de sciences, qui se distinguent par leur objet et selon leur *modus operandi* comme suit :

1. Les sciences relatives aux objets et aux rapports qui ne sont pas affectés par notre pensée, c'est la philosophie naturelle.

2. Les sciences que nous tirons de notre propre pensée, comme par exemple la logique, l'épistémologie, peut-être les

sciences cognitives.

3. Les sciences des objets que nous traitons par délibération et par choix en vue d'une action pratique, c'est-à-dire les sciences morales et politiques, la philosophie morale.

4. Les sciences qui dirigent nos activités de production et de fabrication, donc les technologies et les techniques qui en dérivent : sciences de l'ingénieur, du stratège, du médecin, de l'architecte, etc.⁹⁹

Les sciences du troisième ordre sont donc celles qui permettent d'appréhender correctement le monde infiniment divers des actions humaines, l'univers de la praxis. Or ce qui caractérise nos actions, c'est le choix libre que nous exerçons, après en avoir délibéré. Par là Thomas d'Aquin retrouve la notion aristotélicienne de choix délibéré, la *pro-airésis*. Certes la délibération est souvent implicite, sous-jacente, inexprimée. C'est dans chaque cas particulier, celle d'agir ou de ne pas agir, d'être ou de ne pas être, d'embrasser telle ou telle profession, de voter pour celui-ci ou celui-là, etc. Autant de domaines qu'étudient les sciences humaines : psychologie, sociologie, économie, science politique, etc., selon leur méthode propre. Le droit naturel, en tant que tel, ne prescrit pas au savant ce qu'il doit décrire ou élucider dans son domaine propre. Il n'interdit pas de traiter les données relatives aux actes humains comme des faits. Il interdit seulement d'y voir un fait de nature (ce serait empiéter sur l'ordre n° 1), une déduction des catégories logiques de l'esprit (ordre n° 2) ou un résultat des techniques de production (ordre n° 4). Il demande qu'on respecte la règle de base, de traiter l'homme en sujet libre.

Le droit naturel n'est-il donc qu'une règle épistémologique, comme celle que nous venons, après Finnis, d'énoncer ? Comment peut-il remplir sa fonction, qui est de conduire à

l'action juste et par là à notre plénitude d'être ? Dans la question 94 consacrée à la loi naturelle, la *Somme Théologique* répond clairement, en distinguant les trois stades de l'être :

1. La première règle est de se conserver dans l'être, et pour la personne humaine de se conserver dans sa pleine intégrité. C'est, si l'on veut, l'amour de soi.

2. La seconde vaut pour tous les animaux : de répondre à l'inclination sexuelle et d'élever ses petits ou ses enfants.

3. La troisième, propre à l'homme, est l'attrait qui le porte au bien conforme à sa nature raisonnable, de connaître la vérité sur Dieu et de vivre en société.¹⁰⁰

Tels sont donc les préceptes de la loi naturelle, applicable à tous les hommes et que tous peuvent connaître. Mais cette loi n'est pas première ontologiquement, comme nous l'avons vu (cf. supra p. 39). Car elle est soumise, englobée, commandée par une loi plus haute et plus ancienne, la loi divine, que la Révélation vient confirmer à un moment donné du temps. C'est le sens du commandement nouveau que Jésus-Christ donne aux disciples, selon saint Jean :

« Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jean, 13, 34). Ou selon saint Matthieu : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Matthieu, 22, 37-40).

C'est ici que se trouve, nous dit Finnis, le premier principe architectonique qui commande toute la moralité, comme l'impératif catégorique couronne et commande la raison pratique chez Kant.¹⁰¹ De cette manière l'entreprise de saint Thomas embrasse la raison spéculative et la raison pratique dans une seule architecture, d'une ampleur rarement égalée. La cathédrale de la pensée scholastique qu'est la *Somme thomiste*¹⁰² portait

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

physique de Newton comme de l'*Esthétique Transcendantale* de Kant qui en avait constitué la justification philosophique. Désormais l'espace et le temps ne pouvaient être conçus comme des formes distinctes et a priori de la sensibilité, mais comme un continuum complexe au sein duquel les objets de l'expérience – les corps célestes – obéissaient à une loi qu'il était impossible de formuler autrement qu'en termes d'une mathématique non euclidienne.

Quelques années plus tard les travaux portant sur les particules élémentaires de la matière conduisaient les physiciens de l'école de Copenhague à abandonner les axiomes du déterminisme causal sur lesquels reposait toute la science expérimentale. Discontinu et continu à la fois, corpusculaire et ondulatoire, soumis au calcul des probabilités, l'univers décrypté par la mécanique quantique échappait désormais aux catégories de la raison pure et à la logique elle-même. L'année même où G.E. Moore publia les *Principia Ethica* (1903), son ami et collègue de Cambridge, Bertand Russell, entama ses travaux sur la logique mathématique avec une première publication qui fut suivie en 1910-1912 des *Principia Mathematica* de Russell et Whitehead. La réflexion de Russell s'inscrivait dans le grand mouvement logico-mathématique ouvert au siècle précédent par Boole et Frege, poursuivi par Carnap, Hilbert, Gödel, etc. pour formaliser et axiomatiser le langage des mathématiques et le rendre ainsi apte à formuler les relations découvertes au plus intime de la matière.

De même qu'au XVII^e siècle Galilée avait énoncé que la nature s'écrivait en caractères mathématiques, de même la mécanique quantique exigeait, pour être formulée, un appareil mathématique qui était désormais inaccessible au locuteur d'un langage naturel. Si Voltaire et Madame du Chatelet pouvaient

encore accéder aux équations de Newton, celles de Bohr et de Schrödinger n'étaient plus entendues que de mathématiciens confirmés. La science posait à la pensée un défi conceptuel que la philosophie renonçait à relever. Henri Bergson fut sans doute le dernier philosophe à affronter le défi des sciences de son temps en même temps qu'à défendre les chances de la morale. S'il faut saluer son courage, on doit reconnaître qu'il ne fit guère d'émules. La philosophie des professeurs d'université paraissait condamnée soit à se mettre au service des sciences soit à leur tourner le dos, à moins de se cantonner dans l'insignifiance bavarde. Dans les pays anglo-saxons le repli a consisté à réfléchir sur les conditions du langage, de la langue naturelle comme des langages formels. Ce qu'on désigne par le terme de philosophie analytique laissait peu de place à la réflexion sur l'humain. Dans les universités de langue allemande, le souci de l'expérience vécue prenait la forme de la phénoménologie, ce retour aux choses mêmes auquel le nom d'Edmund Husserl (1859-1938) reste attaché.

Entre le décès de la philosophie morale et le défi des sciences de la nature, entre l'impuissance à affirmer quelque obligation que ce soit et l'incapacité à embrasser une vérité ontologique quelconque, on vit surgir et se développer des disciplines nouvelles pour explorer les différents domaines de l'expérience humaine que la philosophie proprement dite avait délaissée : ce sont la sociologie, la psychologie, la linguistique, l'ethnologie, les sciences historiques et économiques. Aux « sciences humaines » on devra des avancées décisives dans la connaissance empirique des sociétés, à l'histoire et aux sciences auxiliaires de l'histoire (archéologie, paléographie, etc.) on devra une connaissance plus complète et plus exacte du passé. Cependant le trait caractéristique de ce développement est d'entraîner la spécialisation de plus en plus poussée des

chercheurs au point d'interdire ou d'empêcher toute tentative « scientifique » d'unifier les savoirs. De telles tentatives, quand elles se font jour, comme le structuralisme dans les années 1960-80, sont généralement de courte durée. Pour remédier à ce qui leur apparaît comme une infériorité, on voit sociologues, psychologues ou économistes chercher dans le recours aux techniques mathématiques un surcroît de rigueur, sans combler pour autant le déficit épistémologique de leur discipline. Les théories en sciences humaines demeurent exposées à la critique poppérienne, selon laquelle un seul exemple contraire suffit à les invalider.

Mais faut-il encore philosopher ? Si la question est posée à nos contemporains, par exemple à propos de l'existence ou non d'un enseignement de celle-ci en terminale, la réponse risque d'être négative ou d'être éludée au motif que celui-ci n'apporterait aucune connaissance positive ou qu'il ne servirait de rien à l'élève. La philosophie serait donc incertaine dans le premier cas, dans le second inutile. Après avoir abrité dans son sein toutes les sciences, la philosophie n'aurait plus qu'à s'éteindre dans l'insignifiance. Et si l'oiseau de Minerve tentait de prendre, une fois encore, son vol à la tombée du jour, ce serait pour se prendre au filet de l'internet. Un moteur de recherche remplirait la tâche que d'Alembert et Diderot assignaient à *L'Encyclopédie* au siècle le plus philosophique.

Et pourtant le dilemme qu'on prête à Aristote n'aurait pas perdu de sa pertinence : « S'il ne faut pas philosopher, alors il faut philosopher (pour prouver qu'il ne faut pas philosopher), donc il faut philosopher ». Dans son commentaire sur *Les Topiques* d'Aristote, Alexandre d'Aphrodisias développe ainsi l'argument :

« Lorsqu'on dit par exemple qu'**il ne faut pas philosopher**, étant donné qu'on appelle "philosopher" le fait même de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

au soir et du soir au matin.

Philosophie de l'internet

Le phénomène que nous avons devant les yeux n'a résulté d'aucune décision, n'a été précédé ou suivi d'aucune délibération. N'en est-il pas toujours ainsi ? Quelle révolution fut jamais prévue ? L'antique sagesse affirmait que trois choses gouvernaient les affaires humaines : le dieu, la fortune et l'occasion favorable et l'art, c'est-à-dire *technè*¹²⁰. Ayant rejeté la providence divine, ayant admis comme allant de soi la part du hasard, il ne reste que la technologie. C'est elle que nous adorons au ciel de l'Internet souverain. Son développement irrésistible fait penser au cours fatal que Joseph de Maistre attribuait à la Révolution française. L'internet transcende toutes les nations, toutes les formes politiques, toutes les croyances. Il a sa fin en lui-même. Il n'appartient pas au monde phénoménal ; étant virtuel, il est pur noumène, c'est-à-dire chose en soi.

L'informatique, c'est-à-dire « l'ensemble des techniques du traitement de l'information » (le Robert, Supplément), est-elle un nouveau langage ? C'est une matrice de langages d'une grande productivité : elle tend à créer sans cesse son propre langage auquel elle asservit les langages naturels. On pourrait donc la définir comme un meta-langage. Mais s'étant affranchie de la nature, ce meta-langage n'obéit qu'aux règles que ses maîtres – Google, Youtube, Facebook – lui imposent, alors que les langues naturelles, émanant du *logos* fondamental, comportent l'exigence d'une grammaire, la nécessité d'un apprentissage et le respect des règles. L'informatique apparaît ainsi comme un *logos* mais un *logos* sans la raison. L'ensemble des T.I. est l'évangile d'un Dieu omniprésent, omniscient, tout

puissant qui est substitué – *for all practical purposes* – au Dieu vivant dont Nietzsche avait annoncé la mort.

Depuis Kant, les Modernes font une distinction, à leurs yeux fondamentale, entre l'autonomie et l'hétéronomie. L'être autonome est celui qui se donne à lui-même sa loi, l'être hétéronome reconnaît sa dépendance à un X, qu'il ne sait pas toujours définir. Or l'internaute est autonome et hétéronome à la fois. L'autonomie dont il se réclame se confond avec le tissu « immatériel » dont il s'est revêtu. Mais il est totalement asservi à son P.C. comme à son portable, puisqu'il n'est pas conscient d'en être l'esclave. Aucune dialectique ne lui permettra de surmonter sa condition.

Penseur profond, von Neumann construisit sa machine selon le modèle organique du cerveau et du système nerveux central de l'animal humain. Dans sa conférence sur le cerveau et l'ordinateur, il notait ainsi leurs propriétés respectives :

« Le système nerveux est un ordinateur qui parvient à accomplir sa tâche excessivement compliquée à un niveau assez faible de précision : 2 à 3 décimales. Or aucun ordinateur ne pourrait fonctionner de façon fiable et pertinente avec un degré de précision aussi faible »¹²¹.

De là il conclut, à juste titre, que le langage du cerveau n'est pas le langage des mathématiques mais que celui-ci est inclus dans celui-là, car la seule manière de décrire le cerveau est l'existence du cerveau lui-même. Si le cerveau fonctionne comme un ordinateur, avec une moins grande précision mais avec une ampleur infiniment plus grande puisqu'il pense l'ordinateur, le cerveau est **infiniment** supérieur à l'ordinateur, il est d'une autre nature que la machine sortie de lui. Développé comme il convient, l'argument ontologico-critique aboutit à la conclusion nécessaire que le cerveau, c'est-à-dire l'homme, est

pensée, par sa nature même (*phusei*). La loi naturelle est bien la loi première, le fondement naturel de l'espèce entière, de sorte qu'à nier l'autonomie de la pensée, on se condamne à un esclavage absolu, irrémédiable, on s'abandonne à l'hétéronomie illimitée, à l'idolâtrie totalitaire qui nous enveloppe déjà.

116. Ses principaux ouvrages sont *Les Fondements mathématiques de la mécanique quantique* (1932) et en collaboration avec O. Morgenstein, *La Théorie des jeux et des comportements économiques* (1944).

117. Cf. ARENDT, *On Revolution*, Introduction, pp. XXII-XXIV.

118. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du Mal*, LXXXIII.

119. THUCYDIDE, III, chapitres 36 à 50.

120. PLATON, *Lois*, livre IV, 709 b etc.

121. Von NEUMANN, Johannes, *L'ordinateur et le cerveau*, Éd. La Découverte, 1992, p. 77.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

lesquelles bâtir éducation, jurisprudence, science politique et toutes les disciplines capables de guider notre action pratique. De même que les lois positives, que ce soit la *Common Law* ou le droit civil d'inspiration française, ne sont pas déduites du droit naturel mais sont inspirées par la raison droite, elle-même inséparable de la loi naturelle, de même les règles qui devraient guider la restauration de l'instruction publique ne découlent pas directement du droit naturel ou du bon sens mais ne sauraient s'en écarter sans dommage. Qu'il y ait matière à débat et qu'on ait recours à l'expérience pour établir les grandes lignes de cette réforme, c'est une évidence dans un pays libre. Mais qu'on en laisse le soin principal à un corps enseignant qui n'a su, à aucun moment, en définir le but ni en tracer les modalités, serait faire fi de l'expérience comme de la sagesse politique.

On se plaît dans certains milieux à invoquer l'esprit de la Résistance ou les résolutions du Conseil National de celle-ci. A-t-on oublié le diagnostic sévère porté par un grand résistant et un grand professeur sur les instituteurs, les professeurs du secondaire et les universitaires, dans la dernière année de sa vie ? Dans sa *Note sur la réforme de l'enseignement* rédigée en 1943,¹⁴² Marc Bloch dénonçait sans ménagement tous les vices d'un système auquel il avait beaucoup adhéré mais dont il apercevait clairement les graves défauts. Il dénonçait le rôle des syndicats qui n'ont fait que se renforcer, il demandait la fin du bachotage alors que nous vivons le bachot pour tous. Il plaidait pour la reconstitution de vraies universités, alors qu'il a fallu attendre soixante-cinq ans pour arracher à un électorat peureux et imposer la loi LRU à un corps enseignant cramponné à sa routine. Comment admettre que les programmes d'enseignement soient encore établis par les bureaux de la rue de Grenelle, dans un pays qui s'est infligé une dose massive de régionalisation ?

Si l'on était tenté de baisser les bras devant l'ampleur de la tâche, on devrait se persuader que l'éducation est première dans tous les sens du mot. Le grec n'a qu'un mot pour désigner le commencement et le commandement : ἡ ἀρχή. Le commandement qu'il faut entendre est celui du commencement, en l'occurrence l'éducation des petits d'hommes, pour sauvegarder l'éternelle naissance. Ici, la parole grecque vient à notre secours, qui énonce : « Un de nos proverbes dit en effet que le commencement est la moitié de toute action. »¹⁴³

122. En anglais *The Descent of Man* (1871), traduit en français « Filiation de l'homme », dans *Œuvres de Charles Darwin* (Patrick Tort dir.), tome XXII, 1999.

123. TORT, Patrick, éd., *Dictionnaire du Darwinisme et de l'Évolution*, vol. 1, pp. 1334-35.

124. Cf. *La Filiation de l'homme*, p. 214.

125. ARENDT, Hannah, *Between Past and Future* [The crisis in education], pp. 177-181.

126. Le paradoxe est de repousser l'âge du véritable apprentissage des métiers et des savoir-faire, qui convient parfaitement à beaucoup d'adolescents.

127. ARENDT, Hannah, *Between Past and Present*, "The crisis in education", p. 171.

128. ALAIN, *Propos*, tome II, p. 637.

129. *Ibidem*, n°500, p. 806-807.

130. *Ibidem*, p. 1045.

131. RAYNAUD, Philippe & THIBAUD, Paul, *La fin de l'école*

républicaine, Calmann-Lévy, 1990.

132. MONTAIGNE, *Les Essais*, I, XXVI, pp. 173-174.

133. **VILLEY, Pierre**, *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, p. 26.

134. LOCKE, John, *Some Thoughts on Education*, § 70, p. 129.

135. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile*, préface, p. 242.

136. *Ibidem*, pp. 565-635.

137. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Confessions*, pp. 267-270.

138. LOCKE, John, *Some Thoughts on Education*, § 23 à 28.

139. *Ibidem*, Introduction, p. 19.

140. ARENDT, Hannah, *The crisis in education*, p. 187.

141. ARENDT, Hannah, *The crisis in education*, p. 175.

142. BLOCH, Marc, *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, Gallimard, In Quarto, pp. 781-791.

143. PLATON, *Lois*, VI, 75^e.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

conçue comme créée, ne vaut pas comme source de droit. C'est dire que l'idée de loi naturelle n'a pas de place en Islam ». ¹⁶³ Le même auteur définit ainsi les rapports entre la loi et la raison en islam : « La raison ne porte pas sur le contenu de la loi et ne saurait la fonder ; elle est radicalement impuissante à découvrir par elle-même ce qui permettrait une vie humaine harmonieuse et doit se borner à reconnaître **la nature révélée de la loi** ¹⁶⁴ (souligné par nous).

Dans son ouvrage classique sur la cité musulmane, Louis Gardet cite en premier lieu le grand Massignon dans les termes suivants : « Si l'on interroge la forme idéale de la cité musulmane, telle qu'on peut la déduire des principes les plus profonds qui la constituent en propre, il semble légitime de la définir, avec Louis Massignon, comme une théocratie laïque et égalitaire : « Le magistère législatif (*amr*) appartient au Qor'an seul ; le magistère judiciaire (*fiqh*) appartient à tout croyant qui, par la lecture assidue et fervente du Qor'an acquiert, avec la mémoire des définitions et l'intelligence des sanctions qu'il édicte, le droit de les appliquer. Reste le pouvoir exécutif (*hukm*) à la fois civil et canonique, il n'appartient qu'à Dieu seul comme le répéteront les Kharijites, ¹⁶⁵ et il ne peut être exercé que par un intermédiaire, un chef unique. La communauté des croyants prête serment d'obéir à Dieu (*bay'a*) entre les mains de ce délégué, tuteur que Dieu se subroge pour elle, dépourvu d'initiative législative et d'autorité judiciaire. ¹⁶⁶

Traitant des grandes définitions de la loi chez les Anciens, les scolastiques, Rousseau et les positivistes modernes, Gardet caractérise la conception musulmane comme « loi positive divine, l'ensemble des connaissances révélées et des obligations prescrites par Dieu pour permettre à la nature humaine l'obtention de sa fin suprême et surnaturelle ». ¹⁶⁷ Pour tenir

compte de la liaison étroite entre législatif et judiciaire qui caractérise depuis l'origine la pensée islamique de la loi, nous proposons l'expression englobante de **droit divin positif**.

Si profonde que soit la divergence entre loi révélée du musulman et loi naturelle du chrétien, ils se rejoignent pourtant par en haut et par en bas. C'est du moins ce que certains veulent croire de part et d'autre. Par en haut puisque l'un et l'autre croient en un Dieu unique, transcendant et créateur ; par en bas puisqu'ils seront d'accord **le plus souvent** sur ce qui est bien et mal, sur le juste et l'injuste et qu'indépendamment de toute croyance ils condamnent l'un et l'autre le voleur, le calomniateur, le meurtrier, même si la définition du délit et de la peine diffèrent. Est-ce parce que nous serions tous nés musulmans, comme le disent certains exégètes sur la base d'un verset de la sourate XXX et d'un *hadith* (glose interprétative) relatif à ce verset¹⁶⁸ ? N'est-ce pas plutôt parce que tout homme, en tant qu'homme, obéit spontanément aux prescriptions, écrites ou non, de la loi naturelle ? Quel que soit le haut et le bas du problème théologico-politique, tout le corps de doctrine nous sépare des islamistes. Si nous modernes n'avons plus guère de doctrine, ils ont une doctrine et un projet sur la cité qu'ils veulent édifier.

Le projet islamiste est ainsi affirmé avec une rigueur et une clarté parfaites en contradiction explicite avec la pensée occidentale telle qu'elle a émergé des Lumières. De celle-ci il rejette le libéralisme, la démocratie et la laïcité. Plus encore, il rejette tout ce que nous avons défini comme le socle commun : la philosophie grecque et l'apport chrétien. Nous sommes ainsi séparés par un abîme conceptuel, plus profond que la théorie politique, plus profond que la croyance dans telle ou telle religion ou que l'adhésion à l'incroyance même, une césure si

nette qu'elle autorise, au moins de la part des islamistes militants, la condamnation à mort de celui qui croit au ciel et de celui qui n'y croit pas.

Les travaux de Massignon remontent aux années vingt du siècle dernier. Or on retrouve la même définition de la cité parfaite chez les penseurs radicaux qui ont refondé l'islamisme moderne, principalement l'Indien et Pakistanais Abou al-Ala Mawdoodi (1903-1979) et l'Égyptien Sayyid Qotb (1906-1966), inspirateur des Frères Musulmans et à ce titre exécuté par Nasser. Si nous consultons les spécialistes contemporains les plus qualifiés comme, en France, Maxime Rodinson, Olivier Roy ou Gilles Kepel, ils nous présentent en termes presque identiques, la même image, celle d'un projet global, immédiat et illimité, qu'il faut dire totalitaire.

Rodinson : « En devenant musulman on adhérait en même temps, dans un même mouvement, simultanément, à une religion (*dîn*), c'est-à-dire à un ensemble de dogmes qu'on s'engageait à professer avec des pratiques qu'on s'engageait à observer et à une organisation de type politique (*dawla*). On devenait du même coup un croyant et un sujet ». ¹⁶⁹

Olivier Roy : « Les islamistes posent la question du politique en partant du principe que l'islam est une pensée globale et totalisante... Le mouvement islamiste se conçoit donc explicitement comme un mouvement sociopolitique fondé sur l'islam défini comme une idéologie politique autant qu'une religion... L'islam n'est donc pas seulement un ensemble de croyances, c'est un "ordre englobant", un "ordre total", *nizâm* ». ¹⁷⁰

Gilles Kepel, dans le panorama qu'il dressait de l'islamisme au cours des trente dernières années, montrait qu'en aucun pays, aucun des partis ou courants islamistes agissant dans le champ

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

anthropologues est de privilégier l'unique et le singulier pour mieux écarter le concept suspect, celui de l'homme. Chez trois auteurs contemporains nous avons retenu le regard qu'ils portent sur la relation de la culture à la nature, quand ils s'efforcent d'en dire l'essentiel, c'est-à-dire d'en traiter en philosophes. Puis nous évoquerons la part qu'a prise l'État moderne dans le phénomène culturel.

1 « La nature humaine est une dangereuse illusion »

Un anthropologue américain vient de formaliser le point de vue moderne dans un court essai intitulé : l'illusion occidentale de la nature humaine. Professeur émérite à Chicago, auteur de nombreux travaux sur les sociétés primitives, Marshall Sahlins nous livre ici son testament philosophique. Partant de l'opposition qu'il observe partout entre la hiérarchie et l'égalité, l'autorité monarchique et l'équilibre républicain, il considère que l'Occident s'est forgé une vue métaphysique de la nature humaine qui suppose « une opposition entre nature et culture caractéristique de notre propre folklore, en total contraste avec les peuples qui sont nombreux à penser l'humanité des bêtes plutôt que la bestialité de l'homme ». D'autant, dit-il, que l'évidence paléontologique montre que l'espèce humaine moderne – *l'homo sapiens* – n'a émergé que relativement récemment de l'enveloppe protectrice (*aegis*) d'une culture humaine beaucoup plus ancienne.¹⁸²

À l'appui de sa thèse, Sahlins mobilise fort peu les arguments qu'il pourrait tirer de son expérience et de ses observations de terrain, soit à peine une dizaine de pages dans la dernière partie de son argumentation. En revanche il appuie

celle-ci sur des auteurs qu'on dira philosophiques par l'usage qu'il en fait, des Grecs d'abord – Hésiode, Thucydide, Platon – puis saint Augustin, Machiavel et Hobbes jusqu'aux *Federalist Papers*. De chacun il s'attache à tirer les faits de nature, les cruautés, les violences que ces auteurs n'ont pas manqué de noter dans le comportement des hommes. Il lit Thucydide à la lumière de Hobbes, mettant en évidence les massacres de Corcyre ou de Melos. Sa sélection d'auteurs et de thèmes est fortement orientée : il cite Augustin mais évite Thomas d'Aquin. Des *Federalist Papers* il cite les traits négatifs que Hamilton ou Madison connaissaient parfaitement mais auxquels ils s'efforçaient de remédier par les dispositions constitutionnelles appropriées.

S'agissant de l'anthropologie politique, il feint d'ignorer qu'Aristote construit la politique sur les mœurs et que la cité est d'une autre nature que les communautés familiales ou tribales dont elle est issue puisqu'elle les transcende radicalement. Nulle mention chez Sahlins des stoïciens ni des jusnaturalistes, dont l'influence fut si considérable et si durable sur la pensée occidentale, jusqu'à Montesquieu et aux Pères fondateurs de la république américaine. Il n'est pas jusqu'à Freud qu'il n'invoque sans l'infléchir ou le tronquer de ce qui pourrait affaiblir sa thèse. Quand Freud examine l'agressivité humaine dont la Grande Guerre et la révolution bolchévique ont démontré la puissance, il se demande comment contenir « cette hostilité primaire qui dresse les hommes les uns contre les autres et menace de ruiner la société civilisée. L'intérêt du travail solidaire, dit-il, ne suffirait pas à la maintenir. La civilisation doit tout mettre en œuvre pour limiter l'agressivité humaine et pour en réduire les manifestations à l'aide des réactions psychiques d'ordre éthique ». ¹⁸³ Si positiviste qu'ait été le

docteur Freud, si hostile aux religions qu'il ait été, il ne séparerait pas le Surmoi – son invention – de la conscience morale.¹⁸⁴ Est-il légitime, comme le fait Marshall Sahlins, d'embrigader la psychanalyse au service du hobbesisme qui est, de toute évidence, sa boussole philosophique ?

Contre la métaphysique de la nature humaine, les arguments d'ordre anthropologique devraient être décisifs : ils sont loin de l'être. Apprendre que chez nombre de peuples « sauvages » la nature entière, les eaux, les plantes et les animaux sont animés du même souffle vital qu'en nous, n'est pas une idée nouvelle. Noter que ces peuples ont une grande proximité avec les animaux qu'ils chassent ou qu'ils apprivoisent, a été constaté de longue date.¹⁸⁵ La question qu'il faudrait cependant se poser est de savoir quelles lois ces peuples adoptent dans leur comportement social, quel code dicte leur conduite dans leurs relations de parenté ou de voisinage. À cette question qu'il ne se pose pas, Sahlins n'apporte aucune réponse. Non seulement, dit-il en conclusion, la civilisation occidentale a été bâtie sur une idée perverse et erronée de la nature humaine, mais en outre il est probable que cette idée perverse mette en danger notre existence même.¹⁸⁶

Est-ce à dire que si nous éprouvons ce qu'il appelle le mépris de nous-mêmes, c'est pour avoir perdu de vue le droit naturel ? Sommes-nous menacés par une illusion perverse ou par la prétention que nous avons de nous passer de toute loi morale, qu'elle soit naturelle ou culturellement acquise ?

2 Qu'y a-t-il au fondement des sociétés humaines ?

Sur un registre plus académique que le professeur Sahlins, sur un ton moins paradoxal, un grand patron français des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de l'histoire. Car la faille, le vide qui est au cœur de notre modernité n'a fait que s'agrandir. « Nous avons perdu l'intelligence de la loi » dit Pierre Manent ; non par inadvertance ou par négligence mais parce que nous avons voulu la perdre.²¹⁰ Nous sommes submergés de normes, édictées par des États qui veulent notre bien, mais nous n'avons plus l'intelligence de ce qui convient à notre nature, pourtant immuable. Ayant oublié la loi naturelle et l'idée du bien commun qui en découlait, nous ne sommes plus guidés que par la défense de nos intérêts propres et l'extension indéfinie des droits de l'homme. Nous croyons, ce faisant, être de plus en plus autonomes alors que nous sommes de plus en plus dépendants ; de nos appétits, de nos vices, du souci de nos biens qui s'accroissent sans cesse, de besoins qu'on nous a inculqués ou des divertissements destinés à combler le vide existentiel.

C'est ici qu'intervient l'admirable invention de la Culture pour tous, c'est-à-dire l'**État culturel**. Sur ce Léviathan de la culture, tout a été dit avec bonheur et clarté par le plus voltairien de nos essayistes, Marc Fumaroli.²¹¹ Il nous raconte comment la première semence fut jetée par le gouvernement du Front populaire, grâce à Jean Zay, ministre de l'Éducation nationale et des Beaux-Arts de 1936 à 1939 et à son ami Léo Lagrange, sous-secrétaire d'État aux Sports et aux Loisirs. Les congés payés ouvraient la porte et montraient la voie, les associations sportives et les syndicats amenèrent un public enthousiaste dans les premières Maisons de la Culture en même temps qu'il envahissait les stades et les plages. Ce que voulait le gouvernement de Léon Blum c'était faire pièce aux jeunesses fascistes et hitlériennes par une réponse républicaine.

La défaite de juin 1940 mit une fin brutale à cette première phase. L'ampleur du désastre fut telle qu'elle amena un rejet,

une détestation du régime de la III^e dont l'auteur de ces lignes peut témoigner et dont Fumaroli historien n'a pas tenu, nous semble-t-il, un compte suffisant. La mort de Léo Lagrange au combat, le 9 juin 1940, l'assassinat de Jean Zay par la milice de Vichy en 1944 après un emprisonnement de quatre années, plaident avec force en faveur de ministres éminemment honorables, même s'ils paraissaient, à un peuple désorienté, avoir eu part à l'Étrange Défaite.

La seconde phase se déroule à Uriage, en zone « libre », de novembre 1940 au printemps 1942. Il se forma alors une alliance entre un intellectuel chrétien progressiste, disciple de Marc Sangnier et même de Lamennais, Emmanuel Mounier, et quelques chefs militaires d'une armée confinée à l'inaction, comme Dunoyer de Segonzac, le général de la Porte du Theil, etc. Civils et militaires étaient rassemblés par une ambition commune, dans une idéologie vague visant à régénérer une société minée par l'esprit de parti, les jouissances matérielles et l'individualisme. L'association « Jeune France », créée par Mounier, s'assignait la mission de recréer le lien social par l'esprit d'équipe, l'art et la culture partagés avec le peuple, pour « transfigurer la vie quotidienne des Français ». ²¹² C'est à Uriage, à l'école des Chefs que le mot culture, dit Fumaroli, connut sa seconde inflation. La première avait été le fait des intellectuels, compagnons de route du communisme, dans les années 1930-1937 ; celle-là voulait recréer « le lien pseudo-religieux ou sacré qui, supprimant les individualismes, les différences entre familles d'esprit, les degrés sociaux, réunit toutes les personnes autour d'un objet de foi... et les unit à ses chefs ». ²¹³

Enfin Malraux vint, qui allait transformer les deux premiers essais en une institution durable et donner le branle à l'État

culturel. Du berceau gaulliste, encore étriqué, l'entreprise allait prendre du poids et un accent moderniste sous Georges Pompidou, pour s'épanouir en apothéose à grands frais sous Mitterrand et son *pontifex maximus*, Jack Lang. La culture est ainsi devenue l'une des fonctions de la politique, l'un des prédicats de l'État républicain : l'État est culturel et la culture est un des grands soucis du Prince. C'est une exception française puisque « la France a été la première nation du monde démocratique à se pourvoir en 1959 d'un ministre des Affaires culturelles ». ²¹⁴ En conséquence le budget de la Culture est devenu un enjeu politique pour le jeu des partis : si le pendule penche à droite, la Culture permet de calmer les ambitions et d'apaiser la déception à gauche. Quand le pendule va vers la gauche, on ne peut qu'augmenter les dotations budgétaires qui viendront récompenser ceux qui ont voté pour elle. Ainsi par un effet de cliquet assiste-t-on à la croissance ininterrompue d'un chapitre non négligeable des dépenses publiques. Est-ce si nouveau ? Le principe en est connu depuis fort longtemps ; il a été clairement formulé par François Guizot, conseiller de Louis XVIII et premier ministre de Louis-Philippe. « Le grand mystère des sociétés modernes, disait-il, c'est le gouvernement des esprits. » ²¹⁵ C'est l'État culturel comme grand moyen de gouvernement.

Une histoire indienne : le Mahabharata et le BJP

Jusqu'à la fin du siècle dernier, l'Inde offrait encore au voyageur le spectacle d'une multitude de coutumes, de rites et de fêtes qui étaient animés d'une vie intense sans avoir été contaminés par une quelconque exploitation commerciale. Dans toutes les régions du sous-continent, dans le moindre village du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

fit naguère la jouissive théorie. »²²⁸

Lui prêtons-nous un discours qu'il désavouerait si nous apercevons, dans les dernières pages de sa péroraison, le recours à quelque chose comme « la grande tradition religieuse et humaniste » des nations européennes et le vœu pressant d'une « éducation [destinée] à voir plus clair dans la nature humaine », ²²⁹ comme si, pour lui aussi, l'urgence était le retour au droit naturel ?

La fable du centaure

Si, quittant la prose analytique, nous voulions dire la relation nature-culture dans un beau récit, par l'image et la parabole, la fable antique du centaure nous en fournirait une version attachante.

Race hybride et sauvage, les Centaures sont nés de l'accouplement de l'ancêtre Kentauros et d'une cavale de Thessalie. Homère les qualifie de bêtes sauvages et de monstres velus.²³⁰ Quadrupèdes, ils ont le visage, le torse et les mains de l'homme. Ils vivent dans les bois du Pélion, dont ils sortent pour piller et violer les gens dans la plaine. Comme les brutes qu'ils sont, c'est à mains nues qu'ils luttent contre les Lapithes dans un combat fameux. Les Centaures sont donc très proches des Titans, cette race ennemie de Zeus qui a dû les vaincre pour assurer son hégémonie sur les dieux de l'Olympe. Comme les Titans, ils sont fils de Kronos et par conséquent demi-frères de Zeus, puisque celui-ci descend de Kronos.

Mais il y a de bons et bienfaisants Centaures. C'est le cas de Chiron, qui a élevé Achille adolescent.²³¹ Il sait tout en astronomie, dans l'art musical et dans la médecine de ce temps

puisqu'il connaît les propriétés des plantes et sait guérir les blessures de la guerre ou de la chasse. On dit de lui « le sage Chiron ». Tous les héros de la Grèce ont été ses élèves : Esculape, Hercule, Jason qui conduira les Argonautes, le père d'Achille Pelée, Thésée roi d'Athènes et par-dessus tout Achille son disciple préféré. Cet être étrange et sauvage qui sort de la Nuit et du Chaos, ce rustre d'avant l'agriculture, n'est-il pas la Nature elle-même ? Comme tous les fils de Saturne, le Centaure appartient à l'âge d'or, à l'âge de l'abondance et de la paix, celui qui régnait avant les cités, la justice et la guerre que Zeus impose aux forces élémentaires.

Plus ancien que les héros, Chiron enseigne les héros. Bête divine, c'est lui qui apporte aux hommes les arts et toute la culture. Une peinture de lui, à Herculaneum, le représente enseignant la musique à Achille. Né immortel comme tous les fils de Kronos, Chiron va mourir, comme les Titans disparaîtront sous les coups de Zeus et laisser le Temps advenir. Sa mort est singulière : au cours d'un combat contre les Centaures, la flèche d'Héraclès, trempée dans le sang de l'Hydre, vient frapper Chiron au genou. Le disciple a tué le maître par mégarde. La douleur est si vive que Chiron prie Jupiter de mettre fin à ses jours, malgré sa qualité d'immortel.

La légende veut que Zeus, touché de sa prière et soucieux d'un privilège qu'il ne peut abolir, transfère à Prométhée, Titan s'il en fut mais cloué au rocher du Caucase, l'immortalité de Chiron. Celui-ci deviendra signe du Zodiaque cependant qu'Héraclès ira libérer Prométhée de ses chaînes et de l'aigle qui lui ronge le foie.

Un poète au moins va s'emparer du thème, Hölderlin, qui lui consacre trois poèmes de sa maturité : une ode en sept strophes, intitulée *Nature et Art ou Saturne et Jupiter* et deux odes de

treize strophes chacune intitulées *L'Aède aveugle* et *Chiron*.²³² Ces trois textes se répondent et s'éclairent l'un par l'autre, comme la reprise d'une ample méditation sur les rapports de l'art à la nature. C'est dans la première de ces trois pièces que le poète philosophe délivre son message le plus explicite : si Zeus règne sans obstacles, si sa loi rayonne et s'il tient la balance des destins, c'est de son père Kronos (Saturne) qu'il tient tous ses dons. Il ne peut que vénérer l'aïeul qu'il a détrôné car c'est au roi fainéant d'une nature sans loi qu'il doit aujourd'hui sa puissance.

Cependant un dieu n'a pas remplacé l'autre car l'un et l'autre sont nécessaires à l'équilibre du monde. Saturne représente la vigueur, le foisonnement des forces naturelles, cette source inépuisable d'énergie, dont la vie sans cesse se nourrit. Ce que Jupiter apporte, c'est la souveraineté, la loi, la pensée claire et distincte, et surtout le langage.²³³ Sans cet apport aucun art, aucune cité n'est possible.

La même dualité habite le drame qu'au même moment, au tournant du siècle (1800), Hölderlin vient d'entreprendre. Dans *La Mort d'Empédocle*, qu'il remettra trois fois sur le métier, le poète veut réconcilier les pôles opposés de l'âme et les place au cœur même du personnage principal. C'est ainsi qu'Empédocle s'affirme d'abord comme un héros faustien :

Parfait ! Je sais tout, je puis tout m'asservir,
Comme l'œuvre de mes mains, je connais Tout à
fond, et, maître des esprits, mène Comme je
veux, le règne du vivant. Le monde est à moi, à
mon service, et soumises Toutes ses forces. Que
seraient donc et le ciel et la mer Et les îles et les
astres et tout ce qui S'étend sous les yeux des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Helvetius, les libéraux ont perdu le fil du droit naturel. Leur souci de défendre les libertés et les droits de l'individu les amène à retrouver, un instant, l'ancienne notion pour l'abandonner aussitôt. Dans les écrits de ces auteurs jusqu'à et y compris Tocqueville, le droit naturel est comme le Nautilus du capitaine Nemo : on avait peine à l'identifier tant il était étrange.

Si Constant de Rebecque fut plus fidèle à ses principes politiques que l'auteur d'Adolphe à ses passions successives, c'est ce dernier que les lecteurs français connaissaient le mieux. Ses œuvres font aujourd'hui l'objet de plusieurs publications et notamment d'une grande édition critique en Suisse et en Allemagne. Nous retiendrons ci-après quelques points saillants d'une production très abondante et relativement complexe.

Dans son discours à l'Athénée en 1819 sur *La Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, il opposait la liberté des Modernes, principalement consacrée aux activités privées à celle des citoyens anciens, tout entière accaparée par les tâches que la Cité exigeait d'eux, en guerre comme en paix. En relativisant le concept de liberté, il rompait avec le verbiage révolutionnaire et marquait nettement la différence des temps. La vigueur du style, sa notoriété littéraire désormais établie²⁴⁸, lui conféraient une autorité qui a fait la fortune de ce texte, devenu un classique de la pensée libérale.

En revanche son *Commentaire sur Filangieri*, publié en deux volumes successifs en 1822 et 1824, est tombé dans un oubli presque total, jusqu'à sa reprise par un éditeur français en 2004²⁴⁹. C'est pourtant un texte remarquable par les idées, mais plus encore par les intentions qui animaient l'auteur. Il faut, pour les saisir, replacer l'ouvrage dans les circonstances historiques : l'Europe du Sud (Espagne, Italie, Grèce) et l'Amérique Latine frémissent de complots et d'insurrections à

visées républicaines. Le duc de Berry, espoir de la dynastie, vient d'être assassiné à Paris (février 1820). Malgré ou à cause de la Sainte Alliance, l'ordre établi paraît fragile, après les guerres qui l'ont secoué depuis l'indépendance américaine et la Révolution française. Constant, parce qu'il est libéral, craint un débordement sur sa gauche mais redouterait que la réaction n'aille trop loin. Il va se saisir de la réédition annoncée, celle de *La Science de la Législation*, ouvrage déjà ancien d'un juriste napolitain mort en 1788, Gaetano Filangieri.

Traduite dans toutes les langues, *La Science de la Législation* était une somme de huit volumes consacrée aux principes du droit constitutionnel, des lois civiles et pénales, de l'économie politique et des lois relatives aux cultes. Dès sa parution, en 1791 l'ouvrage s'était présenté comme un anti *Esprit des Lois*, un manifeste des Lumières avancées. Relancer la traduction française, en l'assortissant d'un *Éloge de Filangieri* par un exilé politique italien fort connu à Paris et d'obédience maçonnique, c'était faire un geste politique. Car l'œuvre était pleine d'allusions aux insurgés d'Amérique Latine, se présentait comme un programme constitutionnel à part entière, une méthode politique et une critique radicale de l'Ancien Régime²⁵⁰. Ainsi, à un manifeste radical, Constant répondit par un manifeste du plus pur libéralisme.

Pour Filangieri et ses amis, le bonheur des peuples réside dans la bonté des lois et celle-ci dans la raison supérieure des législateurs. Un despote éclairé qui accomplit les réformes jugées nécessaires est un bon législateur. La prospérité économique, les bonnes mœurs, la justice sociale sont le fruit d'une bonne législation. C'est déjà la thèse du constructivisme rationaliste que dénoncera Hayek, c'est-à-dire l'idée que « *all the relevant facts are known to some one mind and that it is*

possible to construct, from this knowledge of the particulars, a desirable social order »²⁵¹. L'utilitarisme de Bentham n'est qu'un cas particulier de cette hallucination synoptique (*synoptic delusion*) ou de ce que Hayek nomme aussi le sophisme constructiviste. Cet état d'esprit, propre aux modernes, repose sur une confiance excessive dans les capacités de la science à embrasser tous les faits (*particulars*) et de ce fait susceptible de prévoir tous les résultats d'une action quelconque²⁵².

Plus modestement, Constant met en garde contre l'illusion que le législateur est, *ex officio*, en mesure de prévoir toutes les conséquences des mesures qu'il propose. Au contraire, dit-il, rien ne prouve que « ceux qui font les lois sont nécessairement plus éclairés que ceux qui leur obéissent »²⁵³. Pour appuyer son propos il reprend une distinction, qu'il a trouvée chez Mirabeau père, entre les lois positives et les lois spéculatives. Les premières visent à maintenir, les secondes à diriger. Ces dernières ne s'exercent point sur des faits, elles se fondent sur des espérances ou des craintes, sur des possibilités, des hypothèses, des spéculations.

« L'un des artifices de la puissance, dit-il, consiste à représenter toujours la législation, le gouvernement, le maniement des affaires comme une tâche très difficile... les dépositaires de l'autorité y gagnent de s'ériger en profonds génies par cela seul qu'ils sont chargés de fonctions si ardues ». Ne serait-il pas utile de faire tenir à tous les représentants du peuple copie du chapitre dont ces lignes sont tirées ?

Au fondement du libéralisme de Constant comme de celui que défendra Hayek un siècle plus tard dans *The Road to Serfdom*, au fondement du principe de liberté il y a la même confiance dans le jeu spontané de la loi naturelle. Donnons la parole à Constant dans le même ouvrage :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

257. TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, I, I, VIII, p. 137.
258. *Ibidem*, II, IV, II, p. 811.
259. TOCQUEVILLE, Alexis, *De la démocratie*, I, I, VIII, p. 177.
260. Cf. *Comprendre le Traité de Lisbonne*, par Jean-Luc SAURON, pp. 32-33.
261. MAISTRE, Joseph de, *Considérations sur la France*, Chap. VI.
262. *Le Débat*, n°129, repris dans Marcel GAUCHET, *La condition politique*, p.466.
263. « *La crise des institutions européennes et l'avenir de l'Europe* » par V. GISCARD D'ESTAING in *Commentaire*, n° 144.
264. BENDA, Julien, *Discours à la nation européenne*, Folio, p. 15.
265. BENDA, Julien, *Discours à la nation européenne*, Folio, p. 119.
266. BENDA, Julien, *Discours à la nation européenne*, Folio, p. 127.
267. GAUCHET, Marcel, *La démocratie contre elle-même*, 2002, p. XXVI.

IX

Pourquoi la France a-t-elle encore une armée ?

Notre régime politique s'effrite de jour en jour comme une falaise de craie sous le coup des tempêtes. Le service public est de plus en plus délaissé : jeunes énarques et polytechniciens d'avenir jouent des coudes pour entrer dans les cabinets ministériels, c'est-à-dire par amour des places. Les syndicats de salariés vivent de l'argent public, les associations, chères à Tocqueville, de subventions d'État. Quand un parti politique réclame à grands cris l'indépendance de la justice, c'est pour y placer ses amis, le moment venu.

Et pourtant nous avons encore une armée, d'officiers, sous-officiers et soldats. Une armée capable de se battre, qui remplit très convenablement les missions que le pouvoir politique lui confie. Comment expliquer cette anomalie ?

La première raison est la décision que prit Jacques Chirac en 1996 de mettre fin à la conscription, pour préserver l'armée des pathologies affectant la société civile. Ce faisant, il sauvait une épine dorsale de l'État et rendait le métier au droit naturel, sans le savoir.

En quoi le métier militaire relève-t-il du droit naturel ? Comme John Locke l'a clairement démontré, la première règle de la nature est de se conserver, de sorte que l'homme dans l'état de nature a le droit absolu de défendre sa vie et celle des siens, y compris par le droit de tuer celui qui attente à sa vie ou à celle des siens.

Dans le *Second Traité de Gouvernement*, il est dit :

§6 « *The State of Nature has a Law of Nature to govern it, which obliges everyone : and Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty or Possessions* ».

§7 « *The Execution of the Law of Nature is in that State, put into Every Mans hands, whereby every one has a right to punish the Transgressors of that Law to such a Degree, as may hinder its Violation* ».

Quant à l'état de guerre, il est celui qui succède à l'état de nature (§16) dès que je suis menacé de destruction par le dessein délibéré d'autrui. De même si le Prince tente de me soumettre à son pouvoir absolu (§17), l'état de guerre se trouve aussitôt créé puisque ma liberté fait partie essentielle de l'ordre voulu par Dieu dans l'état de nature²⁶⁸.

Ainsi la guerre n'est justifiée ni par l'état de nature ni par le droit naturel qui l'enveloppe mais résulte nécessairement de la condition humaine telle qu'elle ne peut pas ne pas nous apparaître. Même la cité idéale, gouvernée par les philosophes, est dotée d'un corps de Gardiens composé d'hommes et de femmes soigneusement entraînés à cette fin par la gymnastique, la musique, les sciences et la philosophie. C'est ce qu'enseigne Platon dans les dix livres de *La République*.

Aussi Alain eut-il fort à faire pour mettre Platon de son côté dans ce réquisitoire passionné qu'était *Mars ou la guerre jugée* (1921). Certes il savait de quoi il parlait. En août 1914 le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

complétée et fortifiée par les éléments généraux et passionnels de la nature humaine. »²⁸⁸ Des principes généraux de la loi morale et de l'impératif catégorique, il veut déduire ce qu'il appelle « les principes secondaires de la morale ». Ceux-ci vont se déployer à deux niveaux correspondant à deux principes de droit différents.²⁸⁹ La *Science de la morale* s'articule en deux grandes parties : la morale rationnelle qui s'applique dans l'état de paix et la morale appliquée de l'état de guerre. Par-là il entend d'ailleurs toutes les situations concrètes de guerre ou de conflits entre les communautés et entre les individus comme à l'intérieur des individus eux-mêmes. Par rapport à la morale désincarnée de l'impératif catégorique, il innove aussi en affirmant que la poursuite du bonheur est une fin légitime de l'action humaine et renoue ainsi avec la plus ancienne tradition, de la sagesse grecque comme de la théologie chrétienne.

Après la guerre et la défaite de 1871, une nouvelle carrière s'ouvrit à Renouvier. Avec son ami Pilon, il fonda en 1872 une revue hebdomadaire de philosophie politique, *La Critique philosophique*, qui se donnait pour mission de « transporter l'éthique dans la politique ».²⁹⁰ Mentor du parti républicain, proche de Gambetta, la revue acceptera les lois constitutionnelles de 1875, définira l'opportunisme comme doctrine des réformes possibles, militera pour la laïcité et surtout définira une doctrine de l'école républicaine. Celle-ci n'est ni matérialiste ni positiviste mais néo-kantienne, fondée sur une morale républicaine et humaniste. Par la constance de son action et la cohérence de sa pensée, Renouvier a exercé une influence profonde sur les institutions de la III^e République en même temps qu'il a fondé, si l'on en croit Thibaudet, tout « le parti intellectuel »²⁹¹ jusqu'à Alain.

Né avec le siècle en Haute-Saône, notre second témoin sera

Antoine-Augustin Cournot (1801-1877), normalien, profond mathématicien, économiste novateur et philosophe ignoré. Deux ouvrages nous retiendront : les *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses* (1838), par lesquels il applique, pour la première fois, aux problèmes d'économie les méthodes mathématiques, anticipant Walras de quarante ans, et *l'Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, paru le jour même du coup d'état du 2 décembre 1851. De ce second ouvrage portant sur les problèmes fondamentaux de la connaissance, nous ne ferons que glaner ce qui concerne, directement ou non, le sujet de la morale et de ses fondements.²⁹²

Dès le chapitre premier, Cournot pose la question de la possibilité d'une connaissance des phénomènes intellectuels et moraux. « D'où vient ce pouvoir de l'homme intérieur de se poser comme objet de connaissance à lui-même, pouvoir senti de tous, qui n'apparaît d'abord qu'à l'état rudimentaire mais qui se fortifie et se développe à la manière des autres puissances de la vie... » et qu'il qualifie ensuite « d'un des plus impénétrables mystères de la nature humaine » (p. 15). Il l'aborde cependant au chapitre XXIII intitulé « Des caractères scientifiques de la psychologie et de son rang parmi les sciences » en distinguant deux psychologies : la psychologie empirique, science d'observation du sujet pensant, sentant, souffrant ou agissant, par des moyens qui ne sont pas foncièrement différents de ceux qu'utilisent les autres sciences naturelles, et une autre psychologie « qui n'est pas autre chose que la logique ou la morale dogmatique » (pp. 440-441).

Il y a donc pour Cournot une coupure épistémologique très nette entre les sciences de la nature qui s'appliquent parfaitement à l'animal humain et les sciences de l'esprit qui

parviennent à des certitudes absolues comme les principes de la logique, les idées morales et esthétiques (cf. chapitre XII, pp. 209-212). Ce rationaliste reconnaît « la nature mixte de l'homme » qui le sépare de l'animalité, sans qu'il en donne une justification rigoureuse. De là découle une distinction non moins nette entre la science et la philosophie. Il fait appel à ce qu'il appelle la raison d'être des choses qu'il invoque au début de l'*Essai* (chap. II) et à son terme (chap. XV) se référant à Bossuet et à Montesquieu de manière explicite (p. 476). Sa conclusion est remarquable : « Comme il sera toujours facile de prouver que la philosophie n'est point une science, qu'elle ne se développe ni n'avance à la manière des véritables sciences, on en conclurait l'inanité de la philosophie, en dépit des constantes protestations de l'esprit humain, si l'on ne parvenait au contraire à bien établir que la philosophie a son domaine propre, qu'elle relève d'une faculté spéciale ; et si en en saisissant bien le vrai caractère, on n'avait à la fois l'explication de la *supériorité de son rôle et de l'infériorité de ses ressources* » (p. 487, souligné par nous).

On a voulu maintenir la pensée de Cournot dans l'enclos de l'école scientifique à cause de l'emploi qu'il fait du hasard et de la probabilité, dont il étend le principe à la spéculation philosophique. Ce qu'il appelle probabilité philosophique est « cette faculté supérieure par laquelle nous nous rendons compte de l'ordre et de la raison des choses » (§51, p. 62), et qui, dit-il, détermine ou justifie les croyances inébranlables que l'on appelle le *sens commun*. Il y a là une sorte d'ontologie rationnelle qu'il faudrait explorer dans l'ensemble de son œuvre.

Mais les petits maîtres de la philosophie française n'ont pas consacré beaucoup d'efforts à ces deux fortes têtes du XIX^e siècle. Il se trouve d'ailleurs que Cournot, comme Renouvier,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'il s'agit d'une victoire de la démocratie. Mais l'expérience qui a suivi l'événement prouve à l'évidence qu'il n'en est rien si les mots ont un sens. La démocratie est, par définition, un art de se gouverner soi-même en tant que peuple ou communauté déterminée. Cet art, comme tout art, suppose des règles spécifiques, une pratique de ces règles, et d'abord une constitution implicite qui en a posé les fondements. Il faudrait un miracle pour faire émerger la démocratie de la place Tahrir ou de la place Tian an Men, comme Minerve est sortie de la tête de Jupiter dans la fable ancienne.

Est-ce même la liberté qui a surgi de ces événements ? L'image d'Épinal, même peinte avec le talent de Delacroix, ne doit pas nous égarer : la libération du joug est un début, une naissance, une promesse, elle n'est pas la liberté, qui est une institution, une œuvre de l'art et de la prudence – *phronèsis*.³⁰⁴ Ce qu'apporte la loi naturelle, c'est de rendre possible l'instauration de la liberté mais non pas la liberté même. Ce que prouvent ces exemples récents, à l'échelle de masses immenses, c'est le caractère révolutionnaire du droit naturel. Il a la capacité de rompre le cours des choses, comme il a aussi, en d'autres circonstances, la qualité d'arroser et de fertiliser les terres. C'est un fleuve puissant qui, s'il est longtemps contrarié, rompra ses digues avec fureur mais dont le cours ordinaire est celui d'une force tranquille.

La crise longue qui nous entraîne va-t-elle déboucher, ici ou là, sur des révolutions au sens classique du terme ? Sans écarter cette éventualité, il semble que nous soyons en présence d'un phénomène qui n'a pas de précédent. Car ce que la crise révèle n'est pas l'irruption du nouveau, c'est le **vide**. Après les déchirements du XX^e siècle, nous sommes passés d'un monde plein à un monde vide, d'un univers chaotique mais créateur à

un univers éclaté et privé de sens³⁰⁵. Tout ce que les hommes ont créé est désormais frappé d'une obsolescence accélérée. La fin des idéologies, loin de faire baisser les tensions, paraît en faire naître de nouvelles que nous ne savons maîtriser. Plus le niveau de vie augmente, plus les inégalités s'accroissent. Quand la démocratie paraît devoir triompher partout, quand la doxa des droits de l'homme est invoquée partout, la violence s'étend sans limite, le chaos l'emporte.

Dans l'état des lieux que Marcel Gauchet a dressé en avant-propos de *La Démocratie contre elle-même*, il a tracé le tableau véridique de notre situation philosophique. Opposant la période actuelle à la période 1880-1914, il écrit :

« Le triomphe éclatant des principes démocratiques, la déroute de leurs ennemis, tant réactionnaires que révolutionnaires, l'évidence qui les élève au-dessus de la contestation, ne représentent qu'une manifestation de surface par rapport à une poussée plus profonde et plus vaste. Ils témoignent d'une rupture : il n'existe plus de source de légitimité alternative justifiant de sacrifier la liberté des personnes, que ce soit au nom de la religion, de la tradition, ou de l'histoire... Ce n'est pas l'ère de la réconciliation qui succède à l'âge des tragédies ; c'est un univers de problèmes qui prend la relève d'un autre ». Plus loin il affirme que « la démocratie réconciliée avec ses fondements et avec ses principes... est une démocratie qui se manque elle-même... La démocratie des fondements est une démocratie sans consistance politique »³⁰⁶.

S'interrogeant sur l'individu, il estime que « la consécration de l'individu ne débouche pas *ipso facto* sur la constitution d'un individu apte au gouvernement de la collectivité par elle-même. Ce pourrait même être le contraire ». Évoquant la question de

l'éducation, il avance qu'en mettant l'indépendance [de l'individu] au point de départ, comme si elle relevait de l'état de nature on s'interdit de poser la culture ou les savoirs et la langue dans leur dimension propre de précédence, d'extériorité, d'englobement... On fabrique en fait des dépendants à prétentions d'indépendance »³⁰⁷.

Ce vide qui apparaît chez l'homme post-moderne dans chacune des activités qu'il veut accomplir – à l'école, dans sa vie de famille, dans son travail, dans son activité d'artiste – est comme un ver rongeur qui prive l'acte de son accomplissement, comme si entre la puissance dont il dispose en naissant et l'acte qu'il exécute maintenant, un vide s'ouvrait pour le rendre éphémère, inabouti, inconsistant.

La première victime du ver rongeur est la tradition. Le paradoxe de toute révolution est dans sa relation à la tradition. Les historiens ne manquent pas d'observer qu'en rejetant celle-ci, le révolutionnaire en invoque aussitôt une autre : contre l'ancien régime immédiatement antérieur celui qui l'a précédé, contre la noblesse « germanique » le peuple Gaulois, contre les mœurs dépravées la Rome antique, etc. C'est un besoin naturel de se rattacher au passé quand on aspire à l'avenir. Mais Wittgenstein a raison de noter :

« La tradition n'est rien que l'on puisse apprendre, ce n'est pas un fil que l'on puisse ressaisir quand bon vous semble. Tout aussi peu qu'il nous est loisible de choisir nos ancêtres. Celui qui n'a pas de tradition et qui aimerait en avoir une, est comme quelqu'un qui serait malheureux en amour. »³⁰⁸

Mesurons ce que nous avons perdu : le monde d'hier était plein de médiations : entre l'enfant et l'adulte par l'école, entre l'homme et la femme par le mariage, entre l'apprenti et le maître par le métier ou l'art, pour le commun des mortels, entre le droit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

fondements aujourd'hui et demain, éd. St Augustin, 2005.

Discours au Bundestag, 22 sept.2011 sur site du Vatican.

Discours de Westminster, 17 sept. 2010 in *Benoit XVI. Une nouvelle culture pour un nouvel humanisme*, éd. Parole et Silence, 2012.

BERNARD, Jean-Alphonse, *De l'empire des Indes à la République indienne 1935 à nos jours*, Imprimerie Nationale, 1994.

BERTRAM, Ernst, *Nietzsche, Essai de mythologie*, trad. R.Pitrou, Les Editions Rieder, 1932.

BLAIS, Marie-Claire, *Au principe de la République, le cas Renouvier*, Gallimard, 2000.

BLOCH, Marc, *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, Quarto, Gallimard, 2006.

BRAGUE, Rémi, *Europe, la voie romaine*, Gallimard, 1992.

La sagesse du monde, Gallimard, 1999-2002.

La loi de Dieu, Gallimard, 2005.

BURKE, Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France (1791)*, préface de Ph. Raynaud, Hachette Littératures, 1989.

CERVANTES, Miquel, de *Don Quichotte*, La Pléiade, 1949.

CICERON, *De Republica*, Les Belles Lettres.

CLASTRES, Pierre, *La Société contre l'Etat*, Les Editions de Minuit, 1974.

La Chronique des Indiens Guyaki, Plon, 1972.

CLAUSEWITZ, Carl, von *De la guerre*, Les Editions de Minuit, 1955.

CONCHE, Marcel, *Héraclite, Fragments*, P.U.F, 1986.

CONSTANT, Benjamin C. de Rebecque, *Oeuvres complètes*, édition critique en cours de publication, OCBC.

Coran (Al Qran) On a consulté la traduction par Si Boubakeur Hamza, Fayard-Denoël, 1972.

COURNOT, Antoine-Augustin, *Oeuvres complètes*, 11

volumes, 1984.

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle*, Les Editions du Cerf, 2009.

DARWIN, Charles, *The Descent of Man*, 1871, trad. fr. Patrick Tort, *La Filiation de l'homme*, Institut International Charles Darwin, 1989.

Dictionnaire etymologique de la langue grecque, par P. CHANTRAINE, Klincksieck, 1999.

Dictionnaire de philosophie politique, par Ph. RAYNAUD et STÉPHANE RIALS, P.U.F., 1996.

DESCARTES, René, *Oeuvres et Lettres*, éd. A. Bridoux, La Pléiade, 1953.

DIELS-KRANZS, *Die Fragmente des Vorsokratiker*, 7^e édition, Berlin.

DIOGENE-LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, Le Livre de Poche, 1999.

DUMONT, Louis, *Homo Aequalis*, Gallimard, 1977.

Essais sur l'individualisme, Le Seuil, 1983.

L'Idéologie allemande, Gallimard, 1991.

DUNN, John, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, 1969.

DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, P.U.F., 1950.

EHRARD, Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, S.E.V.P.E.N., 1963.

L'Encyclopédie (de Diderot, d'Alembert etc...), *Eloge de Montesquieu par D'Alembert*, 1759.

L'Encyclopédie Philosophique, 5 Vols, P.U.F.

FERRY, Luc et Alain RENAUT, *La pensée 68, Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, 1985.

- La Révolution de l'amour*, 2010
- Luc Ferry, *l'anticonformiste, livre d'entretiens*, Denoël, 2011.
- FINNIS, John, *Natural Law and Natural Right*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- Aquinas, *Moral, Political and Legal theory*, Oxford U.P., 1998.
- FREUD, Sigmund, *Introduction à la Psychanalyse*, Payot, 1922.
- Totem et tabou*, 1913.
- Malaise de la civilisation*, P.U.F., 1930.
- L'homme Moïse et le monothéisme*, Gallimard, 1939.
- Die Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt am Main, 1948.
- FROIDEUAUX – METTRIE, Camille, *Politique et religion aux E.U.*, La Découverte, 2009.
- FUMAROLI, Marc, *L'Etat culturel, essai sur une religion moderne*, de Fallois, 1991.
- Paris – New York et retour, Voyage dans les arts et dans les images*, Fayard, 2009.
- FURET, Francois, *La Révolution I et II*, Hachette, 1988.
- Le passé d'une illusion*, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995.
- GARDET, Luis, *La cité musulmane*, Vrin, 1954.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985.
- La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002.
- La condition politique*, Gallimard, 2005.
- GELLNER, Ernest, *La religion et le profane: islam, nationalisme et marxisme*, in *Commentaire* n° 85
- GISCARD D'ESTAING, *La crise des institutions européennes* in *Commentaire* n° 144
- GILSON, Etienne, *La Philosophie au Moyen-âge*, 2e édition

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Z

Zarathoustra ou Zoroastre

réformateur religieux iranien, VIIe siècle av. J.C. 64

Zawahiri

Ayman al, prédicateur islamiste radical, 1951 155, 157

Zay

Jean, homme politique français, 1904–1944 176, 177

Zénon

de Kitiou, philosophe stoïcien, fin IVe siècle av. J.C. 73

Table des matières

Préface

Préambule

Première Partie :

Le moment Montesquieu

I - Retour à John Locke (1632-1704)

II - Présence de Malebranche

III - Les écueils : Hobbes et Spinoza

IV - Montesquieu, l'heureux héritier

V - Les deux lignées philosophiques

Deuxième partie :

Le socle commun

I - L'idée de nature

II - Naissance et développement de la loi naturelle

III - La renaissance thomiste

IV - Les droits de l'homme

Troisième Partie :

Thème et variations sur le monde moderne et la loi de nature

I - La théorie physique et la crise des fondements

II - La cible est l'individu

III - L'éducation

IV - Le sexe, le genre et la nature

V - Loi naturelle ou charia ?

VI - Nature et culture

VII - Du beau tout simplement

VIII - Le droit naturel et l'art politique

IX - Pourquoi la France a-t-elle encore une armée ?

X - Le grand retournement

Conclusion

Achevé d'imprimer par XXXXXX,
en XXXXX 2015
N° d'imprimeur :

Dépôt légal : XXXXXXXX 2015

Imprimé en France