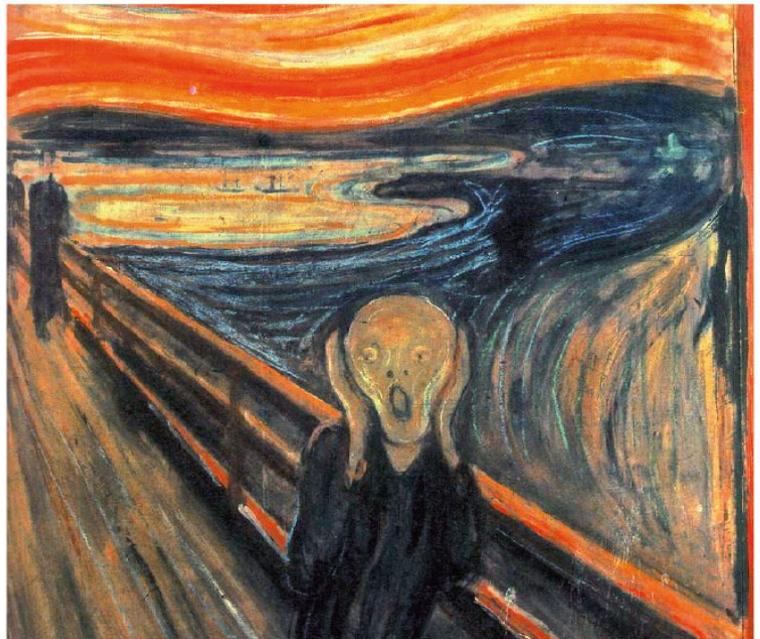


La guerre civile perpétuelle

AUX ORIGINES MODERNES
DE LA DISSOCIÉTÉ

*Sous la direction de Bernard Dumont,
Gilles Dumont et Christophe Réveillard*



La guerre civile perpétuelle

**Bernard Dumont, Gilles Dumont,
Christophe Réveillard
(sous la direction de)**

La guerre civile perpétuelle
Aux origines modernes de la dissociété

Philosophie politique
Artège

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

l'homme, et une conception qui en promeut les conditions de destitution d'une manière méthodique. Plus que jamais cette opposition acquiert un sens dans les circonstances présentes, et fait ressortir le caractère profondément vain, et par ailleurs néfaste, de la recherche perpétuelle de la transaction et en définitive de la reddition, sous l'effet de la pusillanimité ou de la veulerie déguisées en modération. C'est pourquoi l'heure présente devrait rendre plus aiguë la conscience de la nécessité d'un retour aux justes principes d'une vie sociale digne de ce nom, retour dont il faut admettre qu'il puisse à son tour, lorsque cela lui est imposé, prendre le caractère d'un affrontement.

Première partie
GUERRE DANS LA POLITIQUE

Les deux fraternités

Tous les bâtiments de la République française portent la devise : liberté, égalité, fraternité. Mais, à ma connaissance, l'utilisation de la fraternité comme troisième terme du slogan républicain demeure incertaine jusqu'à ce que le gouvernement provisoire, par une décision en date du 26 février 1848, en fasse porter la mention officielle sur le drapeau de la République. Qu'il faille voir là un écho de l'enthousiasme sentimental caractéristique de l'esprit quarante-huitard est bien évident, mais que la République ait attendu cinquante ans pour afficher clairement son troisième idéal me paraît être beaucoup plus troublant. N'est-ce pas là le signe de la difficulté qu'éprouve la démocratie moderne à faire sien l'idéal de fraternité qu'elle ne cesse pourtant d'afficher comme son troisième titre de gloire.

Cette difficulté est bien réelle, et peut s'analyser comme procédant d'une double incompatibilité : d'une part entre les notions constitutives de l'idéal démocratique officiel, de l'autre, et de manière plus générale, entre la psyché moderne¹ – dont la démocratie n'est qu'un effet – et la conception de l'homme qui seule peut porter l'humanité à une authentique fraternité.

Liberté et égalité *versus* fraternité

Ce n'est pas que concilier liberté et égalité n'ait pas déjà constitué une entreprise délicate, ce que révèle tout autant, et tout aussi inconsciemment, la proclamation distincte des deux préceptes. Mais à tout le moins était-il possible, comme cela a

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

Deux frères sont alors deux individus qui n'ont ni ne veulent avoir rien en commun, mais qui se reconnaissent l'un à l'autre le droit à la différence. La fraternité n'est plus que le droit à n'être pas des frères, mais en évitant que la différence engendre le conflit.

Le vocable peut comporter un autre usage. Ainsi il n'est pas difficile de constater que dans les temps contemporains, ont tendance à se désigner comme frères des individus particuliers, qui se considèrent comme victimes, actuels ou potentiels, d'un même bourreau, comme malheureux, non pas de leur propre fait, ni par celui d'une fatalité universelle, mais par la faute de certains de leurs semblables. La fraternité ne réunit plus une humanité souffrant d'un mal commun à tous les hommes, mais seulement des groupes d'hommes se considérant comme victimes d'autres hommes, et réunis par leur hostilité commune à ces hommes particuliers : ils ne sont plus frères par nature mais par accident.

Si le succès du mot n'est plus ce qu'il a été, c'est que le terme, qui ne gênait pas des socialistes utopiques volontiers christianoïdes, ne pouvait guère plus avoir le même cours auprès d'athées déclarés comme les marxistes, cependant que la plupart de nos contemporains, effrayés par les relents staliniens du terme de camaraderie, mais également réticents aux connotations éminemment religieuses que conserve malgré tout le terme de fraternité, lui préfèrent aujourd'hui celui de solidarité : dans une société de plus en plus exclusivement industrielle et commerciale, les hommes sont non plus frères parce qu'ils descendraient d'un même père, mais solidaires parce qu'ils se trouvent, quoique constituant chacun à ses propres yeux une entité souveraine, dépendre les uns des autres et en sont de plus en plus conscients, de sorte qu'ils ne pensent plus avoir d'autre

ressemblance que celle d'ayants droit égaux et également fondés à réclamer toute la part qu'ils peuvent obtenir d'un gâteau produit en commun. Ils sont semblables non plus parce qu'ils ont une même nature, mais parce qu'ils jugent avoir les mêmes droits les uns sur les autres. C'est donc à juste titre qu'on ne parle plus guère de fraternité dans les cercles républicains : il ne s'agit plus de penser que les hommes puissent être autre chose que des partenaires les uns pour les autres, il s'agit qu'ils puissent faire leurs affaires les uns et les autres, et en affaires il n'y a pas d'amis, ni *a fortiori* de frères. C'est au moment du partage que les sans foi ni loi se divisent et s'opposent.

1. Moderne désignant la philosophie dominante en Occident qui règne depuis la Renaissance.

La non-politique de la modernité

Le conflit est considéré par la culture politique occidentale actuelle comme un élément essentiel de la politique. Il est généralement tenu pour un instrument, et un moment d'expression de la liberté en tant que principal facteur de l'autodétermination des individus et des groupes composant la société¹.

En d'autres termes, le conflit est considéré comme physiologique et non pathologique, comme un élément « positif » et indispensable. Pourquoi cela ? Parce que la modernité, en optant pour ce qu'on appelle le principe d'immanence, est obligée d'accepter également le principe dit d'appartenance, qui pose que l'individu est absolument libre, libre non seulement moralement mais aussi envers sa propre essence et sa propre fin, ce que Sartre, entre autres, a clairement soutenu². Dès lors la liberté n'est pas la liberté humaine – exercée dans le respect de notre nature propre et de l'ordre « naturel », et pas même la liberté comme libre arbitre – mais une liberté « négative », c'est-à-dire exercée sans autre critère qu'elle-même, en fait sans aucun critère. Hegel, par exemple, a défini de manière magistrale cette liberté négative : la liberté, dit-il, est celle du vouloir, et elle est déterminée en soi et par soi, parce qu'elle n'est rien d'autre que l'autodétermination³. Pourtant Dieu même ne jouit pas d'une liberté de ce genre, bien qu'il soit tout-puissant et absolument libre, car il ne peut faire le mal. Par exemple, Dieu ne peut pas se suicider, ce que pourtant beaucoup d'hommes considèrent par erreur comme un acte de

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

antiphilosophique et anti-humaine de Rousseau, qui dérive de sa culture protestante : les « raisons » du cœur (c'est-à-dire de ce qu'on ressent instinctivement) seraient l'unique « argument » à présenter aux autres – « tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal » ; la conscience serait la voix de l'innocence (donc parfaitement inutile) et la bonne foi (entendue de façon particulière comme simple exécution de l'instinct) suffirait « pour que mon erreur ne me soit point imputée à crime ». Chacun, en somme, pourrait faire ce qu'il voudrait ; son agir serait impossible à lier ; personne n'aurait le pouvoir d'argumenter là-contre ni de le vaincre. Le pouvoir paternel d'éduquer serait arbitraire, le pouvoir politique, une violence et le droit, un *flatus vocis*.

11. Sur ces problèmes, cf. D. Castellano, *La verità della politica*, Naples, ESI, 2002.

12. H. Arendt, *Che cos'è la politica ?*, Milan, Edizioni di Comunità, 1995, p. 23.

13. Rousseau écrit clairement que l'état de nature « n'existe pas [...] n'a jamais existé [...] n'existera jamais » (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Préface).

14. Il est certainement vrai que chacun observe et recueille ce qu'il veut bien observer et garder. Mais il n'est pas légitime de passer du subjectif à l'objectif car l'objet de l'observation deviendrait alors la méthode d'observation. La thèse de Rousseau selon laquelle « avant d'observer, il faut se faire des règles pour ses observations : il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes de droit politique sont cette échelle. Nos mesures sont les lois politiques de chaque pays » (*Emile*, V). Cette thèse de Rousseau transforme la science (spécialement celle de la politique) en pure méthode : son contenu disparaît. Les principes et les mesures sont arbitraires ; elles ne dérivent pas de la réalité mais

dépendent absolument du sujet (individu, groupe, État). La politique devient alors une « convention » constitutionnelle, elle coïncide avec le « pacte social » où viennent se rencontrer à un moment donné contenu et méthode.

15. Cf. A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina dello Stato*, Turin, Giappichelli, 1967, p. 97.

16. A. Scola, *Una nuova laicità*, Venise, Marsilio, 2007, p. 23.

17. Cf. Benoît XVI, encyclique *Deus caritas est*, 25 décembre 2005, n. 28.

18. R. Buttiglione, « Dimensions politiques del conflitto », in *Il conflitto. Profili giuridici e politici*, op. cit., p. 92-93.

19. Cf. R. Rorty, « La priorità della democrazia sulla filosofia », in *Filosofia '86*, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1987, passim [texte français dans *La sécularisation de la pensée. Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo*, Paris, Seuil, 1988, p. 37-63.]

20. Gustavo Zagrebelsky – la chose doit être relevée même par ceux qui ne partagent pas son jugement de valeur – a mis en évidence comment l'ancienne dogmatique du droit public est entrée en crise sous l'effet de l'expérience du droit public contemporain (cf. *Il diritto mite*, Turin, Einaudi, 1992). À cette question est consacré le livre de D. Castellano, *L'ordine politico-giuridico « modulare » del personalismo contemporaneo*, Naples, ESI, 2007, auquel on renvoie pour l'approfondissement de la thèse.

La guerre de tous contre tous : politique et factions, des origines à aujourd'hui

L'époque contemporaine est celle d'une destruction des fondements qui a entraîné la « perte de la réalité ». Elle est amorphe, incapable de produire un style et un type humains propres. Elle est aussi occasionnaliste, caractérisée par la production d'une série de substitutions inspirées de la bonne nouvelle proclamée par la religion séculière de la modernité héritée de l'humanisme. La substitution principale, qui ouvre la porte à toutes les autres, est celle du principe de transcendance par celui d'immanence, qui détruit le fondement de la vision antérieure de la réalité sans pour autant être capable d'en établir un autre. En cela, elle est aussi une époque nihiliste.

La cité de l'homme

L'impulsion est venue de la croyance de l'humanisme dans l'aptitude de l'homme à connaître et à faire, croyance qui a suscité l'espoir de parvenir enfin à élaborer la Cité Parfaite. Mais cette Cité est celle de l'Homme, car formée d'hommes nouveaux pour lesquels la solidarité, vertu de l'homme extérieur, remplace la charité, vertu de l'homme intérieur. Cette religion est née du grand vide spirituel de la révolution française et s'est affirmée au cours de la période romantique. Depuis lors, elle concurrence le christianisme : la foi en l'homme remplace celle en Dieu, la foi en l'homme nouveau celle en Jésus-Christ, et le Royaume de l'Homme prend la place de celui de Dieu. La morale de cette religion de l'homme émancipé est

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

maines. En d'autres termes, le tout tient debout tout seul, et en tant que tel il devient entièrement modelable par l'interprète.

Un des caractères de la modernité est d'avoir retiré de la conception du monde non seulement l'idée d'un Dieu créateur mais même celle, « mineure », d'un Dieu *ordonnateur* (correspondant au *démiurge* platonicien). Cela explique l'insistance avec laquelle Donoso Cortés a qualifié de panthéiste le socialisme, et Hauriou le normativisme : en effet, dans les conceptions théiste et même déiste, l'ordre découle d'un rapport entre celui qui met en ordre (Dieu) et ce qui est mis en ordre (le cosmos) ; tandis que dans le panthéisme, c'est le tout qui s'ordonne lui-même. Dans l'organisation sociale – correspondant à ce fond métaphysique – s'applique, et cela vaut même pour le communisme « réalisé » d'une société sans classes, la phrase de Saint-Simon pour qui « l'administration des choses remplacera le gouvernement des hommes », si chère à Engels, et qui signifie qu'il n'y a nul besoin d'un ordonnateur, parce que l'ordre est à l'intérieur des choses elles-mêmes.

Cela étant, il convient de juger de ce qu'est essentiellement la théorie normative du droit et d'examiner quel en est le résultat. Le normativisme a son point d'appui dans le sujet interprétant, et en tant que tel, il est une théorie de la *connaissance* du droit, une gnoséologie qui ne répond pas à la question « Qu'est-ce que le droit ? » mais à celle-ci : « Comment doit être une (correcte) connaissance du droit ? »

Cette gnoséologie juridique est renforcée, comme d'habitude, par l'horreur de la métaphysique. Du droit se trouve expulsé l'élément (essentiel) qu'est l'ordre. L'efficacité est réduite à une « condition » de la validité de l'organisation juridique ; même le droit subjectif se voit ramené au droit objectif ; le « but » et la « fonction » du droit sont rejetés hors la science juridique ; la représentation de l'ordre idéal (le droit

naturel) est considérée comme une idéologie.

Autrement dit, le droit est « cette suite de livres que forment les recueils officiels des lois et des décrets » sur lesquels s'exerçait l'ironie cinglante de Santi Romano, plus le sujet interprétant.

Hauriou considère (comme déjà dit) que sous cet aspect, « l'ordre juridique et étatique est envisagé comme l'expression d'un *impératif catégorique de la raison pratique* » (*op. cit.* p. 9). Et en effet il en reprend, d'une part, le rapport entre la conscience et la raison, d'autre part le fait de ne pas considérer la fin comme possible ou réelle (autrement il constituerait, pour reprendre la terminologie kantienne, un impératif *hypothétique*).

En rejetant tous ces éléments concrets et réels (ordre, efficacité, droit subjectif, but, fonction), le droit « normativiste » est réduit à rien, il reste replié sur lui-même, dans un jeu purement intellectuel (du genre « le droit pour le droit » comme il y a « l'art pour l'art ») ; mais étant donné que la finalité et la nature pratique du droit, et de la connaissance juridique, sont à tout prendre prévalentes et décisives, il devient, *in concreto*, l'idéologie juridique utilisée comme instrument par un pouvoir délié des liens de caractère moral et social, sans la fonction de protéger la vie (Jhering), de créer et maintenir l'ordre (Hauriou) ou de nouvelles formes de vie commune en matière politique et sociale (Romano). C'est la conception « idéale » d'une société repliée sur elle-même, et qui a épuisé toute capacité de créer de nouvelles formes.

La modernité ne réussit pas à contrôler ou à recomposer la conflictualité (*dans* la communauté et *entre* les communautés) parce qu'elle a épuisé la culture de l'ordre. Il y a toujours des conflits intra- et inter-communautaires, bien évidemment. Mais c'était le rôle et la finalité de la politique que de les ramener à

l'unité. Selon Julien Freund (dans *L'essence du politique*), le caractère spécifique du « public » est justement de ramener à cette unité.

Pour atteindre l'unité, une conception de l'ordre est nécessaire, celle que les Romains appelaient l'*idem sentire de re publica*. Une société qui se fonde, en revanche, sur l'absolue liberté (« privée ») de ses membres, ou sur l'administration des choses sans aucun pouvoir organisateur (le gouvernement des hommes), ou bien qui professe une conception du droit sans aucune référence concrète et réelle pour se réduire à une gnoséologie juridique : voilà toutes les expressions de la modernité, et de la post-modernité, qui finissent dans la négation de la possibilité concrète et réelle de l'édification et d'une organisation communautaires.

Ces conceptions, par leurs contradictions, leur effort pour se maintenir sans jamais tenir compte de la réalité – l'ennemi, la déviance, la justice, l'ordre – me rappellent vaguement le baron de Münchhausen qui pour éviter d'être englouti dans un marais se tenait par la queue de sa perruque. Mais qui, en réalité, comme cela est arrivé au communisme, a fini, et sans devoir trop attendre, par disparaître au fond de son marais.

Le déni par la modernité tardive de la nécessité de l'ordre et de l'unité dans la société développe les mêmes effets relativement à la guerre laquelle possède naturellement une fonction et des effets *ordinaires* assurés par le droit public et l'autorité souveraine.

Guerre et droit public

« La guerre est un acte de force qui a pour but de contraindre l'ennemi à faire notre volonté. » C'est par cette définition, bien moins connue que celle qui fait de la guerre la continuation de

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

la dépolitisation notamment par l'adoption de son projet de marché intérieur.

6. P. Magnette, *Le régime politique de l'Union européenne*, Paris, Presses de Science-Po, coll. « Références inédites », p. 246 et sq. Cf. également C. Réveillard, « Gouvernance et désuétude de la souveraineté » in A. Pécheul (dir.) *La Souveraineté dans tous ses « États »*, Paris, éditions Cujas, 2011 ; C. Réveillard (dir.) *L'idée d'Europe*, n° spécial, *Conflits Actuels. Revue d'étude politique*, 10^e année, n° 19, 2007-I, Centre d'études et de diffusion universitaires, Paris, 2007 ; C. Réveillard, « La gouvernance, un renouvellement du système de contrainte », *Catholica* n° 87, printemps 2005, p. 14-20.

7. M. Hufty (dir.), *La pensée comptable, État, néolibéralisme, nouvelle gestion publique*, Paris/Genève, PUF/Nouveaux cahiers de l'IUED, 1998.

8. A. Smith, Maison des Sciences de l'homme - Réseau européen droit et société, *Le gouvernement de l'Union européenne. Une sociologie politique*, Paris, LGDJ, coll. « Droit et société – Recherches et Travaux », série politique n° 11, 2004, p. 81 et sq.

9. Cf. A. Chaveron, *La gouvernance européenne est-elle une méthode légitime de gouvernement ?*, synthèse de Lettres modernes, Angers, 2009.

10. P. Magnette, *op. cit.*

11. Cf. son *Après l'État-Nation, une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 1998.

12. Commission européenne, *Gouvernance européenne. Un livre blanc*, Bruxelles, 2001, 428, final, 25 juillet 2001.

13. J. De Munck, J. Lenoble, « Les mutations de l'art de gouverner. Approche généalogique et historique des transformations de la gouvernance dans les sociétés

démocratiques », in O. de Schutter, N. Lebessis, J. Paterson, *La gouvernance dans l'Union européenne, Cahiers de la cellule de prospective*, Luxembourg, Office des publications officielles des Communautés européennes, 2001, p. 43.

14. B. Delcourt, O. Paye, P. Vercauteren, *La gouvernance européenne. Un nouvel art de gouverner ?*, Bruxelles, Bruylant/ABSPCF, coll. « Science politique », 2007, p. 53, également Ali Kazancigil, *La gouvernance, pour ou contre le politique ?*, Paris, Armand Colin, « cursus sciences politique », 2010.

15. Cf. également pour ce qui, concerne la notion d'« opinion publique », l'idée que « le caractère universel de la diffusion d'une opinion ne traduit pas le caractère universel de son expression », ce qui favorise les lieux « de fabrication et de manipulation [...] les termes de volatilité et de désinformation », P. Chrestia, *Relations internationales*, Paris, Studyrama, 2004.

16. G. Hermet, *L'hiver de la démocratie ou le nouveau régime*, Paris, Armand Colin, 2007.

17. Ou « instituer » : J. Weisbein, « Instituer la « société civile européenne » : la contribution des mouvements fédéralistes. L'expérience du Forum permanent de la société civile » et H. Michel, « Les groupes d'intérêt et la consultation sur le Livre Blanc : objectivation et institutionnalisation de la « société civile » », in M. de Lassalle, D. Georgakakis (dir.), *La nouvelle gouvernance européenne. Les usages politiques du Livre Blanc*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2007.

18. Parmi les questions critiques que cette notion soulève on peut relever l'opposition entre « éthique de conviction, sans les moyens d'une éthique de responsabilité » M. Törnquist-Chesnier, « Les ONG » in F. Charillon (dir.), *Les relations internationales*, Paris, Notices de la Documentation Française, 2006, p. 98.

19. Cardinal T. Bertone, intervention à la XIII^e session de l'Académie Pontificale des Sciences Sociales, Vatican, *L'Osservatore Romano*, 2-3 mai 2007.

20. G. Hermet, *op. cit.*

21. Cf. G. Groux, Crise de la médiation et mouvements sociaux : vers une démocratie de l'entre-deux ? », Pascal Perrineau (dir.), *Le désenchantement démocratique*, Paris, L'Aube, 2003.

22. « Lire Del Noce », B. Dumont, *Del Noce interprète du XX^e siècle. Une introduction*, Paris, Catholica édition, 2002.

23. B. Jobert, « Représentations sociales, controverses et débats dans la conduite des politiques publiques » in dossier « L'Europe, le marché, l'État », *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 2, avril 1992, Paris, Presses de la Fondation nationale de science politique, p. 218 et sq.

1. J.-L. Chabot, *Aux origines intellectuelles de l'Union européenne. L'idée d'Europe unie de 1919 à 1939*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, coll. « Libres cours », 2006.

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

ces domaines, et/ou d'une place financière, est un enjeu important. Et il n'y a qu'une poignée de telles places : New York, Londres, suivis par quelques places plus secondaires, comme Francfort, Tokyo ou Paris. Au niveau des pays émergents, la montée de la Chine est ici aussi spectaculaire. Si elle reste encore à ce stade au deuxième ou troisième rang, elle compte des géants en termes de capitalisation boursière (même si on peut douter de la solidité de leurs chiffres). La prépondérance ainsi manifeste des entités d'origine ou de culture américaine est à noter : même si elles se veulent mondiales, et le deviennent d'ailleurs dans leur activité étalées sur les trois zones Amérique, Europe et Asie orientale, et si elles tendent à moins dépendre de la partie américaine au sens géographique, leur culture et leurs références sont et resteront à vue humaine massivement américaines. Ceci est un point très important pour la structuration de l'économie de demain.

Au-delà de ce qui a été dit plus haut sur la question des valeurs morales et spirituelles, on voit ici confirmation de l'importance centrale de l'insertion nationale et culturelle des entités financières. La suprématie américaine ici évidente n'a d'équivalent que dans le domaine militaire (et quelques autres champs notamment en informatique). Ceci dit, comme la puissance militaire, elle rencontre toutefois aussi ses limites. Outre que les firmes recherchent leur intérêt propre et pas nécessairement celui des États-Unis comme pays, elles restent par leur métier même, très sensibles à l'environnement et notamment au marché. Si leur puissance, et plus généralement celle du marché financier, est telle qu'elle exclut pour un pays toute forme d'immunité à son égard, du type de ce qu'on connaissait après guerre, elle ne laisse pas totalement démunis les gouvernements, à condition qu'ils apprennent à jouer avec la situation. Cela dit, il est indéniable que la puissance de ces

acteurs, et celle du marché qu'ils animent, dominée par une « culture » bien spécifique, orientée vers le court terme, très réactive, plutôt brutale, mais extrêmement souple et adaptable, et par là construite pour arbitrer efficacement dans son champ, induit une certaine orientation de l'économie et par là de la société, une certaine détermination de la mondialisation, d'autant que celle-ci est par ailleurs sans centre ni régulation nette. Cela peut conduire à précipiter certaines évolutions. Mais là encore cela ne crée pas cette mondialisation elle-même, ni ses dominantes de valeurs ou de pouvoirs.

Perspectives

Faut-il alors se rebeller et couper les ponts ? L'avantage matériel conféré à ceux qui entrent dans le jeu de la mondialisation est tel qu'on voit mal comment s'en isoler totalement. En revanche ma conviction est que le jeu d'un marché dépend d'abord de la culture qui anime ses participants, en un mot de leurs valeurs au sens large. Si une population est totalement imprégnée de valeurs matérialistes, elle n'a pas de prise contre la forme de finance que nous avons décrite, car celle-ci est bien plus adaptée qu'elle à la réalité : face à de telles forces, objectivement adaptées à leur rôle, les poujadismes et corporatismes divers sont dérisoires. En d'autres termes, rien ne sert de nier la réalité ou même d'en abandonner le contrôle par principe. C'est en affirmant d'autres manières de juger et de hiérarchiser qu'on peut faire évoluer les choses en profondeur (en revenant au troisième niveau exposé ci-dessus, spirituel, le plus important) tout en accompagnant cette évolution idéale au niveau politique et économique par une action résolue tenant compte des enjeux de l'époque et de ses leviers, et parmi eux, la finance.

C'est donc un jeu lucide et complexe, prudentiel au sens traditionnel du terme, qu'il faut jouer, consistant à la fois à agir quand il faut dans le champ financier (ce qui veut notamment dire que, pour un pays important, abandonner l'ambition d'être un centre financier majeur, c'est se reléguer au second rang) et à accréditer des modèles différents, s'ils sont suffisamment ancrés dans la population.

On retrouvera alors le principe premier : pas de changement réel sans conversion. Mais à défaut, ou dans cette attente, on ne peut que jouer de la façon la plus intelligente possible, dans le respect des principes essentiels, tels les premiers chrétiens pris dans la logique de l'empire romain.

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

notre propos. Le célèbre historien distingue trois strates dans cette vie économique qu'il appelle la vie matérielle, les jeux de l'échange et enfin le capitalisme qui correspondent d'ailleurs aux trois tomes de son maître-ouvrage *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*⁴. S'agissant de la première des strates de l'économie, la vie matérielle⁵, celle-ci est incontestablement une lutte pour la survie des individus. Toutefois, cette lutte qui ne devient une guerre que dans la mesure où elle oppose des hommes entre eux pour l'accès à des ressources qui sont souvent des ressources rares, ne nous intéresse pas dans le cadre de cette présente étude. Par contre, les deux autres strates de la vie économique, à savoir « *les jeux de l'échange* », qui constituent ce que l'on appelle d'une manière générale et avec la polysémie de ce terme, le marché, et sa pointe extrême qui l'oriente et le détermine, à savoir le capitalisme, sont au cœur de notre propos. Ces strates de la vie économique jouent un rôle fondamental dans l'histoire des hommes, « sans échange pas de société⁶ ».

Dans le cadre qui vient d'être tracé, notre propos se précise. Il s'agit de savoir si la structure du jeu de l'échange dans le cadre de l'économie de marché peut être analysée en termes de guerre économique et dans quelle mesure l'État la régule ? Il faut immédiatement remarquer que si la structure de l'échange économique est globalement identique d'un bout à l'autre de la planète, à savoir le dialogue plus ou moins facile, plus ou moins conflictuel entre un acheteur et un vendeur portant sur la propriété d'objets que l'on appelle marchandises, Fernand Braudel note qu'il existe en fait deux formes d'économie de marché qu'il appelle d'ailleurs A et B⁷.

Dans la première des formes, l'économie de marché prend l'allure d'un échange quotidien entre des producteurs offreurs de marchandises et des acheteurs consommateurs, les

innombrables marchés existant même dans les pays développés et même dans les grandes villes où les cultivateurs et maraîchers d'alentour viennent proposer leurs produits aux citadins en sont le meilleur exemple. Dans cette forme d'échange, le tiers, l'intermédiaire, tient peu de place.

Il en va tout autrement de l'autre forme de l'économie de marché (forme B) que Fernand Braudel appelle « l'échange au loin » et qui se traduit par l'existence de sphères de circulation plus ou moins larges, la constitution de réseaux plus ou moins importants et solides et dans lesquels le rôle fondamental est tenu par le tiers qu'il soit négociant ou banquier. Dans ces deux sortes de marché, on s'aperçoit qu'il existe du point de vue des rapports humains et donc du droit qui les régit deux types de relations mais qui jouent en proportion différente selon qu'il s'agit d'un échange quotidien ou d'un échange au loin (F. Braudel). Entre vendeurs et acheteurs, il existe fondamentalement un rapport de réciprocité qui est également un rapport de complémentarité. Le vendeur souhaite se débarrasser de sa marchandise contre de l'argent et l'acheteur est prêt à acquérir ladite marchandise contre ce même argent, le point d'équilibre étant bien entendu l'accord sur la quantité d'argent qu'il faudra pour procéder à l'échange.

Du point de vue juridique, ce genre de rapport de réciprocité est réglé par un instrument qui s'appelle le contrat synallagmatique dans lequel les obligations des parties sont réciproques.

Dans le marché au loin, on retrouve ce même type de rapport de réciprocité régi par le contrat synallagmatique mais démultiplié entre producteurs et intermédiaires, intermédiaires et consommateurs et enfin entre intermédiaires entre eux (grossistes, transporteurs, courtiers, etc.). Toutefois, les relations d'échange font intervenir un second type de rapports qui peut ne

pas être moins important que le rapport de réciprocité, c'est le rapport de semblables, rapport entre vendeurs, entre acheteurs et entre intermédiaires eux-mêmes. En effet, lorsque deux vendeurs proposent le même type de marchandises, une compétition entre les deux va nécessairement s'installer, compétition qui risque de devenir conflictuelle dès lors que les acheteurs ne seraient pas suffisamment nombreux pour satisfaire le désir de vente des vendeurs et inversement dans les rapports entre acheteurs.

Ce type de rapports de semblables devient beaucoup plus important dans les échanges au loin que dans les échanges quotidiens, surtout lorsqu'il s'agit des rapports entre intermédiaires. Ces rapports de semblables s'appellent, en économie de marché, la concurrence.

Du point de vue des relations humaines, ces deux types de rapports ont une signification radicalement différente. En effet, le rapport de réciprocité est une relation de complémentarité. Pour qu'il y ait des vendeurs il faut qu'il y ait des acheteurs et dans la mesure où le vendeur souhaite se débarrasser de sa marchandise alors que l'acheteur souhaite précisément l'acquérir, un terrain d'entente doit naturellement se trouver. Les économistes ont schématisé ce rapport dans la courbe de l'offre et de la demande, les deux courbes se croisant à un point donné de leur course ce qui se traduit par l'accord entre acheteurs et vendeurs sur les prix (c'est le fameux « tope la » bien connu dans la vie rurale traditionnelle).

En revanche, le rapport de semblables est fondamentalement un rapport conflictuel puisqu'il s'agit d'un rapport entre rivaux. La référence à la pensée de René Girard vient tout naturellement à l'esprit et notamment ses concepts de « principe mimétique » et de « crise mimétique⁸ ». Par le jeu du mimétisme, chacun devient imitateur de l'autre et essaie de le contrecarrer par une

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

acteur du marché pour restaurer ou maintenir une concurrence qui aurait disparu ou serait en voie de disparition. Ainsi, d'une certaine manière, l'État devient serviteur du marché et, de ce fait, les instruments juridiques classiques de la régulation externe que sont le pouvoir de police et la notion de service public vont être modifiés.

Deux nouvelles notions apparaissent, celle de co-régulation et celle de marché artificiel.

1° Par la notion de co-régulation (cette notion est reprise de l'ouvrage de Bertrand du Marais, *Droit public de la régulation économique*¹³), l'État intervient aux côtés des acteurs du marché pour provoquer une correction de l'intérieur des mécanismes de ce marché, correction que les acteurs seuls ne parviendraient pas (ou ne souhaiteraient pas) opérer eux-mêmes. Cette co-régulation passe notamment par le rôle d'une institution étatique d'un type nouveau : les autorités administratives indépendantes, qui constituent une dérogation fondamentale aux règles traditionnelles de structuration de l'État. En effet, dans le cadre de l'État traditionnel tel qu'il est issu de la Révolution française, la confection des règles juridiques est opérée par le pouvoir législatif représentatif du corps électoral et c'est dans le cadre fixé par ce pouvoir législatif qu'agit le pouvoir exécutif représenté par le Gouvernement dont l'instrument d'action est l'Administration. La cohérence du système est assurée par la subordination de l'Administration au Gouvernement reposant sur l'articulation fondamentale qu'est le Ministre, lequel est à la fois un membre du Gouvernement, participant d'ailleurs, et notamment sous la V^e République, étroitement à l'exercice du pouvoir législatif, et supérieur hiérarchique de son Administration. Ce lien hiérarchique lui permet de transmettre les directives gouvernementales d'application des lois jusqu'aux

niveaux les plus modestes de leur exécution. Or, les autorités administratives indépendantes sont des institutions qui, tout en étant administratives, c'est-à-dire chargées d'agir dans le cadre des lois, sont soustraites au pouvoir hiérarchique du gouvernement (c'est en quoi elles sont indépendantes). Ainsi, par les autorités administratives, la verticale du pouvoir politique est dans une certaine mesure brisée, et le pouvoir de l'État ne peut s'exercer que par la bonne volonté des personnes qu'il a nommées au sein de ces autorités administratives qui sont soit des professionnels, soit des fonctionnaires, mais soustraits au pouvoir hiérarchique. (Ainsi le Conseil de la concurrence est composé de 17 membres nommés par décret pour 6 ans dont 8 magistrats ou anciens magistrats, 4 personnalités choisies en raison de leur compétence parmi une liste de 8 personnes établie par les 8 magistrats et 5 professionnels). Or, précisément ce sont ces autorités administratives indépendantes qui sont chargées de la régulation fondamentale du marché. Il suffira de citer ici, s'agissant de la régulation globale du marché, les deux principales que sont le Conseil de la concurrence et l'Autorité des marchés financiers, mais on peut également citer les autorités de régulation sectorielle comme par exemple la Commission de régulation de l'énergie, le Conseil supérieur de l'audiovisuel, l'Autorité des télécommunications, etc.. Non seulement, cette notion de co-régulation passe par l'intervention de ces institutions d'un type nouveau, mais au plan fonctionnel, on s'aperçoit que le service public qui par définition est une notion qui se distingue du marché, se transforme suite à son inclusion au sein du marché par la notion de service universel qui est une sorte d'obligation de service public réintégrée dans le jeu du marché par une compensation des contraintes particulières qu'impose l'universalité du service rendu à des consommateurs éventuellement non solvables sur le marché.

Ainsi, par la notion de service universel, les pouvoirs publics ne vont pas se substituer au marché en le neutralisant, mais vont l'obliger à produire des biens et des services qui ne seraient pas spontanément produits ou rendus.

2°/ Mais l'inclusion de l'État dans le jeu de l'échange est encore plus profonde lorsque ce dernier génère administrativement des marchés administratifs artificiels par la création de biens administratifs qui vont s'échanger sur un marché. Certes, la création de tels biens n'est pas un phénomène nouveau. On peut citer par exemple les autorisations de stationnement des taxis appelées parfois licences de taxis qui sont vendues par leurs titulaires, ou encore le cas des charges d'officiers ministériels qui sont officiellement non patrimonialisées, mais qui en réalité le sont par le système de la présentation du successeur à l'autorité administrative, jeu d'échange dans lequel entre volontairement l'Administration. Mais cette patrimonialisation des autorisations administratives et leur transformation en biens échangeables sur un marché étaient traditionnellement imposées à l'État plus que provoquées par lui et, pour des raisons essentiellement sociales, il la tolérait. Ce qui est envisagé dans le cadre de la régulation interne du marché, c'est la création volontaire de biens administratifs dont la vocation est d'être échangés et ainsi faire naître un nouveau marché.

On peut citer deux exemples les plus significatifs que sont la création des certificats d'économie d'énergie et celle des certificats d'émission de carbone.

Les certificats d'économie d'énergie. La loi du 13 juillet 2005 fixant les orientations de la politique énergétique a instauré cet outil fondé sur un mécanisme de marché pour favoriser les économies d'énergie. Ce dispositif repose sur une obligation imposée par l'État aux vendeurs d'énergie (vendeurs

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

pourrait peut-être en attendre, nullement affligeantes ni assombrissantes, mais bien plutôt comme une lumière, une félicité, un soulagement, un égaïement, un réconfort, une aurore d'une nouvelle sorte¹⁷».

L'ombre du Dieu mort continue pourtant de s'étendre et tant qu'elle aussi ne sera pas vaincue¹⁸, il sera difficile de mener à terme le projet que Nietzsche veut voir se réaliser et qu'il ne cesse de prophétiser à travers la figure de Zarathoustra : « Quand toutes ces ombres de Dieu cesseront-elles de nous obscurcir ? Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature ? Quand nous sera-t-il permis de nous naturaliser, nous autres hommes, avec la nature pure, nouvellement découverte nouvellement libérée ? ¹⁹» Mais la mort de Dieu n'est pas simplement le résultat d'un décret prononcé par les esprits libres désireux d'en finir avec une tutelle millénaire ; Dieu ne meurt pas sous le coup d'athées résolus, de « libres penseurs ». Pas davantage ne cède-t-il sa place à ceux qui « voudraient eux-mêmes devenir des dieux », car sa mort est d'abord due à l'érosion des valeurs qui, un temps, furent ascendantes, affirmatrices, et qui imposèrent cette croyance. Dieu meurt également sous les coups plus retors et moins visibles de ceux qui, voulant par ailleurs le maintenir en vie, ne sont pas à la hauteur des exigences de pareille croyance ; ceux qui par veulerie, par peur, par faiblesse sont incapables d'être croyants, et préfèrent détruire ce vers quoi ils ne peuvent prétendre s'élever : c'est, paradoxalement, la force des décadents que de concourir aussi à la perte d'eux-mêmes – ce sont ceux-là aussi que Nietzsche, dans le Zarathoustra, fustige en les appelant les « plus hideux des hommes ». La force motrice de l'histoire, la « volonté de puissance » – soit le conflit permanent entre motions instinctives dont chacune cherche à régner en

s'imposant contre les autres – connaît l'alternance de phases ascendantes et de phases déclinantes dont l'ampleur est variable, mais qui peut se précipiter en crises majeures où de « nouvelles tables » se substituent aux anciennes. Les tables dominantes depuis deux millénaires sont celles du christianisme ; il est jugé mourant par Nietzsche qui voit dans la Réforme luthérienne une ultime ruse pour le proroger : il eût normalement dû, selon lui, s'effondrer avec la Renaissance et la décadence de la fonction papale. Autrement dit, la Renaissance était bien un moment « dionysiaque » en raison de sa fourmillante dépense d'énergie créatrice prenant le pas sur la continence appliquée à conforter l'institution ecclésiastique. Nietzsche prédit une ère nouvelle, celle de la « conversion des valeurs », et il date même le livre qui la proclame – le *Crépuscule des idoles* – et celui qui la parachève – *L'Antéchrist* – du « jour du salut, premier jour de l'An I » soit le « 30 septembre 1888 du faux calendrier », reprenant à son compte le geste des révolutionnaires.

Volonté de puissance et éternel retour résumant ce que Nietzsche pense du moteur et de la dynamique de l'histoire : « *Imprimer au devenir le caractère de l'être – c'est la suprême volonté de puissance [...] Que tout revienne, c'est le plus extrême rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation.*²⁰ » En ce sens, l'histoire est toujours en quelque manière prévisible, puisque tout l'effort nietzschéen, portant sur le passé, permet d'en dégager les lois sans s'ouvrir sur la promesse d'un avenir d'ordre eschatologique. Ce que Nietzsche se borne à promettre, c'est l'inévitable alternance de phases ascendantes et décadentes : la conversion des valeurs qui a été régnante après celle du judaïsme et après les Grecs, celle qui a perduré, en dépit de divers remaniements, jusqu'à nous, s'appelle christianisme ; et parce

que Nietzsche est le « premier » à avoir eu l'intuition de la volonté de puissance et de l'éternel retour, il prétend qu'à partir de lui s'ouvre l'époque d'une autre histoire résultant d'une autre conversion des valeurs, celle qu'il propose.

Cette conversion nouvelle a un but qui va de pair avec la fin du christianisme ; il s'agit, en effet, pour Nietzsche, de réaliser la « rédemption de tout le passé ». Il le dit au moins à deux reprises, dans la III^e partie du « Zarathoustra²¹ » et dans *Ecce homo*²². Le prophétisme nietzschéen a donc pour essentielle raison d'être cet affranchissement du passé converti en *fatum* auquel on ne peut que dire oui, en même temps qu'il s'agit d'en finir avec la part immémoriale du temps, celle qui précéderait la chute, et qui échapperait donc à notre contrôle – autrement dit, c'est la temporalité dans son ensemble qui doit être maîtrisée sans que nous ayons à y reconnaître, peu importe sous quelle forme allégorique ou métaphorique, une finitude qui nous imposerait une limite précisément : celle, bien perçue par Nietzsche, entre le Grand Temps, le temps plein, et le temps de l'histoire avec lequel sans cesse nous devons composer, auquel nous devons d'être situés sans l'avoir voulu, qui fixe tel cadre à nos actions même si ces dernières à leur tour en modifient les limites. Le temps de l'histoire n'autorise jamais qu'on rêve d'une autre temporalité, mais il permet, bien entendu l'innovation, simplement cette dernière ne peut s'identifier à un prophétisme qui prétendrait d'emblée savoir quelle innovation est durable, laquelle est vouée à disparaître.

Ce qui a fait de Nietzsche le « poète-prophète » qu'il déclarait être tient à la manière dont il prétend atteindre le cœur même de la temporalité : « Il y a toujours une heure où la plus puissante des pensées, celle de l'éternel retour de toutes choses surgit d'abord chez un individu, puis chez beaucoup, enfin chez

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

d'un jeu savant avec les outils de la signification dont dispose un auteur. L'art seulement fixe parce que c'est toujours le "comment c'est dit" qui fait le sens.⁵⁹ »

La « méthode » que Schleiermacher privilégie préconise donc de conduire le lecteur « à la rencontre » de l'auteur en préservant l'originalité de ce dernier. Cela ne consiste pas à privilégier le caractère représentatif de l'œuvre par rapport à tel critère choisi en fonction d'un cadre théorique plaqué, car ce serait déboucher sur un arbitraire pur et simple, sans que le lecteur puisse alors discerner quoi que ce soit de ce qu'a véritablement « dit » l'auteur en imposant sa « parole » contre et dans sa « langue ». Mais cela consiste à se plonger dans l'historicité du langage en tenant compte et du fait que la pensée de l'auteur a été déterminée par un état de sa langue, et de cet autre fait, équivalent en dignité, que son œuvre a d'abord surgi du rapport qu'il a établi avec cette langue en produisant « de nouvelles formes dans sa matière ductile, avec au départ pour seul but momentané de communiquer une conscience transitoire, formes qui subsistent plus ou moins dans la langue, et, reçues par d'autres, agissent par contiguïté en prolongeant leur effet formateur⁶⁰ ». Cela consiste aussi à mieux fonder l'interprétation qui servira de guide : « Le meilleur moyen, pour l'interprète, de se soustraire à l'influence des conditions psychologiques, sociales et historiques, ainsi que d'échapper à la simple subjectivité du jugement, consiste à déclencher son explication là où l'œuvre reflète ses propres ressources et montre qu'elle se détache de formes antérieures d'expression cependant qu'elle les implique dans son projet et, ce faisant, les surmonte.⁶¹ »

Cette herméneutique-là se distingue de ce qu'on entend aujourd'hui habituellement par ce terme, c'est-à-dire s'oppose

tant sur le plan philosophique que sur celui de la méthode, à la lignée inaugurée après la Première Guerre, par Heidegger, qui enseigna à Marbourg juste avant Auerbach, de 1923 à 1928, puis poursuivie par Gadamer qui inaugure ainsi la deuxième partie de son grand ouvrage : « Si nous nous reconnaissons la tâche de suivre Hegel plutôt que Schleiermacher, l'histoire de l'herméneutique doit recevoir un accent nouveau. ⁶² » Pour ces derniers, le sens s'est toujours déjà constitué avant même que des textes s'en fassent l'écho en étant alors les dépositaires d'une tradition qu'il s'agit d'y retrouver à l'œuvre selon une démarche et une dynamique échappant à jamais aux capacités innovatrices des individus. Si, comme le dit Heidegger, « la langue parle », les textes cessent d'emblée d'être des *sources* de sens ; si l'historialité de l'être est antérieure et supérieure à toute histoire, les *res gestae humanae* n'ont plus d'autre valeur que celle de symptômes. Ainsi, la conception vichienne de la philologie trouve-t-elle chez Schleiermacher une structuration dont le premier intérêt est d'installer une conception de la singularité qui permette en même temps de repousser clairement le soupçon de relativisme : en effet, la condition de possibilité du caractère *transhistorique* du sens d'un texte n'est pas à chercher dans telles de ses caractéristiques décrétées universalisables et isolées comme telles pour être transmises parce que réputées alors *anhistoriques*, mais dans la double singularité du sens qu'il construit. Car il ne suffit pas de reconnaître les multiples liens qui rattachent un texte à ses contextes comme à la tradition qu'il interprète ; il faut aussi repérer la manière dont en lui du sens se construit, et uniquement à travers l'art de la composition, de la syntaxe, des rythmes, des choix lexicaux, bref grâce à tout un arsenal dont les outils sont aussi bien d'ordre sémiotique que sémantique – un

style, donc. Cette double historicité du sens est paradoxalement ce qui lui assure une vie dans l'histoire.

L'autre intérêt de cette généalogie est d'éviter le panphilologisme vichien, surtout lorsqu'il s'agit de penser la dynamique de l'histoire, c'est-à-dire de montrer comment on passe d'une ère culturelle à une autre ; car c'est sans doute une faiblesse de nombre de conceptions de l'histoire (celle de Foucault notamment) que de souligner des ruptures sans en indiquer les raisons qui ne se situent pas nécessairement à portée de la philologie si cette dernière se borne prudemment à repérer des transformations dans les textes et leur facture. Ce n'est plus Schleiermacher qui serait alors l'ascendant déterminant, mais Wilhelm von Humboldt. C'est à partir de ses « Réflexions sur l'histoire universelle et la tâche de l'historien » qu'on peut reconstruire sa pensée, soucieuse justement d'éviter de retomber dans une « philosophie de l'histoire », et résolue à s'en tenir simplement à une théorie de l'histoire.

Le modèle d'arrière-plan, chez Humboldt, consiste en une indéfinie succession de synthèses opérées par des individus de telle sorte qu'elles s'enracinent dans l'histoire et y jouent un rôle déterminant sans que cela préjuge le moins du monde ni d'une origine ni d'une fin assignables de l'histoire. Les résultats de ces synthèses peuvent toutefois être considérés comme autant de symboles dont les contenus orientent, parfois sur de longues périodes, l'histoire de telle région du monde. La synthèse esthétique, formellement, reste l'instance qui résiste au relativisme de la *reductio ad tempora*. La vraie difficulté dans la juste compréhension de cette synthèse esthétique tient au fait qu'elle produit une inversion des domaines respectifs de ses deux points de départ : ce qui, avant qu'elle ne s'opère, relevait de la causalité naturelle, c'est-à-dire aussi de tout ce qui nous est légué par la tradition où nécessairement nous nous

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

civile proprement dite est un phénomène moderne qui, bien qu'ayant des antécédents au moyen âge – la guerre contre les Albigeois par exemple –, a suivi la destruction de la chrétienté et s'est accentuée jusqu'à devenir au siècle dernier le mode le plus fréquent et le plus sanglant de conflagration dans le monde entier.

Nous savons aujourd'hui que la discussion philosophique est rare. Contrairement, par exemple, à la discussion universelle entretenue par saint Thomas avec des auteurs du monde entier, de toutes écoles et époques, il n'y a pas ce dialogue qu'Aristote nomme *recherche*, en dehors des membres d'un même courant. Pour donner un exemple, il me semble que les congrès entre philosophes analytiques et les représentants de la « philosophie continentale » sont, si tant est qu'il y en ait, bien peu fréquents. Même entre ces courants prédominants, il n'existe pas de bases communes sur lesquelles puisse se fonder un échange fécond d'idées. Il n'y a que des polémiques, ou ce qu'Aristote nommait un *dialogue agonistique*, quand celui-ci ne dégénère pas en un véritable échange d'invectives. Pour les analytiques, la philosophie postheideggerienne n'est rien d'autre qu'une logorrhée éclectique où sont mêlés structuralisme, marxisme et psychanalyse sans le moindre soupçon de rigueur (Mulligan), alors que la philosophie continentale méprise l'analyse logique et la logique mathématique ainsi que ceux qui l'ont élaborée, de la même manière que Descartes méprisait la syllogistique. Comme dans la guerre civile, la communauté philosophique semble radicalement divisée dans les principes et méthodes qui sont les fondements sur lesquels peut s'établir cette communauté. De même que dans les guerres civiles qui entraînent l'abandon des modes de gouvernement propres à la société pacifique pour chercher d'autres moyens pour atteindre la paix, la recherche commune est remplacée chez les

philosophes par celle des moyens d'exterminer l'ennemi, tel le recours aux jeux d'influences académiques ou aux moyens de communication.

La négation de la *res*

Quelle est l'origine de l'incommensurabilité des doctrines philosophiques modernes empêchant ainsi toute discussion et réfutation ? Le dialogue universel de la philosophie de la pré-Renaissance était rendu possible parce que les différentes écoles philosophiques affirmaient l'évidence de l'être. L'homme faisait partie de l'univers de l'être et avait, d'une manière ou d'une autre, connaissance de l'être des choses. Sans doute, les choses qui existent et les voies par lesquelles y accède notre faculté de connaître étaient différentes selon les écoles : les unes réduisaient l'être à une unité, certaines admettaient sa pluralité, d'autres admettaient l'existence de l'universel et d'autres seulement du particulier, certaines considéraient que la connaissance sensible est celle qui nous met en contact avec ce qui est, d'autres concédaient à l'intellect cette capacité. Mais toutes considéraient comme évident qu'il y a des choses, que l'homme est une de ces choses et que les hommes possèdent une capacité cognitive qui les fait possesseurs en puissance de tout ce qui est, et que cette activité cognitive est régie par les lois étudiées par la logique. Ces présupposés ont permis l'existence d'un processus normal de discussion entre les conceptions les plus diverses de la réalité à l'époque du réalisme qui s'étend jusqu'à la modernité, parce que la recherche essayait dans son ensemble d'atteindre la vérité entendue comme adéquation à l'être. En un mot, on en venait à considérer que l'entendement était mesuré par les choses et non l'inverse. Ou, si l'on préfère, on en venait à supposer que l'être est ; on peut connaître ce qui

est ; ce qu'on peut connaître peut être dit, comme fondement de la possibilité de la seule grande discussion dont se sont vus exclus ceux qui refusaient de telles bases, c'est-à-dire les sceptiques ou ceux qui avec Protagoras disaient : « Rien n'est, et si quelque chose était, on ne pourrait ni le connaître ni le dire. » Avec eux, suivant là Aristote, il n'est pas possible de discuter, on ne peut qu'avoir recours au silence ou à des méthodes pour convaincre étrangères à la technique dialogique comme la torture (Antonio Andrés).

Mais à partir du moment où l'on a nié qu'il y a des choses, leur existence est devenue un problème ; à partir du moment où on a nié, même en admettant un monde extérieur, la possibilité de connaître l'essence réelle des choses, les choses au sujet desquelles on parlait de vérité ont disparu. La vérité s'est transformée en certitude que le sujet trouve dans son esprit et non dans les choses ; l'être est devenu un objet pour le sujet ; le bien qui se trouvait auparavant dans l'ordre du réel est devenu une valeur attribuée par le sujet au gré de ses envies. Le sujet est devenu la source de toute référence à l'être. Le sujet humain, à qui on a conféré une spontanéité illusoire complètement originale, en est venu à supplanter Dieu. Tout cela a rendu impossible la communauté philosophique. On a d'abord détruit tout présupposé commun avec la philosophie réaliste et, par là même, toute possibilité de dialogue. La pensée moderne s'en écarte complètement, la jugeant naïve et a-critique. Et, une fois le roi mort, les assassins s'entre-tuent parce qu'ils sont nombreux et ne sont pas unis. La tragédie de la philosophie moderne se manifeste particulièrement à partir du moment où l'on essaye de définir le sujet duquel émane certitude et valeur. Le sujet peut être conçu de manière solipsiste, à la manière d'un esprit abstrait qui perçoit des idées abstraites ou des sensations concrètes, à la manière d'un sujet transcendantal ; on peut le

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

communauté qu'il entend (ou prétend) représenter et, d'autre part, vis-à-vis de la société en général.

Vis-à-vis du groupe social particulier, le communautarisme vise, d'une part, à empêcher l'assimilation de la partie (la communauté) au tout (la société), par exemple en substituant au discours sur l'assimilation celui du « droit à la différence » et, d'autre part, à souder la communauté en exacerbant la précarité sociale de ses membres. Cela a pour conséquence de fragmenter la société (morcellement de l'espace public et privatisation des territoires³) et donc de la rendre plus fragile, plus propice au renversement des valeurs.

Vis-à-vis de la société, le communautarisme entend dissuader de réagir soit en présentant l'évolution préconisée comme inéluctable (invocation du « sens de l'histoire », de la marche du progrès), soit comme une non-évolution (les tabous sociaux étant présentés comme toujours relatifs). Dans les deux cas, la dénonciation d'un danger est présentée comme une « phobie » illégitime ou infondée. Il s'agit de lever les réticences (naturelles) de la société en y développant le sentiment de culpabilité⁴. Le discours communautariste est associé à une rhétorique victimiste⁵ disqualifiante pour l'adversaire⁶ (le « jacobinisme », par exemple, est assimilé au racisme, la laïcité à de l'intolérance). La ghettoïisation peut être le fait volontaire des « victimes » pour, d'un côté, culpabiliser les pouvoirs publics et, de l'autre, créer des enclaves⁷. Le refus des valeurs de la société générale est présenté, non comme une hostilité, mais comme une revendication de tolérance et une opportunité de pluralisme.

L'incohérence des communautaristes qui, d'un côté, dénoncent des discriminations négatives dont ils seraient victimes et, d'un autre, revendiquent des discriminations

positives pour les protéger, n'est qu'apparente. En effet, toute identité (même artificielle) est intrinsèquement impérialiste⁸ : les discriminations positives ne sont qu'une étape dans leur stratégie. Elles sont un moyen de bouleversement de l'ordre social des « dominants » et de prise de contrôle du pouvoir par les « dominés ».

La promotion de certains comportements se fait au nom de la négation d'un ordre objectif de valeurs et de l'égalité de nature des hommes : toutes les conduites sont donc mises sur un pied d'égalité⁹. Mais, à l'étape suivante, l'ordre ancien peut être remplacé par un nouveau système de valeurs. Il s'agit, là, d'un phénomène déjà rencontré par le passé avec, par exemple, le calvinisme au XVI^e siècle : il ne visait pas à exister à côté du catholicisme mais à le remplacer. Si la tentative a échoué, l'intention était bien réelle. Plus récemment, le modèle dominant quant aux mœurs a été entièrement bouleversé : une femme qui, de nos jours, reconnaît – en particulier dans le milieu professionnel – ne pas utiliser de moyen de contraception serait considérée comme ayant un comportement totalement archaïque voire irresponsable. C'est d'abord par capillarité, et non par la force, que la minorité agissante entend convertir la majorité¹⁰. Le communautarisme pénètre par le biais du droit individuel pour, ensuite, investir l'ordre public et le transformer (c'est déjà le cas pour le menu des cantines scolaires qui excluent certains aliments). La communautarisation de la société ne constitue, pour certains lobbies, qu'une étape.

Ainsi, pour ce qui concerne l'identité nationale, la période actuelle semble être un nœud historique dans le sens où, si la société française est devenue théoriquement et officiellement contractuelle à la fin du XVIII^e siècle, elle est restée monoculturelle et son identité est restée à peu près stable

jusqu'au second XX^e siècle, en raison de l'unification sociale, d'une part, grâce à la propagation d'une morale publique¹¹ et, d'autre part, grâce à la politique (associée à une pression sociale) d'assimilation culturelle des groupes minoritaires et des immigrés¹². Mais, la seconde moitié du XX^e siècle a vu se développer des modèles socioculturels divergents (« libération » des mœurs, mouvements régionalistes voire indépendantistes, immigration) conduisant au multiculturalisme de fait, certains lobbies entendant le faire devenir de droit. La revendication du droit à la différence – en feignant d'ignorer que le multiculturalisme peut conduire à une déculturation et une non-appartenance¹³ – ne manifeste-t-elle pas le refus de l'assimilation culturelle¹⁴ ? Il est vrai que les lobbies communautaristes multiculturalistes peuvent désormais s'appuyer sur la position du Conseil européen qui, dans le cadre des principes de base communs de la politique d'intégration¹⁵ des immigrants de l'Union européenne (adoptés le 19 novembre 2004) définit l'intégration comme « un processus dynamique, à double sens, de compromis réciproque entre tous les immigrants et résidents des États membres ». Ainsi, les États de l'Union européenne mettent-ils sur un pied d'égalité la légitimité d'obtenir l'adaptation culturelle des nouveaux venus et la volonté de ces derniers de transformer la société qui les accueille¹⁶.

Alors que la sociabilité artificielle a été inventée par la philosophie politique pour permettre à l'homme de l'état de nature de sortir de la guerre potentielle (Locke) ou généralisée (Hobbes), est-il si étonnant que le contractualisme communautariste y ramène, tout en prétendant, d'ailleurs, en être le remède ?

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

du sociologue, de l'ingénieur, du philosophe ou du moraliste. Cette voie est non seulement interdite mais diabolisée ou moquée. L'introduction de l'AC dans les musées d'art ancien pour « transgresser » les œuvres sert ce propos.

L'AC ou l'art de produire, de gérer et de rentabiliser le chaos

L'AC reprend l'idée de Bakounine : « Créer c'est détruire. » Mais ne nous y trompons pas, l'idée politique de la Révolution permanente n'est plus la référence de cette croyance postmoderne. Elle est plutôt la croyance en la nécessité d'un flux d'un mouvement permanent qui nécessite la destruction et la consommation des marchandises afin de la renouveler sans cesse dans un but mercantile. Cette révolution permanente des objets favorise le capitalisme libéral qui a trouvé dans cette forme d'art, habillée jadis d'un discours politique, un instrument important pour orienter les mentalités vers la consommation convulsive d'objets parfaitement remplaçables.

L'AC réduit tout objet d'art à l'état de marchandise en lui enlevant son aura, son identité et son caractère essentiel. L'exemple de l'opération Jan Fabre au Louvre²⁰ révèle, quarante ans après le début de cette pratique à New York, une des utilités de l'AC. C'est en réalité une exposition « blockbuster. » Elle a pour fonction comme son nom l'indique de faire exploser les préjugés, habitudes mentales qui inhibent les comportements²¹. Sous prétexte de faire une « opération de Com. », d'attirer de nouveaux publics au Louvre, de « démocratiser » sa fréquentation trop « élitiste », de « dynamiser les collections », Henri Loyrette pratique la méthode « blockbuster » dans le but de désacraliser le Louvre et habituer le public français à ne plus

identifier leur chair et leur âme à ces œuvres afin de pouvoir plus aisément les déplacer massivement, les louer, les expatrier pour dix ans. L'art est désormais un « capital invisible, un bien immatériel²² qu'il faut gérer et rentabiliser. Les lieux aussi doivent être désacralisés pour accueillir réceptions, événements, performances propres à consacrer des œuvres contemporaines, ce qui ne se fait jamais sans retours d'argent tant les spéculations qui en découlent sont importantes. (Par exemple la cotation de Jan Fabre au « Kunstkompass » 2008). Tout cela met en danger les collections et ne se fait pas sans résistance, en particulier des conservateurs et experts, mais les médias se chargeront de les ringardiser et de les isoler. Qui peut être contre l'art contemporain sans ternir son image et compromettre sa carrière ? C'est ainsi que l'on se débarrasse des adversaires encombrants.

C'est tout l'art du transfert de légitimité propre à l'AC : Désacraliser, casser les tabous, renverser les résistances sert de multiples usages : Ainsi le « Lapin transgénique » crée par Eduardo Kac est une manipulation génétique déclarée « œuvre d'art » qui aura raison de vos résistances envers ces pratiques. Les cadavres plastinés de Gunther von Hagens exposés dans le monde entier vous rendront moins attentifs au respect des dépouilles, des embryons et du corps humain en général. Les exemples sont multiples.

L'AC, sous des dehors critiques et moralisants, est une machine à concasser identités et valeurs. Tout objet sans valeur ou scandaleux, magnifié par l'exposition médiatique et assorti d'une cote impressionnante, est une subversion pour l'intelligence et la sensibilité.

Le système qui consacre et légitime l'AC a mis au point une méthode de fabrication de la valeur qui est en soi une nouvelle

forme d'exercice du pouvoir, d'un pouvoir qui ne serait plus « politique » mais d'une autre nature.

Comment fabriquer de la valeur à partir de quelque chose qui n'en a pas ? C'est tout le jeu de l'AC fondé sur la formule « tout se vaut », sur la haine de l'élitisme, de l'objet unique et d'exception. Comment une vulgaire vitrine bourrée de médicaments de Damian Hirst peut-elle valoir plus qu'un Velasquez exceptionnel ? Comment un cœur, qui ressemble à une décoration de Noël géante, fabriquée en série par Jeef Koons, peut-il être l'objet d'art le plus cher au monde produit par un artiste vivant ?

Ceci est possible grâce à une méthode de fabrication de la valeur en réseau fondée sur le délit d'initié. Quelques collectionneurs s'entendent entre eux et travaillent avec médias, institutions et galeries « amies ». Une rumeur court et circule en boucle. La circulation médiatique d'un message sans cesse répété crée la valeur mais à condition d'en ignorer la source, afin que personne ne puisse exercer son esprit critique et déceler l'anticipation. Ainsi l'effet de fascination s'exerce et entraîne une montée de la cote.

Ces méthodes de vente et de fabrication des prix se fondent aussi sur toute une science des ressorts intérieurs et des pathologies de l'âme dont l'AC explore les arcanes pour en jouer et élaborer ses savants dispositifs et stratégies pour impliquer et piéger « le regardeur », le culpabiliser, provoquer sa colère, actionner ses complexes, exploiter ses pulsions les plus secrètes. Que faire pour résister quand on n'identifie pas ou est le pouvoir, comment il s'exerce et dans quel but ?

On comprendra l'efficacité de ce nouveau modèle applicable à l'exercice du pouvoir. Le politique n'est plus l'art de tirer parti de la réalité, il est désormais l'art de la créer par le verbe et son écho médiatique.

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

de réorganiser les institutions impériales. Il y réussit en partie, et l'Empire, grâce également aux autres souverains, dura encore environ deux siècles. Mais les Empereurs successifs ne parvinrent pas à contrer la « culture de la peur » qui s'était emparée des institutions, touchant ainsi victimes et bourreaux. Et, à la fin, Rome s'écroula. Notre temps ressemble à celui de Dioclétien.

1. On retrouvera une discrète synthèse des extraits de presse relatifs à ces faits sur les sites suivants : <http://www.famigliacristiana.it/fc/0717fc/0717fc60.htm> (États-Unis, avec des réflexions plus générales) et <http://www.ilgiornale.it/a.pic1?ID=218965> (Finlande), sites visités le 22 décembre 2007.

2. Cf. C. Mongardini, *Le Dimensioni sociali della paura* [Les dimensions sociales de la peur], Milan, Franco Angeli, 2004 et également l'entrée « Peur » in *Politica*, L. Ornaghi (dir.), Milan, Jaca Book, 1996, p. 363-365.

3. Sur cet aspect, on ne peut que renvoyer à l'ouvrage de P. A. Sorokin, *La Dinamica sociale e culturale* [La dynamique sociale et culturelle], 1957, Turin, Utet, 1976. Pour une mise en perspective générale, cf. J. Freund, *La Décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, Sirey, 1984.

4. Cf. la synthèse classique de S. Mazzarino, *La Fine del mondo antico* [La fin du monde antique], Milan, Garzanti, 1959, p. 40-55. On trouvera aussi d'utiles observations dans H.-I. Marrou, *La Fine del mondo non è per domani* [La Fin du monde n'est pas pour demain], Milan, Medusa, 2000, p. 5-28.

5. Cf. A.O. Hirschman, *Le Passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* [Les

passions et les intérêts. Arguments politiques en faveur du capitalisme avant son triomphe], Milan, Feltrinelli, 1979, p. 15-54.

6. Une des meilleures analyses de cette dissolution du « bourgeois » demeure celle de J. Ellul, *Metamorfosi del Borghese* [Métamorphoses du bourgeois], Milan, Giuffrè, 1972.

7. B. Glassner, *The Culture of fear*, New York, Basic Books, 1999.

8. On trouvera d'utiles observations, même si l'on ne peut pas les partager totalement, in G. Bottiroli, *Non sorvegliati e impuniti. Sulla funzione sociale dell'indisciplina* [Non surveillés et impunis. Sur la fonction sociale de l'indiscipline], in M. Recalcati (dir.), *Forme contemporanee del totalitarismo* [Formes contemporaines de totalitarisme], Turin, Bollati Boringhieri, 2007, p. 118-140. Botirolli considère que le moment du « surveiller et punir » de Foucault est aujourd'hui dépassé, dans les faits, grâce à un quotidien matérialiste enveloppant, qui serait devenu la prison d'un sujet économiquement et psychologiquement toujours plus flexible et fluctuant. À l'inverse, nous considérons que l'indiscipline est utile à un projet de contrôle social dans la mesure où elle permet de diffuser une peur sociale, elle-même utile au pouvoir des élites sur la masse.

9. E. Werner, *L'Anteguerra civile*, Rome, Settimo Sigillo, 2004 [original: *L'Avant-guerre civile*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1999].

10. Sur les origines de ce processus, on ne pourra que conseiller la lecture du texte, très difficile mais sous beaucoup d'aspects prophétiques, de R. Aron et A. Dandieu, *Il Cancro americano* [Le cancer américain] (1931), Rome, Settimo Sigillo, 2005, intr. d'O. Dard. Cf. aussi D. Barjot et C. Réveillard (dir.),

L'Américanisation de l'Europe occidentale au XX^e siècle. Mythe et réalité, Paris, Presses universitaires de Paris Sorbonne, 2002.

11. Autour des mécanismes sociaux entourant ces stéréotypes (en part. les trois premiers), cf. A. Dal Lago, « La Tautologia della paura », in *Rassegna italiana di sociologia*, 1/1999, p. 5-41. Il s'agit d'une « ethnographie de l'immigration ». Cf. aussi, dans le même numéro, les essais de F. Quassoli, « Immigrazione uguale criminalità », p. 43-75 et S. Palidda, « Polizia e immigranti : un'analisi etnografica », p. 77-114.

12. Sur ce processus, cf. notre *Viaggio al termine dell'Occidente. Nichilismo, sociologismo et americanismo nella critica di Augusto Del Noce*, Rome, Settimo Sigillo, 2007, p. 45-74.

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

jumelles, les parents veulent les déclarer à l'état civil français au Consulat français qui s'y oppose. Les parents obtiennent des passeports américains pour leurs filles et rentrent en France. Mais les deux filles ne disposent pas d'état civil français. Après 6 ans de procédure, c'est tout d'abord la juridiction pénale qui prononce un non-lieu puis ce sont les juridictions civiles qui refusent de condamner les parents. En effet, la Cour d'appel de Paris dans une décision du 25 octobre 2007 déclare que « la non-transcription des actes de naissance aurait des conséquences contraires à l'intérêt supérieur des enfants qui, au regard du droit français, se verraient priver d'actes d'état civils indiquant leur lien de filiation ».

Les parents obtiennent donc la possibilité de faire transcrire la naissance de leurs filles à l'état civil français ce qui revient à légaliser la convention de mère porteuse passée, en totale contradiction avec le droit français des personnes et de la filiation, mais au nom de l'intérêt supérieur des deux jumelles. L'adjectif supérieur semble avoir tout son sens, puisque l'intérêt des enfants étant « *supérieur* », il supplante l'ordre public français. Marie Lamarche, maître de conférences à l'Université Montesquieu Bordeaux-IV, commentant cet arrêt dénonce « la magie de l'intérêt supérieur de l'enfant » qui peut « apparaître bien noire, si elle n'est pas rapidement maîtrisée au nom de l'intérêt bien compris de tous et des enfants en particulier¹ ».

Et pourtant, cette démarche de la Cour d'appel de Paris était annonciatrice de la modification législative à venir. En effet, la commission des affaires sociales et la commission des lois du Sénat a formé un groupe de travail étudiant la reconnaissance par les lois françaises de la gestation pour autrui. Cet exemple illustre l'interaction permanente de la jurisprudence et du législateur.

Un autre exemple symptomatique est celui de l'audition du mineur dans toutes les procédures le concernant. Ce recours à « *l'intérêt supérieur de l'enfant* » et l'affirmation des droits participatifs du mineur posent la question plus pratique de la qualité du mineur dans les procédures en question. Est-il une partie au sens procédural du terme ? Est-il un acteur dans la procédure de divorce de ses parents, par exemple ?

Le législateur a précisé ce point lorsque, voulant transposer, en droit français, le droit d'audition du mineur prévu à l'article 12 de la Convention internationale des droits de l'enfant, il a expressément précisé dans le Code civil que « l'audition du mineur ne lui confère pas la qualité de partie à la procédure ». Il faut souligner que le droit d'audition du mineur consacré par la loi du 8 janvier 1993 va au-delà de ce que la Convention internationale des droits de l'enfant prévoit puisqu'il crée une obligation pour le juge de s'assurer que le mineur a été informé de son droit à être entendu et à être assisté par un avocat. La CIDE prévoit seulement que l'État doit donner « notamment à l'enfant la possibilité d'être entendu dans toute procédure judiciaire ou administrative l'intéressant, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un représentant ou d'un organisme approprié, de façon compatible avec les règles de procédure de la législation nationale ».

Le Code civil français va donc au-delà et les réformes successives de ce droit d'audition du mineur sont allées crescendo, le juge étant censé les garantir. Or, le récent décret du 10 janvier 2008 portant publication de la Convention européenne sur l'exercice des droits des enfants, adoptée à Strasbourg le 25 janvier 1996, va encore au-delà de la lettre du Code civil. Désormais, et dans la continuité du recours à l'intérêt de l'enfant, sont prévus d'authentiques droits procéduraux de l'enfant. On se trouve donc dans une situation

incohérente.

Le Code civil expose que l'enfant n'a pas la qualité de partie mais le décret du 10 janvier 2008 en portant publication de la convention européenne adoptée en 1996, consacre en son article 3 les « droits procéduraux d'un enfant » et fixe le droit pour un enfant doté d'un discernement suffisant de :

« a) Recevoir toute information pertinente ;
b) Être consulté et exprimer son opinion ;
c) Être informé des conséquences éventuelles de la mise en pratique de son opinion et des conséquences éventuelles de toute décision. »

La convention ajoute que l'autorité judiciaire, avant de prendre toute décision, doit :

« a) Examiner si elle dispose d'informations suffisantes afin de prendre une décision dans l'intérêt supérieur de celui-là et, le cas échéant, obtenir des informations supplémentaires, en particulier de la part des détenteurs de responsabilités parentales ;

b) Lorsque l'enfant est considéré par le droit interne comme ayant un discernement suffisant,

- s'assurer que l'enfant a reçu toute information pertinente ;
- consulter dans les cas appropriés l'enfant personnellement, si nécessaire en privé, elle-même ou par l'intermédiaire d'autres personnes ou organes, sous une forme appropriée à son discernement, à moins que ce ne soit manifestement contraire aux intérêts supérieurs de l'enfant ;

- permettre à l'enfant d'exprimer son opinion ;

c) Tenir dûment compte de l'opinion exprimée par celui-ci. »

En pratique, et dans les procédures en cours, peu de requêtes visent encore ce texte. Pourtant ce nouveau dispositif est d'application immédiate et son non-respect peut compromettre

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

La raison, comme il n'est pas difficile de l'imaginer, en réside dans le vide de la substance communautaire produit par le contrat, par lequel se réaffirme un pouvoir prétendu « pur » qui, abandonné à son *hybris*, ne peut à la longue que se corrompre.

Hobbes, le véritable père de la politique moderne (même si pendant un certain temps ses descendants avaient honte de lui, les partisans du parlement lui reprochant son absolutisme, et les défenseurs du pouvoir royal n'acceptant pas ses présupposés rationalistes impies), était en effet parvenu, à partir de bases sensualistes, matérialistes et contractualistes à la thèse en apparence la plus opposée au libéralisme politique, à savoir la justification à outrance de l'absolutisme de l'État comme moyen nécessaire pour que les hommes, libres par nature, évitent de s'exterminer mutuellement²¹.

Par suite, même s'il en effacera cependant les traces, Locke va défendre lui aussi l'origine contractuelle du pouvoir politique et la nécessité du consensus pour « vivre mieux ». Expression et concept qui ont un sens naturaliste, désacralisé : « Le pouvoir ainsi créé n'est pas semblable à un grand être vivant et tout-puissant (le *Léviathan* de Hobbes), provenant de l'état de terreur dans lequel tous se trouvent face à l'état de nature, mais à un pouvoir conditionné et révocable, toujours accessible à la volonté de ceux qui sont gouvernés par lui et qui ne représentent aucun danger pour eux²² ». D'où le fait que, bien qu'il soit moins cohérent et consistant que Hobbes, Locke obtiendra plus de succès dans le domaine de la science politique, en tant que représentant du courant rationaliste et libéral qui prétend définir la société comme une construction humaine issue de la raison et de la volonté des hommes, naturelle d'une certaine manière, du moins au sens traditionnel du terme qui considère la nature comme l'œuvre et l'expression de la volonté divine : « Selon

cette théorie, en se soumettant et en obéissant au pouvoir politique, l'homme ne fait qu'obéir à lui-même, à sa raison et à sa volonté objectives. [...] Ni le *Grand Homme* ou le *Léviathan* de Hobbes, qui annule la volonté individuelle qui l'a engendré, ni la paternité universelle des rois qui détruit toute idée de consensus et exige une obéissance inconditionnelle, ne sont des conclusions réelles et acceptables : un contractualisme social bien dosé peut mener, en revanche, à une conception libérale de la souveraineté, utile au bien public et à la limitation adéquate du pouvoir²³. »

Rousseau arrivera ensuite et obtiendra la plus grande adhésion au moment du triomphe de la Révolution française. Mais à la longue, nous le voyons aujourd'hui, le succès reviendra au modéré Locke²⁴. Le schéma restera cependant en substance le même... Un fossé infranchissable sépare ce dernier de la philosophie politique classique.

Celle-ci a toujours pensé que la société humaine était une véritable *communauté* et non une simple *coexistence* (ou *société*, au sens strict), pour reprendre la distinction posée au début du XIX^e siècle par Ferdinand de Tönnies entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* comme explication du lien sociologique. En effet, la société humaine est avant tout une communauté, étant donné qu'elle se reconnaît des origines religieuses et naturelles (et non pas seulement conventionnelles ou consécutives à un pacte) ; elle possède des liens internes non seulement volontaires et rationnels, mais aussi d'émotions et d'attitudes ; par conséquent, elle est avant tout une « société de devoirs », avec un lien de nature très différent de celui de la « société des droits » qui naît du contrat et d'une finalité consciente. Les communautés sont alors d'une certaine manière des réalités préexistantes à l'individu, qui ne les constitue donc pas

volontairement, mais qui les rencontre, les accepte et les reconnaît²⁵.

Les contractualistes, en revanche, à la différence de la tradition aristotélico-thomiste de l'homme comme « animal politique », sont partis de l'individu isolé : ils ont séparé l'homme de Dieu, de ses semblables et de l'univers qui l'entoure. Ils l'ont extrait de toute communauté naturelle, comme s'il était un être asocial, pour le replacer dans ses origines, un état de nature imaginaire ; mais, encore insatisfaits, ils l'ont disséqué et, de même qu'ils l'avaient dépouillé de toute sociabilité naturelle, ils ont cessé de prendre en compte sa raison, pour choisir entre ses passions la seule qu'ils ont estimée la plus puissante, la « peur de la mort » le « droit à la propriété » ou la « liberté naturelle ».

Mais une vie communautaire humaine digne de ce nom peut-elle ne reposer que sur le seul lien juridique, volontaire, consenti, contractuel ? Longtemps, durant la phase de construction et d'affirmation de l'État moderne (de l'« absolutisme » monarchique à l'« État social »), cette explication théorique, si elle a eu une influence sur la pratique, n'a cependant pas réussi à éliminer les éléments communautaires, et cela jusqu'à l'émergence du pluralisme dans la phase de dissolution de l'État²⁶. Mais parler de pluralisme implique de se référer auparavant aux « valeurs » et à leur signification dans les sciences pratiques, c'est-à-dire la morale, le droit et la politique.

De l'exclusion à la tyrannie des valeurs

On sait que Hans Kelsen a voulu « fermer » complètement le système juridique à toute autre réalité, même si en fait sa prétention était beaucoup plus modeste, puisqu'il s'est contenté

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

Nápoles, ESI, 1997, p. 43 et sq. ; Miguel Ayuso, *De l'esprit à la lettre. Genèse de l'hypertrophie judiciaire*, Paris, Hora decima, 2008.

35. M. Ayuso, *El ágora y la pirámide. Una visión problemática de la Constitución española*, Madrid, Criterio libros, 2000.

36. Ph. Bénétou, « L'amour des siens », Paris, *Liberté Politique*, n° 28 (2005), p. 105.

1. *Ibid.*, p. 105-106.

2. M. Ayuso, « ¿Qué Constitución para qué Europa ? », Santiago du Chili, *Revista de Derecho Público*, n° 67 (2005), p. 11 et sq.

3. Ph. Bénétou, *loc. cit.*, p. 106.

4. *Ibid.*, p. 107.

5. R. Gamba, « ¿Qué es el pluralismo ? », Madrid, *Verbo*, n° 221-222 (1984), p. 25 et sq.

6. M. Ayuso, « Pluralismo y pluralidad ante la filosofía jurídica y política », en *Homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisolo*, vol. V, Madrid, 1989, p. 7 et sq.

7. G. Thibon, *L'équilibre et l'harmonie*, Paris, Fayard, 1976.

8. R. Gamba, *El lenguaje y los mitos*, Madrid, Speiro, 1983, p. 192. Le concept d'orthodoxie publique a été développé par le professeur Frederick D. Wilhelmsen, *Christianity and political philosophy*, Athens (États-Unis), University of Georgia Press, 1978.

9. E. Zuleta, « Razón y comunidad. Notas desde una lectura actual de Aristóteles », Pampelune, *Persona y Derecho*, n° 10 (1983), p. 135 et sq.

10. *Politique*, I, 1, 1253a.

11. *Ethique à Nicomaque*, I.

12. Cf. S. Mulhall et A. Swift, *Liberals & Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992, présentation éclairante et synthétique du débat. Il s'agit d'auteurs critiques de Rawls, tels que Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre ou Michael Sandel.

13. Cela est très clairement expliqué par S. Lukes dans “Five Fables about Human Rights”, in S. Hurley et S. Shute, *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, New York, Basic Books, 1993, p. 19 et sq.

14. Miguel Ayuso, *¿Ocaso o eclipse del Estado ? Las transformaciones del derecho público en la era de la globalización*, Madrid, Marcial Pons, 2005, p. 104 et sq.

15. E. Voegelin l’explique dans *Wissenschaft, politik und gnosis*, Munich, Kösel, 1959.

Les deux cités

« Deux amours ont donc bâti deux cités », écrivait saint Augustin, « l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu. L'une se glorifie en soi, et l'autre dans le Seigneur¹. »

Voilà ainsi définies les deux cités, non seulement « différentes », mais, comme le précise saint Augustin, aussi « contraires² », cités enchevêtrées au cours de toute l'histoire humaine, et enchevêtrées également dans l'âme de l'homme. La cité de la terre est la cité de l'orgueil : elle « aime sa propre force » et veut dominer, ce qui signifie division entre conquérants et conquis, oppresseurs et opprimés. La cité de la terre est imbue de « l'esprit du monde » et idolâtre : l'homme se voue un culte à lui-même, s'enfonçant toujours davantage dans la perte de soi-même. La cité de Dieu, par contre, est la cité orientée verticalement, vers Dieu. C'est la cité de l'intériorité, de la « conscience » (elle « met sa gloire la plus chère en Dieu témoin de sa conscience »), de la « charité » et de cette union finale où « tous soient un » et « Dieu soit tout en tous³ ».

La cité de la terre

Ce qui caractérise la cité de la terre, c'est l'esprit de révolte, de désobéissance. Cette cité-là porte en elle la trace de la déchirure première : celle de l'homme qui se détache de Dieu. Elle n'est pas une cité naturelle, lieu où l'homme vit en accord avec sa nature, mais un état « contraire à la nature », une « maladie » de l'être. C'est le néant qui s'insinue dans les failles

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

l'existence d'une communauté, tandis que la transmission de la culture, culture que l'homme primitif réel possédait déjà, a une orientation précise, inscrite dans l'ordre des choses et de l'expérience humaine : la culture est mémoire, elle est un legs du passé au présent.

On doit tout de même admettre que la vision de Rousseau est, en traits généraux, assez conséquente avec elle-même. Pour que l'homme puisse être entièrement isolé et autosuffisant, il faut bien qu'il soit dépourvu de *logos*.

À ce moment de crise de la civilisation, civilisation qui est en train de perdre son caractère *logocentrique*, on peut bien se demander si l'humanité n'est pas en train de reculer vers cet état de nature que Rousseau avait imaginé dans sa fiction philosophique. Car il s'agit bien d'une fiction¹ – autrement dit, d'un mensonge sur l'homme.

La nature politique de l'homme

Esprit profondément opposé à toutes les théories ultérieures portant sur l'idée de l'individu absolu et envisageant l'être social comme « surajouté », Aristote met en lumière la vraie nature de l'homme : « L'être humain est par nature un animal politique. » La nature, c'est ce qui indique le contenu et l'orientation de la vie humaine, c'est-à-dire la destination de l'homme, car « la nature de chaque chose est précisément sa fin². »

Il y a bien, Aristote le précise-t-il, une ligne de démarcation entre l'humain et le non-humain. Quiconque se suffit à lui-même et « n'a pas besoin des autres hommes » (ce sont justement les mots dont Rousseau allait se servir pour définir l'homme authentique), eh bien, cet homme est, dit Aristote, « un individu détestable, très au-dessus ou très au-dessous de l'homme », « un

dieu ou une brute ».

Cette existence malheureuse, Aristote la décrit à l'aide d'un vers de l'Iliade portant sur l'apatride : « Un être sans foyer, sans famille et sans lois » (*Il.*, IX, 63), mots qui ne sont pas moins lourds de signification à notre époque. Cet homme, déchu de sa vraie nature, est, aux yeux d'Aristote, le symbole même de la guerre civile : « Celui qui serait tel par sa nature ne respirerait que la guerre, n'étant retenu par aucun frein, et, comme un oiseau de proie, serait toujours prêt à fondre sur les autres. » L'homme « qui ne connaît ni justice ni lois est le pire de tous [les animaux]. Il n'y a rien, surtout, de plus intolérable que l'injustice armée », ajoute-t-il.

La guerre civile, *l'homo homini lupus* de Hobbes, n'est donc pas l'expression de la nature humaine. Elle est, au contraire, ce par quoi l'homme s'écarte du « *telos* » de sa nature. Elle équivaut à l'inhumain ou à « l'abolition de l'homme ».

Si Aristote définit l'homme comme un « *zoon politikon* », cela ne repose pas sur la constatation du fait que les hommes vivent ensemble – l'existence humaine « n'est pas comme pour le bétail, dans le fait de paître [ensemble] », écrit-il comme un avertissement contre les illusions de la société multiculturelle³ – mais sur une prise de conscience de la signification du langage.

Ce don de la parole, que l'homme est le seul à avoir reçu, « il ne faut pas [le] confondre », dit Aristote, « avec les sons de la voix ». Ce n'est pas une réaction animale à des « sensations agréables ou désagréables ». Ce n'est pas non plus du bavardage (encore un aspect de la société présente). La parole a une signification très précise : elle recèle l'*être-avec* de l'homme. La parole exprime, dit Aristote, la conscience « du bien et du mal, de l'utile et du nuisible, du juste et de l'injuste ». C'est cette conscience commune, dont le langage est porteur, qui constitue

la communauté.

Le foyer, la patrie n'est donc pas un lieu physique quelconque, mais un enracinement spirituel. Il n'y a de communauté que là où il y a respect des lois, un sentiment moral communément partagé, une orientation vers « une chose unique et commune [qui] est l'œuvre de tous », dit Aristote⁴. C'est cet horizon commun qui fait qu'un ensemble d'hommes soit une communauté, à l'intérieur de laquelle il y a liberté, harmonie des différences, réciprocité dans les paroles échangées, communauté qui est à l'opposé de l'unité utopique contraignante et dépersonnalisante qui représente « la ruine » de la société⁵.

La communauté, telle que la conçoit Aristote, découle du caractère même de l'homme en tant qu'être parlant. La cité d'Aristote est fondamentalement *logocentrique*.

Ce qu'Aristote, qui était un sage païen, doué d'un sens aigu du réel et d'intuition existentielle, ne pouvait savoir, c'est que le *logos* qui unit les hommes entre eux, qui est porteur du sens du bien et de la justice, les unit en même temps à Dieu, à leur Créateur qui s'est fait chair.

Aristote avait conscience du fait que les hommes sont appelés à la communauté et il connaissait la valeur inestimable de « l'amitié » (« *philia* »). Nous savons, nous, par cette connaissance que nous donne la foi, qu'ils sont appelés à la *communion*, et que les communautés humaines sont, elles aussi, une image et un apprentissage de la cité de Dieu. Comme l'exprimait le poète liturgique danois Grundtvig : pour celui qui n'a pas conscience que « peuple » et « patrie » sont des réalités radicalement différentes « d'une masse de grains de terre ou de sable », pour celui-là le Royaume de Dieu avec son peuple et son Église ne saurait être que « des paroles en l'air⁶ ».

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

Horkheimer (Max) 17
Humboldt (Wilhelm von) 154

I

Ionesco (Eugène) 260, 261
Irti (Natalino) 62

J

Jhering (Rudolf von) 65
Jouvenel (Bertrand de) 56

K

Kac (Eduardo) 192
Kafka (Franz) 134
Kant (Immanuel) 14, 16, 150, 151, 152
Kelsen (Hans) 62, 63, 237, 238
Koons (Jeef) 193
Koselleck (Reinhardt) 159

L

Labbée (Xavier) 221
Lamarche (Marie) 218
Lewis (Clive Staples) 258, 259, 260
Locke (John) 43, 183, 234, 235
Lorentz (Konrad) 18
Loyrette (Henri) 192
Lyon (David) 6, 205

M

Machiavel (Nicolas) 42, 275
MacIntyre (Alasdair) 40, 246

Maistre (Joseph de) 68
Makarenko (Anton Semionovitch) 17
Manent (Pierre) 13
Marais (Bertrand du) 122
Marx (Karl) 16, 18, 225, 268, 271, 275
Matisse (Henri) 196
Michaud (Yves) 190
Modérantisme 4
Mulligan (Kevin) 162

N

Napoléon III (Louis) 32
Nietzsche (Friedrich) 62, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 140, 155, 166, 275

O

Oakeshott (Michael) 53
Orwell (George) 205, 257

P

Passerin d'Entrèves (Alessandro) 45
Pic de La Mirandole (Jean) 226
Platon 265, 272
Prodi (Romano) 206

R

Rawls (John) 14, 246
Renan (Ernest) 17
Restany (Pierre) 185
Robin-Rodrigo (Chantal) 209
Romano (Santi) 62, 65, 77

Rorty (Richard) 46, 47

Rousseau (Jean-Jacques) 14, 16, 24, 32, 41, 42, 43, 53, 56, 62, 115, 225, 235, 261, 262, 263, 268, 271

S

Sade (Donatien Alphonse François de) 14

Saint-Simon (Claude Henri de Rouvroy de) 53, 55, 57, 64

Sarkozy (Nicolas) 206

Sartre (Jean-Paul) 37, 225

Schleiermacher (Friedrich) 149, 150, 151, 152, 153, 154

Schmitt (Carl) 52, 56, 62, 159, 225, 233, 238, 276

Scola (Cardinal Angelo) 45

Shakespeare (William) 148

Sibony (Daniel) 188

Sieyès (Emmanuel) 62, 63

Sloterdijk (Peter) 55

Smith (Adam) 71, 119

Socrate 61

Spinoza (Baruch) 63

Stirner (Max) 14, 55, 275

Strauss (Leo) 234, 242

T

Taylor (Charles) 43, 246

Théry (Irène) 209

Thomas d'Aquin (saint) 13, 228

Tocqueville (Alexis de) 32

Tönnies (Ferdinand) 235, 236

Tzara (Tristan) 185

V

Velásquez (Diego) 193

Voegelin (Eric) 40, 52, 55, 247

W

Watson (James) 193

Weil (Simone) 53

Werner (Eric) 203, 226, 273

Z

Zagrebelsky (Gustavo) 40, 47, 268

Zapatero (José Luis Rodríguez) 206