



FRANÇOIS-XAVIER DE  GUIBERT

HISTOIRE ESSENTIELLE

Guerre civile et modernité

Prolongement de la crise
de la conscience européenne

Sous la direction de
BERNARD DUMONT, GILLES DUMONT
ET CHRISTOPHE RÉVEILLARD

GUERRE CIVILE ET MODERNITÉ

Bernard DUMONT, Gilles DUMONT,
Christophe RÉVEILLARD (Dir.)

Guerre civile et Modernité

*Un accomplissement de la crise de la conscience
européenne ?*

François-Xavier de Guibert
10, rue Mercœur
75011 Paris

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

porter en lui une altérité qui n'ôte rien à son identité.

En troisième lieu, la fraternité des hommes ne résulte pas simplement de ce que les hommes se trouvent être les fils d'un même père, mais de ce qu'ils deviennent conscients d'avoir à en perpétuer en eux le souvenir et à l'incarner à leur tour ; ce n'est pas un état dans lequel la nature les jette, c'est un héritage dont ils n'entrent en possession que pour autant qu'ils sentent l'obligation de le faire fructifier ; ce n'est pas une convenance affective, mais une exigence intérieure qui demande à être reconnue bien qu'elle ne leur vienne d'ailleurs que d'eux-mêmes. Le fils est le père puisqu'il en descend, mais il n'est pas le père pour la même raison : le père ne peut être en lui que comme un impératif, et non comme une qualité acquise. Les hommes ne naissent donc pas frères, ils le deviennent, la fraternité n'est acquise qu'à ceux qui consentent à reconnaître que ce qui les dépasse est pourtant aussi ce qu'ils ont de plus propre. Ce qui constitue une autre manière de dire que la fraternité ne peut être qu'une idée chrétienne. Car seul le christianisme a enseigné que chaque homme pouvait être unique, mais en même temps identique aux autres, au moins à titre de devoir être.

En quatrième lieu, dire que tous les hommes doivent être frères c'est supposer qu'on peut concevoir que tous les hommes aient un même père, que la fraternité entre tous les hommes résulte de ce qu'ils incarnent tous quelque chose d'un père commun. La conception traditionnelle de la fraternité des hommes ne peut donc être encore une fois qu'une conception chrétienne. Ne peuvent être frères que des chrétiens, c'est-à-dire des hommes qui croient en un Dieu unique, créateur de tous les hommes, mais aussi en un Dieu qui, non content d'avoir créé les hommes, a voulu que ses créatures soient à son image, c'est-à-dire aient quelque chose de divin, participent de lui : c'est

finalement pour mieux leur montrer ce qu'il attendait d'elles, qu'il a envoyé son Fils, « afin qu'il fût lui-même l'aîné d'une multitude de frères » (Rom 8, 29).

Par là il devient clair qu'exalter la fraternité des hommes n'est pas leur demander de s'aimer les uns les autres dans leur être immédiat et contingent et surtout dans tout ce qu'ils sont et peuvent être, font et peuvent faire : il ne peut donc leur être demandé de s'aimer que pour autant qu'ils aiment, en eux-mêmes et dans les autres, ce qui seul mérite d'être aimé indifféremment dans les uns et les autres, c'est-à-dire exclusivement dans ce en quoi ils sont fidèles à ce qui en eux est aimable. Autrement dit, « aimez-vous les uns les autres » signifie aimez-vous pour ce que vous devez être, et dont vous portez chacun le modèle en vous, aimez-vous non pour ce que vous êtes mais pour ce que vous pouvez et devez devenir.

Résumons en un mot. La fraternité des hommes suppose qu'ils aient un père commun, et que ce père leur transmette une nature dont ils sentent devoir garder la trace, non par quelque sentiment ou affection subjective mais parce qu'elle est constitutive de leur nature bien qu'elle soit en même temps autre et différente de leur nature propre. Autant de choses qu'à mon sens un homme moderne est incapable de comprendre, pour des raisons qui tiennent à la logique de la mentalité moderne, à ce qui constitue bon an mal an sa philosophie implicite, le plus souvent inconsciente.

Nature commune et contrat entre souverains

De la manière la plus générale, on peut concevoir nos contemporains, je l'ai dit, comme ces êtres portés à croire que la

violence disparaît d'autant plus des relations entre les hommes que ceux-ci se conçoivent les uns les autres comme plus libres, c'est-à-dire selon eux comme plus affranchis non pas seulement de toute contrainte manifeste, mais de toute norme intellectuelle, morale et spirituelle qui prétendrait être objective, indépendante de leur opinion personnelle subjective (L'étendue du domaine où la science elle-même, que nos contemporains révèrent pourtant comme leur idole, leur paraît habilitée à porter des jugements indépendants de leur vote et directement proportionnelle à l'urgence du besoin qu'ils ont d'elle – ainsi par exemple on s'en remet à son dentiste pour soigner une dent malade – ; encore prennent-ils de plus en plus l'habitude de donner leur avis dès que « la science » apparaît divisée). Ce dogme plus ou moins conscient détermine notamment leurs conceptions de la fraternité humaine. Les hommes seront d'autant plus fraternels les uns à l'égard des autres à mesure qu'ils seront plus libres de choisir de l'être. *Il n'est de fraternité qu'entre des souverains*, comme disait Napoléon III.

J'ai essayé de montrer à quel point au contraire ce sentiment de fraternité, bien que ne souffrant certes pas d'être imposé, n'en tenait pas moins à la libre reconnaissance par les individus d'une norme commune dont la force tenait précisément à ce qu'elle leur est commune *par nature*, et à ce titre existe par elle-même indépendamment de leur bon vouloir et ne relève en rien d'une sorte de consensus démocratique. Qu'ils puissent ne pas se comporter en frères est trop évident, mais il ne l'est moins non plus qu'il ne leur suffit pas de se vouloir tels pour l'être. Dès lors nos contemporains sont, me semble-t-il, dans l'incapacité d'accepter, et encore moins de comprendre, les conditions auxquelles seule la fraternité pourrait régner entre eux. Cette incapacité peut être spécifiée de bien des manières.

Ainsi – on retrouve ici des analyses valables dans d'autres

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

insérer son moi dans l'unité commune – à la fin de l'institution « politique » est la paix considérée comme simple neutralisation du conflit. L'État moderne, en effet, naît pour sortir des guerres religieuses et civiles. La « construction » de sa « nature » sous forme absolue et sécularisée est une tentative pour répondre à cette exigence.

Ce qui est important, c'est d'abord le fait que le constructivisme part d'une hypothèse élaborée de manière rationaliste sur la base de l'affirmation que la liberté n'est que la « liberté négative » et que tout pouvoir est la négation de cette liberté ; c'est, ensuite, que le conflit est un mal pire que celui qui vient de la limitation de la liberté. Pour éviter la « guerre civile » qui est la condition de « l'état de nature » ou le retour à celui-ci, le constructivisme n'hésite pas à demander et pratiquer de nombreux sacrifices : l'important est d'éviter le conflit « naturel », défini improprement par ce terme : le conflit n'est pas, en effet, « naturel », il est contraire à la véritable nature de l'homme, à sa sociabilité et à la constante exigence de justice dans les rapports intersubjectifs et, plus généralement dans la vie sociale et politique.

Le conflit « civil » dans le cadre des institutions : la doctrine politologique

C'est dans un contexte culturel d'où est substantiellement absent le concept moderne d'État (dans la culture nord-américaine celui-ci a un sens géographique) et la problématique même du politique (politique et civil seraient une seule et même chose) qu'est né la « nouvelle » science politique, qui amène avec elle une nouvelle façon de comprendre le conflit. Au début du XX^e siècle, précisément en 1908, paraissait aux États-Unis

une œuvre, *The Process of Government*, dans laquelle l'auteur, A. F. Bentley, soutenait que la politique est un pur devenir, un processus animé par les intérêts – à entendre au sens large et pas seulement économique – de groupes dont la cohésion provient de l'intérêt même, et guidés dans leur activité par l'intérêt qui les unit.

La société politique s'identifierait avec la société civile, une société civile déchirée, et qui n'aurait aucune fin propre, sinon la fin contingente poursuivie par le groupe dominant ou identifié sur la base du provisoire et instable équilibre entre les groupes de pression. La science politique serait appelée à « déchiffrer » la condition toujours précaire de la société, constituée par l'ordre provisoire que le ou les groupes de pression parviennent à établir. Dans ce contexte, non seulement l'État (comme l'a justement noté, par exemple, Alessandro Passerin d'Entrèves¹⁵) mais aussi la politique sont réduits à un problème de « force » traité par le moyen des institutions. Elles seraient ainsi le lieu du conflit en même temps que son moyen. Le conflit, donc, ne serait plus « naturel » au sens où il ne naîtrait et se produirait que dans « l'état de nature », mais il serait « naturel » en tant que « civil », c'est-à-dire qu'il serait « naturellement civil », parce qu'il serait « l'âme » de la société civile et de la politique.

La doctrine politologique doit non seulement nier la fin essentielle de la politique, elle doit encore s'employer à maintenir neutres les institutions et leurs structures, des administratives aux militaires, puisque ce n'est que dans une absolue neutralité qu'il est possible d'arriver à un résultat quelconque. Là est la racine de la prétendue « nouvelle laïcité » qui demande à la société civile toute « décision » – primat du civil sur le politique –, en d'autres termes, comme l'écrit par exemple Francesco Botturi et le répète le cardinal Angelo

Scola¹⁶ – c'est au « peuple de discerner, avec son histoire et sa sensibilité (...) dans le respect des droits mais aussi des devoirs sanctionnés par la Constitution ».

Le principe de laïcité est habituellement uni au principe d'absolue autodétermination de la personne (un principe particulièrement répandu dans la culture américaine), à laquelle rien ne doit être imposé puisque, dit-on, la politique refuse toute vérité philosophique. Ce refus est absolu même s'il oscille entre Charybde (Buttiglione, par exemple) et Scylla (Rorty). Les uns et les autres refusent que la vérité philosophique puisse et doive guider la politique. Ils rejettent, en somme, le platonisme politique, la thèse classico-chrétienne et la doctrine sociale de l'Église (catholique) qui récemment encore a rappelé que la règle et la fin de la politique est la justice¹⁷, comme l'enseignait déjà saint Augustin. Buttiglione, en effet, soutient que la politique postule « la vérité intersubjective », « qui présuppose certes en quelque manière l'existence d'une vérité objective sans toutefois la prédéterminer. La vérité politique, en effet, demande à être partagée par une communauté politique entière pour s'accomplir dans son acte collectif »¹⁸. Il existerait ainsi une vérité « parallèle » à la vérité philosophique, une espèce de « double vérité », l'une « vraie » (la philosophique) et une autre « représentée », conventionnelle et partagée (la vérité rhétorique et intersubjective). La vérité « rhétorique » finirait par être politiquement effective. Et c'est elle qui serait à la base des *identités* qui se composent et s'imposent à travers le conflit. Rorty, de son côté, plus attentif aux exigences de la « liberté négative » individuelle, préfère sacrifier toute trace de communautarisme identitaire pour exalter la démocratie moderne, régime où chacun a le droit de se soustraire non seulement au politique mais aussi au public : lorsque la

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

Étant donné que les arguments de ces manifestations politiques de religion séculière mettent l'accent sur la transformation des structures, l'idée rectrice visible est, apparemment, la nécessité d'un grand changement social. Mais derrière cette idée en arrive une autre, une idée-mère ou idée-force, radicalement innovatrice : celle de rendre réalisable le puissant mythe de l'homme nouveau, d'un type d'homme dont les contours vagues dus à l'incapacité romantique d'élaborer un type propre, est compensée par l'émotivité. L'homme nouveau est l'idéal de l'homme *manqué* désireux de se racheter. Mais le seul élément clair de ce type humain est la foi dans la possible manipulation de la nature. Après tout, Foucault n'at-il pas dit que l'homme est une invention des Lumières ?

Transformer la nature humaine constitue l'objet de la religion séculière, en parallèle avec les religions classiques dont il récupère l'idée de l'homme nouveau. Plus radicalement pessimiste qu'elles devant la nature humaine, c'est-à-dire devant l'homme existant jusqu'à présent, le but de la politique qui dérive de la religion séculière consiste par définition à obtenir la transformation de la conscience grâce aux aménagements structurels adéquats. En ce sens, des trois mots de la devise révolutionnaire, liberté, égalité, fraternité, c'est bien la fraternité qui constitue son objectif final, et les deux autres les moyens pour l'obtenir

La liberté et l'égalité sont, je l'ai dit, des lieux communs depuis très longtemps dans la pensée politique et sociale. L'idée innovatrice est, comme l'a compris Saint-Simon, la fraternité. La pensée et l'action politique et sociale, l'action publique, s'articulent autour d'elle. C'est de la fraternité que tiennent leur caractère millénariste les religions politiques liées comme une

sorte d'athéologie politique à la religion séculière, comme dans la révolution française. En fait, l'humanitarisme attribué au Romantisme, connu comme promoteur de nombreux mouvements et d'attitudes sociales, est en réalité une conséquence de la vision révolutionnaire de la fraternité. Mais pour faire de la fraternité un progrès ou une conquête définitive, il convient de transformer l'homme actuel, le vieil homme, et de faire de lui un homme entièrement renouvelé. Le nouvel homme sera un homme tourné vers l'extérieur, vers les autres. Une forme d'homme obtenue grâce à un changement anthropologique de l'espèce qui fait de tous les hommes des êtres fraternels les uns envers les autres. Plus encore même que "fraternel" – terme aux connotations finalement trop émotives et personnelles – un homme radicalement individualiste et cependant collectif, dont la conduite sera spontanément "solidaire." Collectif par l'égalité de ses attitudes, dépouillées de leurs tendances mimétiques sources d'égoïsme.

La solidarité est donc le mot magique qui, avec ses connotations collectivistes, vient définir la vertu de l'homme nouveau, le mythe qui met en mouvement la pensée politique et sociale contemporaine. Et la solidarité rend superflu l'appel au Bien Commun. En réalité, la théorie contractualiste en avait déjà détruit l'idée, éventuellement remplacée par celle de *Commonwealth*, littéralement richesse commune, un concept utilitaire, à la place de celle plus englobante de *res publica*. L'État, qui naît de cette doctrine, est, par définition, l'ennemi conceptuel du bien commun. D'un côté il y a le bien de l'État, le bien public, l'intérêt public, finalité de la *ratio status* ; et de l'autre, le bien des particuliers, l'intérêt privé, étant donné que tout est question d'intérêts. Et comme la combinaison entre les deux est artificielle et coercitive, étant obtenue par la

Législation, il n'existera de bien commun que ce que l'État considérera comme tel selon la *ratio status* inspirée des religions politiques ou des idéologies. La religion séculière fait encore un pas de plus avec cette vertu clef de la solidarité : pour l'homme mythique nouveau de la nouvelle Cité de l'Homme, toute référence à la bonté se résume dans la solidarité et l'idée de Bien Commun disparaît purement et simplement.

En pensant surtout à la possibilité du clonage pour construire l'homme nouveau, Karl Hondrich croit cependant que ce dernier est déjà là, dont « les rêves les plus récents promettent non seulement la libération des désagréments de la société, mais aussi de ceux du corps et de la vie temporelle⁵ ». Cependant, les nouvelles religions de la politique qui poursuivent la réalisation de ce rêve – les bio-idéologies, qui ont remplacé les idéologies mécanicistes – désintègrent encore plus que les autres les sociétés actuelles, en les morcelant en d'innombrables factions qui possèdent chacune leur propre vision de l'homme nouveau fraternel et solidaire, et dans lesquelles la vertu de solidarité, qui atteint son apogée sans qu'aucun changement anthropologique n'ait été obtenu, ne fait que provoquer le déchaînement de la guerre de tous contre tous en utilisant comme arme le dogme des droits de l'homme. C'est une conséquence de l'absence de fondement de la culture. La vision religieuse de la continuité entre la vie temporelle et la vie éternelle, dont la définition correspond aux religions traditionnelles, y tient inévitablement un rôle essentiel. Une religion comme la religion séculière, sans référence à la vie de l'au-delà, est dépourvue de sens et ne peut prospérer qu'au détriment du sens de la réalité.

1. “Excurso : trascendencia desde dentro, trascendencia hacia

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

théories instrumentalistes du pouvoir ayant pour objectif sa dépolitisation ultime, « la dépolitisation comme mode de gouvernement dominant⁶ » auquel la notion d'autorité légitime est devenue étrangère puisqu'elle implique l'incarnation du gouvernant, la détermination et *in fine*, l'identité du groupe social, de la société concernée.

Interdépendances et fragmentation

La fin du pouvoir recherchée par la modernité tardive représente tout de même la quadrature du cercle puisqu'elle réside dans l'indéterminé, l'impersonnel. Le vide politique et l'abandon de ses symboles serait comblé par la subordination de la politique à l'économisme et au juridisme, norme et technique devant assumer l'apparence de la légitimité, gouverner sans gouverner, en quelque sorte. Sans entrer dans les détails du mode d'exercice, on peut néanmoins faire le constat que celui-ci repose sur l'organisation du conflit entre surreprésentation de l'expertise, arbitrages intersectoriels, intégration des groupes d'intérêts, imbrication des acteurs publics et privés auquel répond une fragmentation des institutions publiques au sein desquelles sont aménagées les tendances contradictoires dans le plus pur communautarisme corporatiste ; la gestion des ministères ou des administrations centrales ressemblant de plus en plus à une cogestion conflictuelle entre tendances aux objectifs divergents, dont la légitimité n'est plus issue de la capacité à assurer la mission de service public mais à s'assurer une parcelle d'influence *via* un réseau patiemment tissé par cooptations successives. La complexité d'un système gérant de multiples réseaux pour créer d'innombrables interdépendances contribue à effacer le centre d'émanation du pouvoir et tend à

produire un ensemble d'individus durablement dépolitisés⁷. Les résultats obtenus présentent une dangereuse hétérogénéité et sont surtout de plus en plus étrangers, incompréhensibles aux citoyens de tous les pays concernés, les accords concédés le sont volontairement *a minima*, sans un contenu permettant l'identification, l'appropriation d'un sens, d'une signification. La recherche du bien commun perd de son objet parce que rien n'est défini comme commun, la notion d'égalitarisme l'ayant remplacé, et s'impose de fait le règne de la diversité la plus extrême qui conduit au relativisme. C'est la promotion de l'illusion que gouverner est devenue l'affaire de tous et finalement de personne. La gouvernance appelle le sondage, la comitologie, les comités d'experts, l'évaluation, la conciliation, la codécision ; elle remplit un rôle de formation aux codes européens, à l'europanisation de la pratique sociale et de la « société civile » mais ne satisfait finalement personne. Son application semble entraîner à terme la disparition du corps politique et la désuétude du souci du bien commun au profit d'un nouveau mode de régulation de la vie collective.

La boucle moderne se referme ainsi puisque alors est niée la source du pouvoir et que la gouvernance n'a de siège nulle part pour ne pas avoir à gouverner et ainsi soutenir le développement de la conflictualité.

Le déracinement nécessaire

Ici également, l'on relève la nature réelle de la modernité qui n'est qu'un *processus*, ontologiquement lié au mouvement où participer au changement de système se fait de façon plus « active et diffuse », par « intérêts concernés », ce changement étant perpétuellement rendu nécessaire par les évolutions, les

« fluctuations rapides du contexte et des nécessités de long terme », la régulation devant « idéalement tenir compte de la diversité géographique, de la complexité technique, de la dispersion des tâches et d'évolutions technologiques rapides et incessantes ». Ainsi, il est ouvertement revendiqué dans le développement des étapes du chaos moderne que l'adaptation à ce contexte fluctuant, nécessite la mise en place des « formes de "gouvernance" plus complexes et moins rigides que celles du "gouvernement démocratique" reposant sur l'initiative gouvernementale et la délibération parlementaire⁸ ». La notion de gouvernance, issue du vocabulaire de gestion des entreprises (*corporate governance*), de la Banque mondiale (*good governance*), s'applique à la mise en œuvre des décisions communautaires de l'Union européenne (*multi-level governance*) et la Commission sur la gouvernance globale de l'Onu l'a défini comme un *processus* continu de coopération et d'accommodement, d'arrangements informels en fait, entre des intérêts divers et conflictuels, publics et privés, d'individus et d'institutions officielles, jusqu'aux régimes internationaux. La gouvernance produit indéfiniment la complexité l'aidant ainsi à se perpétuer et à s'étendre, tel un *processus* dans lequel les facteurs matériels et ceux donnant priorité au mouvement permanent dominant. La recomposition incessante de l'espace social organisé, l'espace et la mobilité qui en découlent sont même recherchés pour eux-mêmes, allant jusqu'à être promus comme valeurs intrinsèques du gouvernement moderne, trouvant alors leur traduction dé-territorialisée dans la transversalité, le métissage, la mixité, l'hybridation, enfin, le déracinement nécessaire. Dans la mesure où elle étend le spectre des participants à la décision telle une « polyarchie délibérative », elle brouille les frontières entre sphère publique et privée, dilue

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

acteurs économiques, des entreprises prises individuellement, il ne me paraît pas que nous soyons de façon générale dans cette situation, même si des drames personnels ou locaux se produisent évidemment, et souvent ; et si bien entendu ceci n'implique pas que tous les coups soient permis, ni que tous les effets de la compétition soient bienvenus. En revanche la question se pose lorsqu'on prend en compte l'ensemble des effets d'une situation économique donnée et son évolution dans le temps. Là le jeu débridé d'une compétition économique sans frein ni orientation, et plus largement d'une activité économique sans référence supérieure, peut avoir des effets de grande ampleur. La violence que cela peut représenter rend alors compréhensible l'usage du terme de guerre, même si ceux qui en sont les principaux acteurs ne pensent pas en ces termes. Et ceci est à son tour un signe : ces acteurs n'ont donc pas les critères qui leur permettraient de situer ce qu'ils font.

Les trois niveaux et la responsabilité des acteurs économiques et financiers

On peut élargir cette remarque en insérant l'activité économique dans le contexte plus large de la société humaine. À mon sens il y a trois niveaux hiérarchisés à considérer : l'économique, qui est le plus bas et le plus matériel ; le politique, qui a en charge une certaine dimension de bien commun, celui des communautés humaines naturelles ; et le spirituel, au moins sous sa forme naturelle, la morale : c'est bien entendu le plus haut. Chacun peut influencer sur les autres. En particulier, un arbitrage au niveau économique peut parfois être tel qu'il produit des effets dans le champ politique, voire au niveau spirituel, et leur accumulation peut aboutir à changer le

sort de communautés humaines entières. C'est concrètement ce qui se produit actuellement avec le processus intense de concentration et d'émergence de nouveaux acteurs que comporte la mondialisation. Il y a à ce niveau un rôle possible des acteurs économiques et donc une responsabilité qui dépasse le champ de l'économie et les considérations sur le sort des entreprises ou de leurs personnels et clients. Il n'en reste pas moins que dans la plupart des cas leur responsabilité s'exerce sur un niveau de réalité certes indispensable, mais inférieur. Car ce n'est pas leur rôle de donner un sens, mais d'ordonner l'activité matérielle en fonction de ce qui a socialement ou personnellement un sens.

Quel peut être ici le rôle des financiers ? Il est à la fois relatif et très important. En fait il y a deux niveaux à considérer : l'un, celui des acteurs, l'autre, celui de l'effet d'ensemble. D'un côté, s'ils fournissent les moyens des évolutions et de leur accélération, les organismes financiers pris individuellement n'en mesurent ni maîtrisent la logique ultime, contrairement à une idée reçue. Menant leur activité selon des critères de pure rentabilité, ils sont du point de vue de la société des outils, des accélérateurs, des passeurs, des instruments, plus que directement des facteurs majeurs et conscients d'orientation de la société nationale ou internationale. Certes le rôle de la finance est central si on la définit fondamentalement comme la détermination de l'arbitrage entre risque et rendement : il ne s'agit pas purement d'amener l'argent là où l'espérance de gain est la plus grande, mais, face à la diversité des projets en présence, de financer ceux qui présentent le meilleur résultat pour un certain risque que l'investisseur accepte d'assumer. Ce à quoi s'ajoute dans un deuxième temps d'en déterminer en permanence la valeur économique : lorsqu'une action monte ou baisse, le cours de bourse est au fond une appréciation portée

sur l'évolution dans la durée du même couple risque/rendement. Cela reste vrai depuis l'époque des financements de caravelles jusqu'à aujourd'hui, ainsi dans toute augmentation de capital en bourse ou placement de produits dérivés complexes. Mais ce rôle de centre nerveux de la finance n'en fait pas pour autant un cerveau conscient, qui choisirait consciemment pour la société un destin parmi ceux possibles. En effet, pour l'essentiel les opérations financières suivent la logique des valorisations, et celle-ci dépend essentiellement de trois facteurs : la faisabilité technique et le savoir-faire des entreprises (y compris de pays différents) ; les priorités de la société humaine concernée, qui se traduisent dans la demande finale et qui dépendent elles-mêmes des valeurs collectives de cette société ; les règles du jeu et possibilités juridiques qui dépendent de l'ordonnancement public. En d'autres termes les facteurs les plus importants au niveau de la société, sur la durée, outre les données techniques, sont bien de l'ordre du politique d'une part, des valeurs collectives de l'autre. Ce sont ces facteurs qui en dernière analyse déterminent les données sur lesquelles se base le financier.

La hiérarchie des valeurs est donc essentielle ; or elle relève en dernière analyse de la morale et au-dessus d'elle de la spiritualité. Mais l'importance du politique est aussi à souligner : l'activité économique et notamment celle des entreprises suppose absolument une dimension politique forte et efficace, à commencer tout simplement par la sécurité des transactions (juridique bien sûr, mais aussi politique : comment opérer dans un pays en crise, en dehors de quelques cas particuliers ?) ; plus bien sûr les lois et règlements encadrant son activité. Mais au-delà même, les déterminants essentiels de la vie d'une société se décident à un niveau soit politique soit

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

processus de « juste à temps ». Cette philosophie a deux conséquences : bien évidemment d'abord, le renoncement à toute idée de réserves, et ensuite, l'établissement de liens de dépendance vis-à-vis de ses fournisseurs et de ses clients qui prive en grande mesure l'entreprise de toute capacité (voire toute nécessité) à conduire une stratégie de rupture et d'affrontement, avec la concentration de ses moyens sur un axe particulier.

- *La gestion de l'information* voudrait pour sa part s'appuyer sur deux outils principaux : le « *knowledge management* » et les progiciels de gestion intégrés.

Or le « *knowledge management* » se fonde sur la conviction que l'appropriation la plus large par tous de l'information est l'outil principal de la croissance, et qu'elle passe par sa diffusion la plus étendue possible. Celle-ci s'acquiert au prix de l'abandon de toute velléité d'en contrôler la diffusion vers l'extérieur, en rejetant le principe central de gestion de la confidentialité : la limitation de la diffusion de l'information à ceux « ayant à en connaître ».

Quant aux progiciels de gestion intégrés, ils aboutissent à devoir accepter de modifier les modes d'organisation et de fonctionnement de l'entreprise, pour les adapter aux logiciels en question, construits sur un modèle d'organisation standard, et donc à abandonner tout avantage comparatif éventuel de l'entreprise dans ce domaine, au bénéfice illusoire de la connaissance parfaite de toutes les informations nécessaires à l'entreprise et de leur mise en relation.

On voit donc ici comment le secret, outil majeur du succès militaire est abandonné, ainsi que la différenciation stratégique, au profit d'une illusion panoptique : mais les entreprises

croient-elles vraiment pouvoir mener leur combat dans un monde sans surprise ?

L'amélioration des structures n'est, de plus en plus, appelée à être qu'un sous-produit de l'amélioration des processus. Il s'agit de reconstruire des processus plus efficaces de réalisation de telle ou telle tâche, en faisant table rase des structures, des hiérarchies et des traditions, et en s'appuyant sur l'apport concret des hommes situés au plus près des réalités à traiter. Dans sa forme la plus brutale, cette technique prend la forme du « *reengineering* » et du « *down-sizing* », qui sont de véritables entreprises de démolition, mais dans tous les cas, elle conduit à faire éclater tous les repères hiérarchiques stables et tous sentiments d'appartenance communautaire, au profit d'une adaptation fugace et circonstancielle à un problème de même nature : le subtil équilibre entre discipline et initiative au moyen de l'esprit de corps devient évidemment hors de portée.

Enfin, *l'amélioration de la production* elle-même s'appuiera sur la technique du « management de projet » et sur la démarche qualité.

Le management de projet n'est finalement que l'institutionnalisation du *reengineering* face à une mission donnée, avec les mêmes conséquences en terme de perte de repères, et en addition, le report du *stress* sur l'équipe de projet comme mode de gestion des hommes.

Quant à la démarche qualité, elle repose sur une double hypothèse : d'abord, si mon processus de production est correct, mon produit sera bon ; ensuite, si je décris mon processus de production, que je le respecte et que je puis le montrer, il est correct⁴ ! Bien évidemment, cette démarche s'oppose radicalement à deux exigences de la guerre victorieuse : la protection du secret d'une part, le « culte de la mission » d'autre

part : peu importe au chef militaire la satisfaction de l'obligation de moyens par son subordonné, qui pourrait l'inviter à calculer et mesurer son effort, et seule compte l'obligation de résultat, qu'il s'attachera à obtenir et vérifier.

Une autre guerre que celle que l'on croit ?

L'inventaire précédent pose donc de redoutables questions. Même en concédant qu'il mériterait d'être nuancé, il n'en demeure pas moins que les méthodes de management les plus en vogue semblent éloigner chaque jour davantage les entreprises des moyens d'une lutte victorieuse contre leurs concurrents potentiels.

Sauf à penser que les managers d'aujourd'hui font totalement fausse route et préparent tous une capitulation en rase campagne, on ne voit donc pas qu'ils se préparent à cette guerre. Et pourtant, que les entreprises vivent effectivement une situation de conflit, comment en douter, puisque nombre d'entre elles meurent, et, surtout, que le chômage frappe une si importante part de la population potentiellement active⁵, que la tension interne vécue par leurs employés est permanente et violente, tels des soldats effectivement sous le feu de l'ennemi ?

De fait, le combat existe bien, mais, pour le moment en tous cas, il ne se déroule pas sur le terrain et entre les adversaires que l'on croit.

Notre hypothèse est que la grande entreprise occidentale est tombée progressivement entre les mains des retraités potentiels, et plus particulièrement des fonds de pension, d'abord américains, puis généralisés à tous les pays, avec l'effondrement programmé des systèmes de retraite par répartition, corrélatif à l'effondrement démographique. Or, la simple conjonction d'une

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

progrès, mais également à expulser le pouvoir politique de la sphère économique et à le maintenir à l'extérieur de celle-ci. Ainsi l'article 7 de la loi du 17 mars 1791 (décret d'Allardes) dispose :

« À partir du 1^{er} avril prochain, il sera libre à toute personne de faire tel ou tel négoce ou d'exercer telle profession, art ou métier qu'il trouvera bon ».

En complémentarité, la loi des 14 et 17 juin 1791 (Loi Le Chapelier) déclare dans son article 1^{er} : « l'anéantissement de toutes les espèces de corporations des citoyens du même état et profession ».

Le pouvoir politique issu de la notion de souveraineté nationale dans la conception qu'en avaient les contemporains, largement issue de la pensée de Jean-Jacques Rousseau, doit rester pur de toute influence des acteurs économiques, le citoyen ne doit être ni un producteur, ni un consommateur.

C'est ce qu'exprime l'article 4 de la même loi :

« Si, contre les principes de la liberté de la constitution, des citoyens attachés aux mêmes professions, arts et métiers, prenaient des délibérations, ou faisaient entre eux des conventions tendant à refuser de concert ou à n'accorder à un prix déterminer le secours de leur industrie ou de leurs travaux, lesdites délibérations et conventions (...) sont déclarées inconstitutionnelles, attentatoires à la liberté et à la déclaration des droits de l'homme, et de nul effet (...). »

Ainsi, le rôle de la verticale du pouvoir est d'encadrer le marché pour éviter que la concurrence, c'est-à-dire le heurt des libertés individuelles, mais par ailleurs condition du progrès ne dégénère en guerre, ou pour dire la même chose autrement, que la situation de guerre économique potentielle qui va s'établir entre les agents économiques reste dans des limites acceptables

par le pouvoir politique garant de l'existence de la société.

Le moyen utilisé par le pouvoir politique est la régulation du marché par des instruments juridiques et la promulgation du Code Civil en 1804, puis de son prolongement le Code de commerce en 1806 est le complément indispensable de ces textes de 1791 par l'affermissement, d'une part du droit de propriété, et d'autre part des contrats, notamment synallagmatiques qui régulent précisément les relations économiques.

Lorsque l'encadrement du marché ne paraît pas adéquat au pouvoir politique pour assurer la paix sociale, il va procéder à la neutralisation du marché, c'est-à-dire créer un secteur économique public hors marché. C'est effectivement à partir de la Révolution française que s'impose progressivement la notion de service public, du moins dans sa conception française. Le pouvoir politique dispose du moyen de faire respecter cet encadrement juridique du marché grâce à la technique, elle aussi juridique, de la police qui peut être, soit une police administrative, soit une police judiciaire. La police est la possibilité donnée au pouvoir politique de limiter les libertés individuelles ou collectives par des interdictions ou des autorisations. Les deux polices jouent en complémentarité, la police administrative imposant un cadre de règles préventives de comportement des acteurs économiques, alors que la police judiciaire au vu du Code Pénal réprime les manquements aux règles posées, aussi bien par les lois générales que par les règles de police administrative. Traditionnellement, la police administrative a joué en France un rôle plus important que la police judiciaire dans la régulation économique.

Une comparaison intéressante a été faite récemment entre les sociétés française et américaine dans la méthode de lutte contre

la délinquance économique⁸. En France, les règles de police administrative sont beaucoup plus étroites et beaucoup plus nombreuses qu'aux États-Unis, alors que dans ce pays les sanctions pénales sont bien plus lourdes. Cette distinction tient bien entendu à la tradition étatiste de la société française forgée au cours des siècles d'affermissement de la monarchie, réinterprétée et modernisée par l'État napoléonien issu de la secousse révolutionnaire.

Cet encadrement par des règles de police qu'on appelle souvent police économique concerne les différentes relations entre les acteurs du marché. Ainsi, il existe une police de lieux de vente, par exemple l'ouverture de magasins de grandes surfaces qui est la forme moderne de la distribution passe par des commissions départementales d'équipement commercial qui sont chargées de donner l'autorisation ou de refuser leur implantation. En dernier lieu, c'est le ministre chargé du commerce qui statue. De même, les manifestations commerciales que sont les foires et les salons sont soumises à des autorisations ministérielles qui prennent la forme d'agréments. Les ventes au déballage et les ventes hors magasins d'une manière générale sont soumises également à un régime d'autorisation préalable délivrée soit par le Maire de la Commune concernée soit par le Préfet.

Les relations vendeurs/acheteurs sont également encadrées par la police des poids et mesures qui vérifie la fiabilité des instruments de mesure utilisés par les commerçants.

La police économique la plus connue concerne bien entendu les prix. Certes, depuis l'ordonnance du 1^{er} décembre 1986, le principe est celui de la liberté de fixation des prix résultant de l'offre et de la demande, mais le pouvoir politique s'est gardé une possibilité d'intervention dans les secteurs ou les zones où

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

III

GUERRE DANS LA PHILOSOPHIE

NÉGATIVITÉ OU NÉANT ?

Marc DE LAUNAY

Le fait historique de la guerre n'est pas discutable ; une situation de « paix perpétuelle » n'est qu'un espoir dont il est pour le moins douteux qu'il soit un jour comblé. Est-ce à dire que la guerre serait consubstantielle à la vie politique, et, plus encore, qu'elle serait inscrite en quelque sorte dans l'essence humaine, voire dans celle des choses ? Il y a là, en fait, une alternative essentielle : on peut admettre que le fait de pouvoir tuer soit inscrit en quelque sorte au fronton de toute anthropologie ; mais cela n'implique pas que le meurtre et la guerre soient tout uniment identifiables ni, surtout, que les conflits ne fassent que traduire, chez l'homme ce qui dès l'origine serait propre à l'ordre des choses, ce qui donnerait aux guerres un statut ontologique : *polemos*, pour reprendre sans précaution le fragment d'Héraclite tel qu'il est communément reçu, serait ainsi le « père de toute chose¹ ».

Deux statuts de la négation

Il y a là une ligne de partage qui court tout au long de la « modernité » qu'on définira non pas au sens habituel d'une périodisation ouverte avec les débuts de la science physique mathématique, mais selon la conception du temps qui va de pair avec cette « modernité » : elle est inaugurée par la conscience qu'elle a d'elle-même et qui se manifeste dans la croyance que nous vivrions des temps nouveaux. Les « temps modernes » sont

ainsi compris comme des temps nouveaux, ce qui semble être aujourd'hui évident du point de vue d'une conscience collective ignorante pourtant des implications de la croyance qui la légitime : c'est moins l'époque qui paraît neuve que le temps lui-même ; les progrès des sciences et des techniques accréditent l'idée d'une accélération telle de l'histoire que le temps se serait en quelque sorte modifié au point que sa nature même aurait subi des changements substantiels. L'idée que le temps est nouveau va de pair avec l'hypothèse que la nature des choses enfin mise au jour révèle son essence conflictuelle. Les temps nouveaux se veulent en rupture avec la tradition, et cette rupture peut elle-même être conçue de manière si radicale parce qu'elle se dit gagée sur la dynamique de la réalité : c'est parce que cette dynamique est suscitée par un conflit essentiel qu'elle revêt cette allure d'évolution continûment accélérée. Pour le dire dans les termes d'une philosophie politique, la révolution est moderne, tandis que la tradition est au mieux réformiste quand elle n'est pas tout simplement conservatrice ou réactionnaire.

Ces deux composantes de la « modernité » sont typiques des développements philosophiques depuis Hegel. On peut, en effet, observer une corrélation étroite entre conceptions du temps et de l'histoire, d'une part, et, d'autre part, conception de la négation ou du négatif. Lorsque le négatif est doté d'un statut essentiel, qu'il est désigné comme présent dans la nature même des choses au point d'être responsable de leur dynamique d'ensemble, l'histoire est d'emblée interprétée comme un processus de part en part maîtrisé par la pensée qui énonce ce qu'est son moteur, retrace l'ensemble de son cours et en prédit la fin ou la prochaine étape, tout en privant les hommes de toute possibilité d'y jouer un quelconque rôle décisif puisqu'ils sont eux-mêmes déterminés par le moteur dont le fonctionnement n'a jamais requis l'exercice de leur propre liberté. Lorsque, au contraire, la

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

authentique, mais bien de la manière dont l'être, au niveau non plus d'une histoire mais de l'historialité, opérerait un nouveau retrait tel qu'il permettrait de mieux saisir son « sens ». Voilà qui, du moins dans le cadre de *Être et temps*, est tout simplement impossible.

Le *Dasein* est conçu comme le lieu privilégié où se situe la différence ontologique, et dont la *compréhension de soi* le révélera comme un produit de la néantisation et, donc, de la temporalisation à laquelle l'être même est soumis.

L'expérience de l'angoisse est le thème développé par Heidegger dans sa conférence inaugurale à Fribourg en 1929³⁶. La question « pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ? », question « fondamentale de la métaphysique » renvoie à une expérience, d'ailleurs peu fréquente³⁷. L'expérience de l'angoisse est de telle sorte qu'en elle s'amorce « l'ouverture originaire de l'étant » et celui qui est touché par l'angoisse apprend qu'il y a de l'étant et non pas du néant³⁸. Il y a dans l'angoisse « un recul » (l'équivalent du « détournement » dont il était question plus haut) qui s'amorce à partir du néant qui rejette, qui repousse loin de lui ; et ce rejet est une manière de laisser échapper l'étant, une néantisation. Le mouvement de rejet du néant est orienté vers l'étant qui ainsi échappe. Questionner le néant, c'est déjà convertir ce qu'on a interrogé en son contraire, c'est-à-dire en un étant ; tandis que, pour Heidegger, la question adressée au néant met plutôt en cause ceux qui la posent³⁹. D'ailleurs, Heidegger dit explicitement que le néant ainsi appréhendé dans l'expérience de l'angoisse est l'origine de la négation et de tout « ne pas »⁴⁰. Heidegger admet que la négation n'est pas originelle, mais elle fait partie de la détermination du jugement, et la pensée, en posant et en déterminant, évacue ce qui ruinerait justement la position et la

détermination – le « néant » n'est qu'un détour, certes nécessaire, mais « relatif » tout en étant la limite extrême de ce qui peut être pensé dans le cadre d'une logique de la pensée originaire. Chez Heidegger, le néant dissout l'idée même de la logique et va jusqu'à prendre le pas sur la question du sens de l'être (*Sein*) au profit d'une équivalence qui n'était pas absente des « présupposés » de *Sein und Zeit* mais n'y était jamais exprimée comme telle – l'équivalence entre ce qui va s'écrire *Seyn* et le néant : « La philosophie initiale, la pensée essentielle ne pense pas l'homme » et ne pense pas Dieu ; ne pense pas le monde ni la terre, ne pense pas l'étant comme tel, ne pense pas l'étant en totalité – mais pense l'estre (*Seyn*). On ne peut jamais le saisir à partir d'aucune des instances qui viennent d'être nommées. Le premier saut de la pensée pense : l'estre est le néant. Le néant néantise. ⁴¹ » Tout comme le temps n'« est » pas mais temporalise la temporalité⁴². La pensée originaire, ici, ne peut rien penser qui ne soit issu d'une néantisation, elle ne « s'appartient » donc en aucune manière pas plus qu'elle ne vise à s'assurer de la permanence d'un « quelque chose », car tout cela reste alors prisonnier d'une conception « naïve » de l'étant. Heidegger fait du néant un « absolu », pour ainsi dire, et, de surcroît, passe outre la règle kantienne qui interdit qu'on pense la totalité du réel, en se portant – par la pensée, fut-elle une interprétation – à la hauteur d'un processus originaire et total. Mais, indépendamment de la poursuite plus tardive des interprétations qui aboutiront à la problématique de la « *Kehre* » et de l'« *Ereignis* », Heidegger a déjà proposé dans *Sein und Zeit* une réflexion sur l'histoire articulée sur la conception du temps qui y est exposée.

L'analyse de la temporalité saisit le noyau « le plus originaire » du *Dasein*, dans son « être-vers-la-mort », mais pas

la totalité de ses manifestations, c'est-à-dire la reprise de l'être-jeté dans l'unité d'une vie qui lui donne sens, ni l'extension de cette vie entre naissance et mort, c'est-à-dire la question de l'unité des résolutions. On se souvient que le *Dasein* n'est pas seulement histoire, mais est lui-même historial⁴³. Et la vie historique peut constituer une unité diachronique par intrication de la « résolution anticipatrice », de la « reprise du legs » et de la « résolution comme fidélité ». En outre, la vie historique peut aussi constituer une unité synchronique : l'unité d'un peuple au sein d'une génération. La « résolution anticipatrice », comme mode d'être authentique, implique la reprise de possibilités léguées par l'être-jeté, donc par le *Dasein* passé dans la projection de son propre avenir. Cette tradition, le *Dasein* se la délivre à lui-même en résolvant le dilemme suivant : si la résolution anticipatrice n'implique pas l'assomption d'un héritage, l'orientation vers le passé serait du même coup superflue ; et si la résolution est déterminée purement et simplement par l'héritage, il n'y a plus d'anticipation authentique – problème somme toute assez classique en philosophie de l'histoire. Le *Dasein* se délivre à lui-même une possibilité héritée et néanmoins choisie : le « destin », qui n'est évidemment pas une fatalité. La « liberté » du *Dasein* consiste dans l'autocritique de sa facticité historique, et il ne s'agit pas là d'un problème gnoséologique faisant appel à des *a priori* rationnels supra-historiques ou à des valeurs universelles pour résoudre la question de la possibilité d'une « science » de l'histoire. La solution heideggérienne consiste à gager la possibilité de l'histoire et de sa compréhension sur celle de l'historicité indissociable de la clarification du sens de l'être qui implique la destruction historique de l'histoire de la philosophie pour autant qu'elle est oubli de l'être et qu'elle

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

liberté se sédimente sous la forme d'œuvres, d'institutions, de règles et de normes, bref sous la forme de la culture (et, donc, de la tradition) qui devient, du même coup, causalité naturelle seconde ; ce qui, d'autre part, ressortit à la causalité naturelle se manifeste, grâce à la synthèse individuelle, en passion innovatrice, spontanéité critique s'exerçant sur les matériaux culturels en devenant également, causalité par liberté de second niveau. Ce chiasme des causalités est, en même temps que le hasard, moteur de l'histoire à travers des générations dont la succession n'obéit pas à une seule loi ni ne s'oriente dans une seule direction. Il y a progrès au sens où, dès qu'une innovation a eu lieu puis s'est sédimentée dans la tradition, elle ne peut plus être que l'objet d'une reprise dans un autre contexte où d'autres innovations l'utiliseront comme telle ; de tels progrès n'interdisent évidemment pas des régressions : par exemple, des oublis dans la transmission des contenus de la tradition, des négligences, des refus, des crises qui laissent dans l'ombre des pans entiers d'acquis culturels. Ils ne garantissent pas non plus que soit constamment maintenue une même orientation de l'histoire. Mais ils créent des acquis en-deçà desquels aucun « retour » véritable n'est possible.

Conflits et conditions de possibilité de l'histoire

Si l'on maintient la perspective philosophique et critique pour penser l'histoire effective d'un point de vue qui refuse tout usage transcendant de la raison, c'est-à-dire qui s'interdit tout autant la théodicée que la « métaphysique » de l'histoire, force est de reposer la question des conditions de possibilité d'une histoire où nous observons bien la présence permanente de conflits et de guerre. Il faut donc chercher des invariants

anthropologiques qui permettent de comprendre comment une histoire de ce type est possible.

Reinhardt Koselleck en propose cinq : le premier est celui du « pouvoir-tuer » ou de la capacité mutuelle à s'entretuer ; le deuxième est le couple bien connu « ami/ennemi », mais, cette fois, vidé de toute substantialité particulière, à l'opposé de la manière dont Carl Schmitt l'entendait ; le troisième rend compte du fait qu'aucune entité « sociale ou politique ne se constitue sans l'exclusion d'autres entités », et il s'agit du couple formel « dedans/dehors » (dont le prolongement éventuel est le couple « secret/public ») ; le quatrième, emprunté plutôt à Dilthey, est celle de « générativité », c'est-à-dire une conséquence du caractère inévitablement situé et fini de toute existence, prise dans un réseau complexe de liens familiaux, d'amitiés, de partage d'une même configuration événementielle ; le cinquième, enfin, est l'opposition entre dominant/dominé, soit le couple haut/bas. Ces catégories transcendantales ne préjugent évidemment pas des remplissements divers qu'elles peuvent admettre au cours de l'histoire. Koselleck esquisse lui-même une reconstruction de l'histoire occidentale dont il montre qu'elle obéit à ces conditions de possibilité mises en œuvres dans divers remplissements dont tous doivent être exprimés dans des couples notionnels antonymiques : Grec/barbare, *polis* cosmique/*polis* terrestre, chrétien/païen, homme/non-homme. La progression de ces antonymies va constamment du particulier au plus général, si bien qu'à l'ère actuelle de la mondialisation des échanges, de la globalisation des structures encadrant ces échanges, la question la plus urgente et la plus difficile est celle de l'universalisation des valeurs. C'est à ce niveau-là que se concentrent les conflits axiologiques les plus virulents. Mondialisation et globalisation sont, pour leur part, en mesure de générer les conflits traditionnels pour le contrôle des

ressources et la mainmise sur les structures de leur répartition, mais ces conflits n'ont véritablement de sens que dans la perspective des valeurs auxquelles on accorde ou refuse la possibilité d'être universalisées. La question se pose alors du mode d'universalisation puisqu'il est impossible de réconcilier jamais le point de vue *formel* d'un système des modes de réalisation des valeurs et le point de vue historique des remplissements *concrets* relatifs à telle époque et à telle culture.

Il ne s'agit pas d'esquisser le moindre horizon utopique, la moindre prédiction, mais de comprendre a) les limites du processus axiologique ; b) les risques inhérents à des remplissements qui voudraient *ipso facto* réduire l'opposition entre formel et concret (gnosticisme, messianisme de rupture) ; c) de comprendre la spécificité de l'éthique par rapport à celle des modes de réalisation des « valeurs » religieuses, et, partant, de montrer les limites de l'éthique par rapport aux « valeurs » religieuses ; d) de souligner la responsabilité individuelle des choix effectués par rapport à ces valeurs religieuses puisqu'il est impossible d'être hors de l'histoire, donc de ne pas opter pour tel type de remplissements des valeurs, c'est-à-dire qu'il est impossible de s'en tenir au seul plan formel (philosophique) sans en même temps accréditer une conception du monde, donc une des modalités de réalisation des valeurs religieuses.

1. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1906 : Héraclite, Fragment 53.

2. *Humain, trop humain*, I, §§ 30-34.

3. FP 38 [12], mai-juillet 1885.

4. C'est ainsi que Nietzsche peut écrire que « le monde est volonté de puissance et rien d'autre » (*Par-delà bien et mal*, §

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

IV

GUERRE DANS LA SOCIÉTÉ

LE COMMUNAUTARISME COMME EXPRESSION DE LA GUERRE CIVILE¹

Guillaume BERNARD

Si la communauté peut être définie comme un groupe, plus ou moins étendu, réuni par un lien social (les mêmes croyances, usages, etc.), une société de personnes vivant ensemble sous une même règle en ayant des biens ou des intérêts en commun², le communautarisme, quant à lui, peut être analysé comme « l'organisation institutionnelle et la représentation idéologique³ que les individus élaborent à partir d'une caractéristique jugée les différenciant des autres membres de la société⁴ ».

Il existe plusieurs manières d'appréhender le communautarisme, soit d'une façon positive⁵, soit de manière dépréciative. Ainsi, dans le second cas, du point de vue du républicanisme français⁶, est-il considéré comme un « système qui développe la formation de communautés (ethniques, religieuses, culturelles, sociales...) pouvant diviser la nation au détriment de l'intégration⁷ ». En tout cas, le phénomène communautariste met en lumière le retour de la problématique identitaire dans la société moderne⁸. Il apparaît comme le symptôme d'une crise du lien social : il manifeste la confrontation de valeurs (parfois explicitement incompatibles) et révèle une forme (encore larvée) de guerre civile.

Il semble possible de distinguer, au sein du phénomène communautariste, deux formes suivant qu'il concerne des

groupes socialement ascendants ou déclinants : respectivement, les communautarismes de « conquête » et de « défaite ». Ces deux manifestations semblent entraîner une privatisation de l'espace public. Mais si le second exprime, essentiellement, un retrait dans la sphère privée, le premier peut être aussi analysé comme une tentative d'appropriation de l'espace public. Toutefois, malgré leurs différences, tous deux s'appuient sur une conception artificielle du lien social et une propension à imposer une règle de conduite (morale) en lieu et place d'une répartition (juridique) des choses.

Le communautarisme comme manifestation du constructivisme social

Deux caractéristiques du communautarisme peuvent être mises en exergue : il suppose, d'une part, que la société n'est pas un tout naturel mais un ensemble artificiel composé de parties et, d'autre part, qu'une règle de conduite (culturelle au sens large ou plus précisément religieuse, sexuelle, etc.) doit être reconnue comme une norme juridique positive.

Selon les critères de la sociologie contemporaine, le communautarisme apparaît comme une régression sociale. En effet, l'apparition des sociétés modernes, généralement considérée comme une évolution bénéfique, se serait faite par la substitution du lien sociétal (*Gesellschaft*) au lien communautaire (*Gemeinschaft*) et donc le passage de la sociabilité naturelle à celle artificielle⁹. Analyser le communautarisme (moderne) comme un recul suppose de le considérer comme une réactivation de l'organicisme (classique), ce qui est discutable. En effet, il existe deux manières bien distinctes de s'opposer au communautarisme, l'une classique,

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

16. Collin, *op. cit.*, p. 48.
17. Cl. Polin, « Société et communauté », in *Réaction*, printemps 1992, 5, [p. 7-11], p. 8.
18. *Ibid.*, p. 9 : « il y a société lorsque les hommes qui la composent sont des êtres à la fois distincts et unis par quelque chose qui, tout en leur étant commun, c'est-à-dire tout en étant en propre à chacun d'eux, ne laisse pas d'avoir une certaine transcendance par rapport à n'importe lequel d'entre eux – quelque chose identique en tous sans pour autant cesser d'être particulier à chacun. »
19. Collin, *op. cit.*, p. 48-49. M. Villey, « Pour ou contre ? », analyse critique de Fr. Ewald, *L'État providence et la philosophie du droit*, Paris, 1986, in *Droit & Société*, 1987, 7, p. 458 ; A. de Benoist, « Communautariens et libéraux », in *Libéraux contre Communautariens : le nouveau clivage*, Institut Euro 92, s. l., s. d., [p. 1-8], p. 7.
20. Cf. not. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1993 (« Esprit »).
21. Fr. Balle, « L'universel et le particulier », in *Conflits actuels*, 2001, n° 7, [p. 86-95], p. 86.
22. A. Hurel, « La France est-elle soluble dans le communautarisme ? », in *ibid.*, [p. 1-3], p. 2.
23. Balle, *loc. cit.*, p. 86.
24. Collin, *op. cit.*, p. 38.
25. G. Delannoi, « La concurrence des identités », in *Cahiers français*, janvier-février 2008, 342, [p. 22-26], p. 24.
26. Collin, *op. cit.*, p. 38-39.
27. Delannoi, *loc. cit.*, p. 24-25.

28. Collin, *op. cit.*, p. 38 ; A. Laurent, « Repenser l'individualisme », in *Libéraux contre communautariens*, *op. cit.*, [p. 13-20], p. 17 : « le micro-despotisme quotidien du communautarisme » ; Erné-Heintz, Chrestia, Monera, *Économie et finances*, *op. cit.*, p. 126-127 : Les communautariens « font dépendre l'exercice du choix de chacun de l'existence d'une communauté qui garantit cette liberté. Elle seule définit les références de chaque individu. »

29. G. Dumont, « Avant-propos », in B. Dumont, G. Dumont, Ch. Réveillard (dir.), *La culture du refus de l'ennemi, Modérantisme et religion au seuil du XXI^e siècle*, Limoges, PULIM, coll. « Bibliothèque européenne des idées », 2007, p. 7-8.

30. Cf. en part. E. Bernays, *Propaganda, Comment manipuler l'opinion en démocratie*, préf. de N. Baillargeon, Paris, Zones, 2007.

31. G. Dumont, « Problématiques du modérantisme », in B. Dumont, G. Dumont, Ch. Réveillard (dir.), *La culture du refus de l'ennemi, Modérantisme et religion au seuil du XXI^e siècle*, *op. cit.*, [p. 15-20], p. 17.

32. Cf. not. M. Clamen, *Le lobbying et ses secrets, Guide des techniques d'influence*, Paris, Dunod, 3^e éd., 2000.

33. M.-Ch. Tabet, « Les méthodes marketing de l'Association pour le droit de mourir », in *Le Figaro*, 21 mars 2008, p. 11.

34. Cit. in A. de Larminat, « Le combat acharné des militants de la mort accompagnée », in *Le Figaro*, 27-28 novembre 2003, p. 8.

35. G. de Thieulloy, « Euthanasie : le marketing compassionnel des médias », in *Les 4 vérités hebdo*, 4 avril

2008, 635, p. 8.

36. Discriminer n'a rien de péjoratif en soi : il s'agit de distinguer, de sélectionner. Mais, le terme a pris un sens négatif en désignant une différenciation présentée comme nécessairement injuste. Il est désormais délicat d'affirmer qu'il puisse exister des discriminations légitimes tandis que d'autres ne le seraient pas : Le Pourhiet, *loc. cit.*, p. 135-136, puis p. 137-138.

37. Erné-Heintz, Chrestia, Monera, *Économie et finances, op. cit.*, p. 128.

38 Chrestia, Monera, *Droit public, op. cit.*, p. 98.

39. A. del Valle, « Islamisme et communautarisme : une stratégie de conquête », Paris, *Conflits actuels*, 2001, n° 7, [p. 51-70], p. 53, 67-68.

40. Dumont, « Problématiques du modérantisme », *loc. cit.*, p. 16.

41. Cf. B. Krulic, « L'universalisme républicain », in *Cahiers français*, janvier-février 2008, 342, p. 27-31. Pour une analyse hostile au communautarisme, considérant qu'il ne s'agit pas d'un phénomène soluble dans la République, cf. J. Landfried, *Contre le communautarisme*, Paris, Armand Colin, 2007.

42. R. Kaci, « Réaffirmer l'identité française », Paris, *Valeurs actuelles*, 28 août 2008, p. 24.

43. Valle, *loc. cit.*, p. 55.

44. J.-P. Doumenge, « Réflexions sur le multiculturalisme, norme de demain ou miroir aux alouettes ? », in *Conflits actuels*, 2001, n° 7, [p. 8-24], p. 20.

45. Valle, *loc. cit.*, p. 54.

46. O. Mongin, « L'affaire Dieudonné et la place de la

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

symboliquement s'exposent à la guerre.

Ce qu'un réseau d'AC réalise en petit se fait selon les mêmes principes dans d'autres domaines (la politique, le commerce, etc.) et en plus grand.

L'AC a créé la réalité virtuelle d'une liberté absolue, d'une dissidence totalement intégrée à l'art et à la société. Elle a rendu ainsi inimaginable l'idée d'une dissidence. Comme dans toutes les sociétés utopiques et paradisiaques les dissidents ne peuvent pas théoriquement exister, ils sont simplement fous. Cette dissidence est éludée de façon très subtile. On peut s'en faire une idée en observant la façon dont est traité le « regardeur » dans le dispositif conceptuel de l'art contemporain et des médias. Il fait partie de l'œuvre, il « interagit », consentant ou pas. Les œuvres d'AC fonctionnent comme des pièges.

Dans la société on voit se répandre partout des dispositifs semblables. Il existe une idéologie de la participation et du dialogue. Mais le mot n'a plus de rapport avec son ancien contenu qui supposait une participation libre et un échange réel d'idées dans le but commun de s'approcher de la vérité ou de prendre une décision. Dans le spectacle théâtralisé des forums, colloques, débats télévisés, toutes les opinions s'affirment et aucune ne se discute. Certes on donne la parole à celui qui n'est pas d'accord mais seulement s'il est lui-même convaincu que son discours est une opinion parmi d'autres. C'est une façon de récupérer celui qui n'a pas le pouvoir. L'illusion du dialogue suffit à calmer les *egos*, à faire baisser la tension et les luttes de pouvoir. Une véritable dissidence, fondée et circonstanciée est secrètement écartée, elle n'est pas intégrable à ces « dialogues-spectacles », nouvelle forme de subversion de la raison et de l'intelligence par le pourrissement des idées que l'on expose comme des objets de consommation dans une vitrine de magasin.

Ce qui est secrètement exclu par cette stratégie de conservation du pouvoir en système libéral, qui pourrait être rapprochée de l'« autocritique » en usage dans les systèmes totalitaires communistes, c'est une grande pensée, tout comme l'AC exclut un « grand art ».

Cette subversion douce par le dialogue nous a empêché de voir et de comprendre pendant cinquante ans de quelle façon nous étions aujourd'hui aliénés. Qui peut être dissident de la dissidence ? Dissidence montrée comme un spectacle et comme un art... Quel artiste sain d'esprit peut s'estimer dissident de « l'art contemporain » où tout est art, alors qu'il est lui-même contemporain et artiste ?

Pourquoi l'AC a-t-il servi de laboratoire ?

Les arts visuels sont au cœur du problème de la perception du réel. Leur rôle est donc déterminant

La société postmoderne avec sa technologie et ses médias sait créer de la « réalité virtuelle » en réseau par le verbe et le spectacle, l'AC est son laboratoire. Pour qu'il n'y ait pas d'autre perception de la réalité possible il lui faut destituer l'artiste d'art. En effet, celui-ci grâce à son travail de transposition du réel grâce à l'œil, le cerveau et la main est capable de faire retour à la réalité « visible ». Il la vérifie personnellement avec ses sens.

Cette perception fine et sensible du réel lui ouvre aussi l'intuition de l'invisible, ce « réel voilé » qu'évoque le physicien Costa de Beauregard. L'artiste d'art voit aussi le monde comme la partie visible d'une réalité plus grande. Il fait l'expérience et la perception intuitive du transcendant, même s'il ne lui donne pas de nom. « Je crois en Dieu quand je peins » disait Matisse... *A contrario* l'AC s'intéresse plutôt à la métaphysique du néant,

du numineux et de l'immanent.

Enfin l'artiste d'art accepte la réalité du temps, que l'utopie postmoderne a tendance à nier en se complaisant dans un éternel présent, il se relie aux origines et se projette vers les fins dernières. Son œuvre s'élabore et mûrit à ce prix.

La peinture est en cela une pratique dissidente en postmodernité. Elle met en doute la réalité arbitraire construite par les médias en montrant l'écart subsistant entre le virtuel présenté et le réel qui ne peut qu'être transposé et ainsi dévoilé.

Si nous ne voyons rien c'est parce que nous vivons dans un totalitarisme qui a réussi. Tout paraît normal et les dissidents sont des fous. L'aliénation n'existe pas puisqu'on ne la voit pas.

Les totalitarismes produisent aussi un peu de confort, celui de ne pas penser par exemple, ce qui explique leur récurrence et parfois leur durée. Le totalitarisme en postmodernité s'est « amélioré » dans la mesure où il est désormais indolore et « cool ». Il n'est plus un asservissement brutal, policier et collectif comme jadis, mais une aliénation du for intérieur qui nous soumet un à un. Et dont on ne peut se libérer qu'un par un, en retrouvant la notion de transcendance. Celle-ci rétablit la possibilité d'un jugement personnel non médiatisé par la société, fruit d'un désir, d'une volonté et d'un effort d'approximation de la vérité.

Terrain d'expériences, modèle éprouvé, objet de spéculation, l'AC est la machine à concasser l'intelligence, la sensibilité, l'équilibre, le bon sens, et l'enracinement du regardeur pour le livrer à l'empire des médias.

En observant ses pratiques on comprend mieux quelques ressorts déroutants du pouvoir en postmodernité : une notion négative de la liberté, une domination par la culpabilisation, une vision de l'absolu comme un néant, de la réalité comme un spectacle, de l'éternité réduite à l'instant... Toutes choses qui

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

L'ORGANISATION JURIDIQUE DE LA GUERRE *DANS LA FAMILLE* PAR LA GUERRE *CONTRE LA FAMILLE* : LE CAS DE LA FRANCE

Isabelle HUTEN

L'intitulé de la partie à traiter au sein de ce colloque supposerait une étude longue et parfois complexe compte tenu de la diversité des textes et des applications judiciaires qui en découlent. Pour autant, le choix des termes retenu est particulièrement juste. En effet, le dispositif juridique français concernant la famille consiste bien en un « arsenal » au sens premier du terme.

Dans les faits, l'unité familiale en droit français est la cible de nombreux textes, de sources internes comme de sources externes, mais surtout de la jurisprudence, qui joue un authentique rôle normatif en raison de la généralité voulue de bon nombre de textes régulateurs qui laissent au juge toute latitude pour dire licite une situation de fait qui, auparavant, sous l'empire des mêmes textes, était prohibée au nom de l'ordre public. Il serait donc illusoire de prétendre dresser un tableau exhaustif de chacune de ces normes juridiques dont les effets porteraient sur l'unité familiale.

La question est loin, en effet, de ne concerner que le cas du divorce. Toutefois c'est bien l'introduction de celui-ci qui a progressivement entamé la longue suite du dispositif de destruction de l'unité familiale qui retient ici notre attention.

Il est donc impératif de rappeler les textes initiaux qui ont introduit le divorce dans le droit français puisque les textes les plus récents en matière de famille s'inscrivent dans la continuité de l'esprit de ces textes fondateurs. « La loi ne considère le mariage que comme contrat civil. Le Pouvoir législatif établira pour tous les habitants, sans distinction, le mode par lequel les naissances, mariages et décès seront constatés ; et il désignera les officiers publics qui en recevront et conserveront les actes ». C'est ainsi que la Constitution du 3 septembre 1791 instituait en son article 7 le mariage comme simple contrat civil, fruit de la rencontre des volontés de deux individus et où l'État se contente de tenir un registre.

La loi du 20 septembre 1792 instaurait, dans la foulée, le divorce affirmant dès son préambule que « la faculté de divorcer résulte de la liberté individuelle, dont un engagement indissoluble serait la perte ».

Les bases sont donc posées : primat absolu de la volonté individuelle en matière de famille. L'application a connu des hauts et des bas, des périodes d'accalmie (ordre moral) et de retour offensif (années 1880, Front populaire, Libération, années 1960). Les textes actuels, qu'il s'agisse de la jurisprudence ou des lois afférentes, ont pour objectif d'assurer à l'individu la plénitude de ses droits, ce qui en matière de famille donne lieu à des situations allant jusqu'à l'absurde, mais s'inscrit dans la logique directe des principes posés à l'origine, désormais libres de s'appliquer sans entraves. Le vocabulaire lui-même utilisé dans les textes de la période récente ne fait que s'adapter aux changements progressifs ainsi introduits.

Ainsi, la famille au sens juridique traditionnel n'existe plus en tant que référence, elle est une forme parmi d'autres de « parentalité ». On ne parle plus d'unité familiale mais de « préservation du lien de filiation ». Il ne s'agit plus de famille,

au singulier, mais des familles, au pluriel. C'est ainsi que le Code de la Famille et de l'Action sociale a été refondu et modifié en décembre 2000 pour s'appeler Code de l'Action sociale et des Familles. Puis le terme de « parentalité » s'est progressivement substitué au cours des vingt dernières années au terme de « famille ». Ce terme a été ainsi défini par la Commission nationale consultative des Droits de l'Homme dans son avis du 26 mars 1998 : « La parentalité recouvre les attributions, droits, obligations et responsabilités des père et mère génétiques ou adoptifs pour ce qui touche la procréation, la naissance, l'établissement de la filiation génétique et/ou juridique, l'exercice de l'autorité parentale, l'éducation et l'ouverture de droits sociaux spécifiques, au regard de la dignité de la personne humaine ».

De même, celui de « coparentalité », non employé en tant que tel, mais issu des commentaires sur la loi de 1993 sur le partage de l'autorité parentale, a été défini dans le rapport de Mme Chantal Robin-Rodrigo, député, au nom de la Délégation aux droits des femmes et à l'égalité des chances entre les hommes et les femmes, au mois de juin 2001, à l'Assemblée Nationale, comme un principe autonome, indépendant de toute existence de couple : « Le principe de coparentalité n'est plus lié à celui de la conjugalité. L'intérêt de l'enfant dont les parents se séparent n'est pas d'être confié à l'un d'entre eux, mais de conserver dans toute la mesure du possible son père et sa mère ».

Cette définition fait écho au rapport de la sociologue et juriste Irène Théry, publié le 14 mai 1998, intitulé « Couple, filiation et parenté d'aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée » et où 135 propositions ont été formulées notamment quant à une meilleure reconnaissance du concubinage, à une simplification de la filiation, du droit successoral, notamment en matière de donations dans les

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

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 la validité des procédures. De même, il est évident que ce dispositif va ralentir les procédures et accroître le travail des tribunaux qui manquent déjà de moyens. Mais dans les idéaux de la République des droits de l’homme, il fallait reconnaître à l’enfant des droits participatifs.

L’enfant, doté de discernement, au nom des principes dégagés par la Convention Internationale des Droits de l’Enfant du 20 novembre 1989 doit jouer un rôle dans les procédures le concernant, donc, notamment, dans la procédure de séparation de ses parents. C’est en totale contradiction avec l’esprit des textes qui interdisent aux descendants de témoigner sur les griefs des parents dans le cadre des procédures de leur séparation afin de préserver la paix des familles. C’est aussi en totale contradiction avec la notion non partisane de l’intérêt de l’enfant, celui d’être protégé et préservé. Le mineur doté de

discernement est convié à participer aux mesures de séparation de ses parents comme si la séparation n'était déjà pas suffisamment traumatisante pour lui.

Mais on le comprend bien, cette reconnaissance de droits procéduraux tend à mettre le mineur, qui juridiquement est toujours incapable pour le reste, sur un pied d'égalité avec ses parents dans les choix de sa vie. Le mineur est désormais en mesure d'aller à l'encontre des décisions de ses parents. Au nom de la liberté de chacun, la famille se trouve atteinte dans ses principes fondamentaux.

Xabier Labbé, Professeur des Universités à l'Institut du droit et de l'éthique de Lille 2 et avocat au Barreau de Lille, lors d'un colloque tenu à l'Institut du droit et de l'éthique de l'Université de Lille 2, le 11 mai 2007 sur le thème « Reconstruire la famille, un droit commun pour le couple ² ? » avait posé les questions suivantes : « Étions-nous mûrs pour l'individualisme et la liberté ? » ; « La liberté n'est-elle pas bridée par le respect d'autrui, c'est-à-dire de l'autre conjoint et des enfants, dont le premier droit est celui d'avoir deux parents ? » Il répondait à ces questions en ces termes : « Le droit contemporain nous paraît répondre à cette interrogation sans pour autant revenir en arrière. Le droit de la famille progresse vers une nouvelle direction : on redécouvre le couple dont la famille ne peut se passer. Mais quel couple ? » Ce colloque n'aborde pas la question des enfants nés dans les familles dites monoparentales, car il n'y a plus besoin du couple pour qu'il y ait enfant, voire fratrie.

Au terme de ce rapide tableau, nous avons la nette impression de demeurer dans l'attente : car chaque mois, sinon chaque jour, apporte son lot de nouvelles atteintes aux structures élémentaires de la société, à ses bases familiales comme au

respect des impératifs les plus fondamentaux de l'humanité – respect de l'enfant à naître, respect du malade et du handicapé, du vieillard et du mourant, de la nature humaine elle-même. On peut parler dans ces matières d'une sorte de raz-de-marée incessant. Mais ce qui est le plus singulier est que cette destruction, parfaitement cohérente avec les principes de l'autonomie des individus poussée à ses extrêmes aboutissements, est portée par la loi. Là est le problème fondamental.

1. *Droit de la Famille – Revue Mensuelle Lexisnexis Jurisclasseur* – novembre 2007, p. 3.

2. *Les petites Affiches*, 20 décembre 2007, n° 254, p. 6.

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

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 reconnaît⁸.

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'État⁹. 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 de l'ordre juridique de ce qu'il appelait l'« idéologie du droit naturel ». La « pureté » qu'il recherchait l'était donc essentiellement par rapport à celle-ci plus qu'à tout autre chose. Paradoxalement, pourrions-nous conclure, le droit était séparé de la réalité au nom de la pureté, mais pour être remis entre les mains de l'idéologie.

Mais ce n'était peut-être pas si paradoxalement. L'hétérogénéité des fins réapparaît. Car, d'un côté, le droit est constitutivement ouvert à la nature des choses, puisque – c'est le vieil Ulpien qui parle – il n'est rien d'autre que la science de ce qui est juste, et de ce qui est juste par la connaissance de toutes les choses divines et humaines. Et c'est ce que l'on peut appeler une philosophie « véritable » et non « simulée¹⁰ ». Étant donné que la science du juste et de l'injuste, la *iusti atque iniusti scientia* des jurisconsultes est précédée des connaissances des choses divines et humaines, les *divinarum atque humanarum rerum notitiae* qui se trouvent à l'extérieur du cercle juridique, constituant son milieu externe, et qui passent à travers son filtre, pour déterminer avec sa propre méthode ce qui est juste et équitable, *quod iustum et aequum est*¹¹, sans ingérences étrangères, par le principe de la spontanéité, de l'autonomie ou de l'isolement. Mais, d'un autre côté, arracher au droit son enracinement dans la justice qui se trouve dans les choses aboutit au pouvoir pur, à la pure force, à la « tête de Gorgone du pouvoir¹² », c'est-à-dire – aussi étrange que cela paraisse – à l'idéologie, réalisée dans la dernière révolution qui a triomphé¹³. C'est à partir de cela qu'on a pu dire que la pyramide kelsénienne est en réalité un monument funéraire,

celui du droit, enterré vivant avec tous les honneurs¹⁴.

Carl Schmitt a très clairement souligné tout cela dans sa dénonciation de la « tyrannie des valeurs¹⁵ ». Tyrannie, au sens premier, parce que les valeurs ont envahi le langage et la pensée actuels. Et tyrannie, surtout, parce que le langage des valeurs crée une pensée des valeurs, très dangereuse dans le droit comme en politique et même en théologie. Ce qui naguère constituait des biens ou des vérités s'est maintenant transformé en valeurs, remplaçant la morale par l'économie : « Le concept de “vertu”, qui est strictement personnel et moral, est aujourd'hui souvent remplacé par celui de la force [...], on fait habituellement référence au prix auxquelles les choses peuvent être estimées. La Morale est donc remplacée par l'Economie : la stabilité de la première par le changement constant de la seconde [...]. Ainsi, l'expression de “valeurs morales”, par laquelle on prétend dissimuler ce changement, est contradictoire et cause de confusion ; et la “hiérarchie des valeurs” est une figure métaphorique pour évoquer l'“ordre des biens” et les “vertus¹⁶” ».

Mais la pensée des valeurs subit nécessairement les oscillations du temps, de la phase la plus forte à la plus faible de la modernité. Ainsi, les valeurs de la volonté générale et de la loi (moderne) sont remplacées par celles du bien privé, au service duquel l'État ne doit être qu'un simple instrument et la loi qu'une organisation¹⁷. Le pluralisme devient ainsi une valeur, si ce n'est *la* valeur fondamentale. La Constitution espagnole elle-même, la dernière des constitutions « produites en série », caractéristiques du « constitutionnalisme rationalisé », mentionne le « pluralisme politique » dans la série des « valeurs supérieures » de l'ordre juridique¹⁸. Il est donc bien différent de reconnaître la « pluralité », conçue comme « réalité » – au fond

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

LES DEUX CITÉS

Monica PAPAZU

« 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 – 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 ».

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 de l'être, puisque « délaisser Dieu pour être en soi [...] c'est

s'approcher du néant », comme le dit Augustin⁴.

Rupture avec Dieu. Rupture aussi à l'intérieur de l'homme, car étant en révolte contre Dieu, l'homme est également en révolte « contre lui-même⁵ », se divise contre lui-même et se sépare de ses semblables.

Le geste de l'homme – et la geste de l'homme, c'est-à-dire toute l'histoire qui en découle – réside dans ce refus de Dieu. L'homme cherche le principe de son existence en lui-même, suivant la voix de la tentation qui lui dit : « Vous serez comme des dieux » (Gn 3,5). L'homme veut se passer de Dieu. La chute n'entraîne cependant pas seulement la séparation avec Dieu. Elle bouleverse aussi les rapports entre l'homme et la femme, celle que l'homme avait, au commencement, appelée « os de mes os » et « chair de ma chair » (Gn 2,23). Coupable en lui-même, Adam rejette le poids de sa faute sur Eve et même sur Dieu : « C'est la femme que tu as placée près de moi qui m'a donné du fruit de l'arbre » (Gn 3,12). Il fuit sa responsabilité et en s'excusant, il accuse⁶. L'inimitié de l'homme contre l'homme se dessine déjà. Adam et Eve restent pourtant une famille – la bénédiction initiale de vivre ensemble, de se multiplier, de remplir la terre, Dieu ne la retire pas, il la répète même dans les conditions de la chute (Gn 3,16 ; 3,20).

Adam et Eve ne représentent pas encore la cité de la terre. Ils sont des exilés que Dieu continue de soutenir et qui se souviennent du lieu qu'ils ont quitté. La cité de la terre commence avec leur descendance : c'est Caïn qui est, saint Augustin le rappelle, « le premier fondateur de la cité de la terre⁷ ».

Avec Caïn, l'hostilité de l'homme contre l'homme s'accroît infiniment : elle tue. Là où Dieu met la vie, l'homme met la mort. Et celui qui commet le premier meurtre est le même qui

bâtit une cité.

Voilà ce qui est paradoxal. Caïn symbolise la *guerre civile* dans sa forme la plus directe : le meurtre fratricide. Il provoque la ruine de la communauté, communauté humaine ainsi que communauté au sein du créateur : « Il brise », dit Jacques Ellul, « la parenté du monde et des hommes⁸ ». Il transgresse la loi qu'il connaît parfaitement bien par la voix de la conscience et par le conseil explicite, miséricordieux de Dieu, et il devient un hors-la-loi. Il est, pour le dire avec les mots d'Homère qu'Aristote aime répéter, « un être sans foyer, sans famille [ou lignage] et sans lois⁹ ». Il est un apatride, condamné à vivre en dehors de la communauté humaine, en errance permanente. Et c'est lui qui bâtit une cité fondée sinon directement sur le meurtre, au moins en conséquence du meurtre.

La fondation de la ville n'est pas seulement liée à l'acte premier de division de la communauté humaine, mais aussi à un acte de désobéissance supplémentaire. Dieu défend la vie de Caïn en mettant un signe sur lui, et Caïn est appelé à se remettre à Dieu, à se fier à Lui, à accepter sa vie des mains de Dieu. Mais voilà que Caïn récuse le secours de Dieu. Et ce refus de Dieu va prendre la forme de la ville, lieu que Caïn, se fiant à ses propres forces, se donne à lui-même pour combler, comme le dit Ellul, son « désir de sécurité » – sécurité contre les autres, sécurité contre Dieu¹⁰.

La ville que Caïn bâtit est bien le signe de l'orgueil. Elle portera le nom de son fils-aîné Hénoch – ce qui représente une affirmation de soi : c'est moi qui engendre –, et ce nom même a une signification particulière : Hénoch veut dire « commencement », « début ». Ellul de commenter : « À l'affirmation du début de la genèse : au commencement Dieu créa le ciel et la terre, l'homme oppose son commencement :

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

communément partagé, une orientation vers « une chose unique et commune [qui] est l'œuvre de tous », dit Aristote⁴⁵. 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 société⁴⁶.

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'air⁴⁷ ».

Il y va de la destination dernière de l'homme. Et il y va aussi de la survie concrète de l'homme en tant qu'homme. Les sociétés humaines ne sont, certes, pas la cité de Dieu. Elles

restent séparées de la cité de Dieu jusqu'à la fin des temps. Mais séparées, différentes ne veut pas nécessairement dire « contraires ». C'est cela le cœur du problème dans la société présente, dépourvue de toute orientation spirituelle, de toute conscience de l'ordre inscrit dans l'être. Toutes les sociétés ne sont pas nécessairement la cité de Caïn, d'où Dieu est banni, et qui, s'érigeant en cité de Dieu, se divise contre elle-même et porte la dévastation en son sein.

La cité ne saura surmonter la guerre civile et (re) devenir vraiment humaine qu'au moment où elle se dévêtira de son orgueil (orgueil de la déification de soi, orgueil de l'individu autarcique), et se mettra à l'écoute du *logos*, de cette autre Parole qui n'est pas seulement celle d'un homme.

1. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, trad. Louis Moreau revue par J.-Cl. Eslin, Paris, Seuil, coll. « Points Sagesses », 1994 ; II, p. 191 ; XIV, 28.

2. *Ibid.*, II, p. 150 ; XIV, 4.

3. *Ibid.*, II, p. 191-192 ; XIV, 28 ; Jean 17,21 ; 1 Co 15,28.

4. *Ibid.*, II, p. 171 ; XIV, 13.

5. *Ibid.*, II, p. 174 ; XIV, 15.

6. *Ibid.*, II, p. 173 ; XIV, 14.

7. *Ibid.*, II, p. 195-209 ; XV, 1-21.

8. J. Ellul, *Sans feu ni lieu : Signification biblique de la Grande Ville*, 1975 ; Paris, La Table Ronde, 2003, p. 26.

9. Aristote, *La Politique*, texte français présenté et annoté par Marcel Prélôt, Paris, Gonthier, coll. « Bibliothèque Médiations », 1983, p. 16.

10. J. Ellul, *Sans feu ni lieu*, p. 33.

11. J. Ellul, *Conférence sur l'Apocalypse de Jean*, Paris, Arefppi, 1985, p. 89.

12. J. Ellul, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1987, p. 286.

13. On peut se demander si la malveillance des médias envers les Serbes, lors du démantèlement de la Yougoslavie, malveillance souvent fondée sur l'ignorance du contexte historique et culturel et se manifestant par la désinformation, ne s'explique pas, en une certaine mesure, par le conflit opposant une conception anhistorique, technique et « hygiénique » de la société à une *forma mentis* relevant des communautés naturelles. Car ce qui était évident dans le cas des Serbes, c'était la conscience d'un enracinement, d'un passé et d'un héritage communs. Des témoins occidentaux racontent que les Serbes faisaient visiter aux étrangers les cimetières, en Bosnie par exemple, et leur montraient les croix serbes, vieilles de plusieurs siècles. Chassés, au cours de la guerre, de certaines de leurs terres par les musulmans, les Serbes se sont rendus, avant de partir, aux cimetières : ils ont fait déterrer leurs morts et ont pris les ossements avec eux (Ph. Corwin, *Dubious Mandate*, Duke University Press, 1999, p. 79 ; M. Stankovic, *Trusted Mole*, London, HarperCollins, 2001, p. 275).

14. Lettre de Dostoïevski à M.A. Katkov, sept. 1865 : Dostoïevski, *Crime et châtement*, trad. D. Ergaz, préface G. Nivat, Paris, Gallimard, 1975 ; I, p. 8-9, 12 ; II, p. 398, 261.

15. Personnage collectif, Raskolnikov est, en effet, une incarnation de Saint-Pétersbourg, dont la présence se fait sentir dès les premières pages du roman : « Une chaleur suffocante régnait dans les rues. L'air étouffant, la foule, la vue des échafaudages [...], et cette puanteur spéciale bien connue de tous les Pétersbourgeois [...], tout cela irritait encore les nerfs déjà bien ébranlés du jeune homme ». La maladie de

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

TABLE DES MATIÈRES

PRÉSENTATION

I

GUERRE DANS LA POLITIQUE

LES DEUX FRATERNITÉS

Liberté et égalité *versus* fraternité

Conception traditionnelle de la fraternité et mentalité
moderne

Nature commune et contrat entre souverains

Une identité de situation de groupes particuliers

LA NON-POLITIQUE DE LA MODERNITÉ

Préambule théorétique

L'opportune neutralisation du conflit « naturel »

Le conflit « civil » dans le cadre des institutions : la doctrine
politologique

Le nouvel « ordre » conflictuel du républicanisme global

Conclusion

LA GUERRE DE TOUS CONTRE TOUS : POLITIQUE ET FACTIONS,
DES ORIGINES À AUJOURD'HUI

LE NORMATIVISME JURIDIQUE ET LA GUERRE SOCIALE

GUERRE ET DROIT PUBLIC

L'ORGANISATION DU CONFLIT COMME SOURCE DU POUVOIR.

L'EXEMPLE DE LA GOUVERNANCE

Interdépendances et fragmentation
Le déracinement nécessaire

II

GUERRE DANS L'ÉCONOMIE

FINANCE, MONDIALISATION, ET « GUERRE ÉCONOMIQUE »

Les trois niveaux et la responsabilité des acteurs économiques
et financiers

Banque et finance dans la compétition économique mondiale

GUERRE ÉCONOMIQUE, OU TENTATIVE D'ESQUIVE DE LA LUTTE ?

Les conditions de la victoire militaire

Les ressorts et présupposés du management contemporain

Une autre guerre que celle que l'on croit ?

LA RÉGULATION ÉTATIQUE DE LA GUERRE ÉCONOMIQUE AUTRE

NOM DE LA LIBERTÉ DU COMMERCE ET DE L'INDUSTRIE

La régulation externe du marché

La régulation interne par le marché

III

GUERRE DANS LA PHILOSOPHIE

NÉGATIVITÉ OU NÉANT ?

Deux statuts de la négation

Deux conceptions radicales du conflit

Deux autres conceptions de l'histoire

Trois conceptions du temps historique

Conflits et conditions de possibilité de l'histoire

LA GUERRE ENTRE LES PHILOSOPHES

IV

GUERRE DANS LA SOCIÉTÉ

LE COMMUNAUTARISME COMME EXPRESSION DE LA GUERRE CIVILE

Le communautarisme comme manifestation du constructivisme social

Le communautarisme comme substitution de la morale au droit

Le communautarisme comme revendication de la liberté privée

Le communautarisme comme appropriation de l'espace public

L'« ART CONTEMPORAIN » LABORATOIRE DE LA POSTMODERNITÉ

L'AC, une utopie devenue réalité grâce au mode opératoire des médias

L'AC ou l'art de produire, de gérer et de rentabiliser le chaos
Pourquoi l'AC a-t-il servi de laboratoire ?

LA CULTURE ACTUELLE DE LA PEUR ET LES DYNAMIQUES DE DÉCONSTRUCTION DE LA SOCIÉTÉ ET DE LA CIVILISATION

Peur et crise de civilisation

Peur et crise de la société : les États-Unis

Peur et crise de la société : Europe

Conclusions

L'ORGANISATION JURIDIQUE DE LA GUERRE *DANS* LA FAMILLE

PAR LA GUERRE *CONTRE* LA FAMILLE : LE CAS DE LA FRANCE

Le recours à l'intérêt de l'enfant du code civil napoléonien à nos jours

Le recours à « l'intérêt de l'enfant » dans les décisions judiciaires

V

CONCLUSIONS

AMITIÉ ET INIMITIÉ POLITIQUE

L'HOMME SOCIAL

Modernité et guerre : hétérogénéité des fins ?

De l'exclusion à la tyrannie des valeurs

Les valeurs, l'amour des siens et le lien social

La communauté est-elle de retour ?

Conclusion

LES DEUX CITÉS

CONCLUSION GÉNÉRALE

LES AUTEURS

BIBLIOGRAPHIQUE INDICATIVE

INDEX NOMINUM