

Christian Ruby

# Introduction aux philosophies de la politique



La Découverte

**Remerciements.** Cet ouvrage a bénéficié du soutien de Marieke Joly et des directeurs de la collection « Repères ». Que chacun et chacune en soit remercié. L’auteur remercie aussi Elliott Covrigaru, Patrick Hinge et Quentin Molinier pour leurs remarques. Et surtout Laurent Gerbier pour sa critique pertinente de la logique d’ensemble du manuscrit.

Composé par Facompo à Lisieux  
Dépôt légal : juillet 2021

**S**i vous désirez être tenu régulièrement informé des parutions de la collection « Repères », il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d’information mensuelle par courriel, à partir de notre site **[www.collectionreperes.com](http://www.collectionreperes.com)**, où vous retrouverez l’ensemble de notre catalogue.

---

ISBN : 978-2-348-06893-5



L’éditeur de cet ouvrage s’engage dans une démarche de certification FSC® qui contribue à la préservation des forêts pour les générations futures.

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d’exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l’éditeur.

© Éditions La Découverte, 2021.  
34, rue des Bourdonnais, 75001 Paris.

DU MÊME AUTEUR

- « Criez, et qu'on crie ! » *Neuf notes sur le cri d'indignation et de dissentiment*, Bruxelles, La Lettre volée, 2019.
- Devenir spectateur. Invention et mutation du public culture*, Toulouse, L'Attribut, 2017.
- Abécédaire des arts et de la culture*, Toulouse, L'Attribut, 2015.
- Spectateur et politique. D'une conception crépusculaire à une conception affirmative de la culture ?* Bruxelles, La Lettre volée, 2014.
- La Figure du spectateur. Éléments d'une histoire culturelle du spectateur*, Paris, Armand Colin, 2012.
- L'Archipel des spectateurs, du XVIII<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*, Besançon, Nussy, 2012.
- Tout n'est pas perdu. Éléments d'une critique des nostalgies*, Éditions classiques uqac.ca, 2011.
- L'Interruption. Jacques Rancière et la politique*, Paris, La Fabrique, 2009.
- Devenir contemporain ? La couleur du temps au prisme de l'art*, Paris, Le Félin, 2007.
- L'Âge du public et du spectateur. Essai sur les dispositions esthétiques et politiques du public moderne*, Bruxelles, La Lettre volée, 2006.
- Schiller ou l'esthétique culturelle. Apostille aux Nouvelles Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Bruxelles, La Lettre volée, 2006.
- Nouvelles Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Bruxelles, La Lettre volée, 2005.
- Les Résistances à l'art contemporain*, Bruxelles, Labor, 2002.
- L'Art public, un art de vivre la ville*, Bruxelles, La Lettre volée, 2001.
- L'État esthétique. Essai sur l'instrumentalisation de la culture et des arts*, Bruxelles, Labor et Castels, 2000 ; 2<sup>e</sup> édition, Paris, Castels, 2008.
- L'Art et la Règle. Un pas vers l'art contemporain*, Paris, Ellipses, 1998.
- La Solidarité. Essai sur une autre culture politique dans un monde postmoderne*, Paris, Ellipses, 1997.
- L'Enthousiasme. Essai sur le sentiment en politique*, Paris, Hatier, 1997.
- Introduction à la philosophie politique*, Paris, La Découverte, « Repères », 1996.
- Histoire de la philosophie*, Paris, La Découverte, « Repères », 1990 ; 5<sup>e</sup> édition, 2018.
- L'Individu saisi par l'État. Lien social et volonté chez Hegel*, Paris, Le Félin, 1991.
- Les Archipels de la différence. Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard*, Paris, Le Félin, 1990.
- Le Champ de bataille post-moderne/néo-moderne*, Paris, L'Harmattan, 1990.

## Introduction

*Introduire* aux philosophies de la politique ne consiste pas à se soucier d'enseigner des techniques de gouvernement. Cet acte aiguille vers des réflexions portant sur les divisions de la cité ou de la société, la légitimité et la loi, le sujet de la loi, l'exercice du pouvoir, la soumission ou les cris des citoyennes et des citoyens, les mouvements sociaux et la subjectivation politique, la définition du mal social, l'histoire, etc.

Le terme *politique*, dérivant du substantif grec *pólis*, la cité, par l'adjectif *póliteia* (politique), désigne une pratique de sédition et de cri qui s'origine dans les inégalités et les hiérarchies articulant les communautés humaines. Cette pratique s'élève contre les dominations, exclusions, distinctions que l'on fait passer pour naturelles, contre les étagements réputés immuables en classes, sexes, « races », etc.

Des *philosophies* de la politique se distinguent par leur étonnement devant les formes de l'agir humain dont la première propriété est de récuser les pensées du destin et les mutations de phénomènes historiques en nature. Qu'elles se délimitent peu dans une philosophie générale ou qu'elles se reconnaissent dans un discours autonome, avec un régime propre de parole ou d'écriture, elles visent soit à dissoudre les divisions sociales, inégalités et hiérarchies, dans une conception uniforme de la cité et à justifier l'action de celui qui la maintient ; soit à énoncer des légitimations pour des actions projetant vers un au-delà discutable, utopique, etc. ; soit à entériner les mutations sociales en vue d'une organisation meilleure, d'un progrès ou d'un processus infini.

*Introduire* par conséquent à des *philosophies de la politique* — appelées trop rapidement « philosophies politiques » ou « sciences politiques » — consiste à analyser les raisons principales alléguées par

elles afin de répondre aux questions posées aux corps politiques. Par exemple : pourquoi formuler le problème de la politique en termes d'ordre et d'unité de la cité ? Quelle unité (imposée, composée, additionnelle, etc.), par rapport à quelle diversité, qui la vise et qui en répond ? Ces raisons, politiques, s'appuient aussi sur les configurations des savoirs (économie, droit, sciences humaines) et des arts d'exposition. Les philosophies de la politique constituent ainsi des agencements complexes. On en rencontre qui ancrent la politique dans des fondations sur un récit transculturel des origines (un meurtre rituel, un patriarcat originaire, une transmission héréditaire), une causalité naturelle (une nature humaine politique), une organicité de la société (coutumière, immanente), un acte premier (un contrat) ou une contingence des événements et des actions.

S'y confronter place alors la lectrice ou le lecteur devant une tâche. Outre celle de la compréhension, celle de s'entraîner à une inquiétude relative à sa *pólis/cité*, à se dés-assujétir des injonctions au consensus, au puritanisme, au désespoir ou au cynisme faisant le lot des discours politiques courants. Dès lors, une *Introduction* peut épauler chacun et chacune en insistant sur les écarts entre énoncés et les configurations possibles du pensable politique, de sorte à encourager à partager en public des concepts, des théories et des dissentiments.

Chaque chapitre de cet ouvrage est conçu à partir d'interrogations (sur l'unité de la cité, la place du religieux, de l'État, de l'histoire, le choix des objets d'action) explorées en indiquant les clivages, les tensions entre les philosophies qui s'en emparent. Quoique sans exhaustivité, l'ensemble parcourt les réponses majeures qui, simultanément, s'épanouissent d'abord dans des moments historiques spécifiques et se répercutent sur notre époque, par réappropriation, tuilage ou rétrospection. Techniquement, il s'appuie sur des ouvrages singuliers de philosophes — trop longtemps masculins —, dont le spectre ne se limite ni au contexte occidental, ni aux cultures et langues indo-européennes, ni aux seuls États-nations actuels, mais puise aussi dans des « ailleurs » (Empires perse ou inca, Chine, sociétés sans écriture) des sources de comparaison théorique.

## I / L'unité de la cité ? Quelle unité ?

L'*origine* (*arkhè*, principe, *Ursprung*) de la politique ne réside pas dans un début (un commencement, *Anfang*) ou un peuple particuliers. Elle se livre dans chaque contestation, sédition, résistance à l'égard d'une domination, d'un pouvoir ou d'un partage social et culturel au sein d'une cité. Elle se répète donc n'importe où et n'importe quand, dans telle situation, sous telle forme de cri et de pratique spécifiques. Elle ne se configure pas en une essence fondée sur une exclusive accordée à ses figures européocentrées. Afin de mieux la saisir, il convient d'en finir avec le présupposé de son ancrage dans tel ou tel peuple prétendument premier et exemplaire (les Grecs pour les Européens), et dans telle ou telle instance (l'État), et revenir sans cesse aux divisions principielles (sexes, intérêts, langues, puissances, compétences, etc.) de chaque cité ou société.

Par leurs observations, l'anthropologie et l'ethnologie poussent à cette mise en question des données (européennes) immédiates portant sur une condition politique centrée sur tel peuple, la fatalité de l'État et l'autorité d'une « philosophie politique » foncièrement axée sur la cuisine gouvernementale. Ces recherches promeuvent une multiplicité de considérations sur la politique en Afrique avant et après les colonisations [Balandier, 2003]\* ou l'Europe médiévale [Goody, 1977]. Elles explorent la politique dans des

---

\* Les références entre crochets renvoient à la bibliographie en fin d'ouvrage. Ce livre a tracé son chemin entre des textes de philosophes, accessibles en versions de poche, sans indication d'éditions particulières, et des ouvrages récents de commentateurs dont les éditions sont alors signalées. L'orthographe des mots en langues étrangères y est latinisée et les dates sont données dans le calendrier grégorien.

clans d'Indiens Nambikwara [Lévi-Strauss, 1955], Tupi-Guarani et Guayaki chez lesquels la guerre sert à conjurer la formation d'un appareil d'État [Clastres, 1974]. Elles confrontent l'Occident et cette Chine ancienne qui dérive la politique de la parenté [Granet, 1934 ; Jullien, 2008].

Grâce à ces considérations sur des manières de dire, de faire et d'être politiques, désassignées de l'État et de sujets prédéterminés, des philosophies de la politique peuvent affirmer que la politique se décline à partir de la capacité à changer les liens sociaux en réclamant la parole (par mécontentement, intrigue, cri, sédition...) sur le partage de ce qu'on appelle l'unité de la cité, en conquérant une place dans ce commun à transformer.

### **Les Grecs : unité et/ou sédition**

Pour autant, cela n'exclut pas d'avoir à étudier *aussi* des inquiétudes politiques et des philosophies de la politique exposées par des philosophes de la Grèce antique et classique. D'autant que nombre de philosophies modernes et contemporaines ne cessent d'en réactualiser le vocabulaire ; que des Occidentaux jugent souvent les « autres » à l'aune de ce vocabulaire ; et que, finalement, ces Grecs ont bien inventé un objet politique spécifique : l'unité de la cité et l'exercice de la parole publique.

Certes, ces Occidentaux ont longtemps cru que ce qui leur paraissait proche (ces Grecs anciens) leur était le plus accessible. Pourtant, pour partie, ces Grecs n'étaient que le reflet d'une construction rétrospective [Vidal-Naquet, 1990]. C'est ainsi que, dans l'aire culturelle européenne, ils passaient pour le berceau de la civilisation, le moment d'un « miracle » de la raison ou l'origine de la politique. Ceci par surinterprétation de la participation des citoyens à l'élaboration de la loi (*nómos*) et du lien social. Cette approche a couru de Benjamin Constant (1767-1830), Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889), Léo Strauss (1899-1973) jusqu'à Hannah Arendt (1906-1975), lorsqu'elle tente, à l'encontre des marxistes, de revaloriser la notion d'action politique ouvrant sur une cité conçue comme véritable totalité organique, belle et édifiante, dans laquelle se dispenseraient des dialogues argumentés dans un espace public attaché aux accents de la vérité, de la mémoire et de la transmission.

Or, si des philosophies politiques contemporaines doivent apprendre à tenir compte d'autres cultures, elles doivent aussi

réviser leur manière de jauger ces Grecs. Trop de présupposés occultent le fait que la politique, pratique et théorie, relève d'abord chez eux de conflits internes aux cités. Ces conflits et cris sociaux (*stásis*) autour des dominations et inégalités transparaissent dans les réformes de Dracon (- 621), Solon (- 594), Clisthène (- 508) et Périclès (milieu du v<sup>e</sup> siècle). Ils concernent aussi l'exclusion des femmes (Lysistrate), des métèques, des esclaves (fuites, révoltes dans les mines en - 413, révoltes des Ilotes, désertions) et des « barbares » de la citoyenneté et des institutions. Aristote (- 384/- 322), par exemple, rapporte la politique à « la sédition [qui] procède de l'inégalité ». Et, de celle-ci, il écrit : « Lorsque les titulaires de fonctions gouvernementales se livrent à la violence et s'approprient plus que leur part, c'est la sédition » (*Politique*, V, 1 et V, 3). Nous ne pouvons plus escamoter les conflits qui fendent la prétendue unité de la cité grecque. L'helléniste, anthropologue et historienne Nicole Loraux, à l'instar de Clémence Ramnoux, nous a appris à récuser ce « déni idéologique » [Loraux, 1980].

Notre regard ainsi recentré sur les conflits constitutifs de la politique, la signification à donner à l'objet de leur philosophie de la politique se perçoit mieux. Il consiste à chercher les moyens d'un accord sur ce qui peut faire lien social, en promouvant de surcroît les personnes compétentes pour en parler. L'affrontement (*agôn*) aux fins de désigner qui répond de l'unité de la cité, parfois armé, parfois devant un tribunal, à l'assemblée (*ekklêsia*) ou au théâtre vient alors en avant. À condition toutefois de délimiter ce qui peut être décrit comme juste (*dikê*), et le droit à la parole publique (qui est « citoyen » ?), la compétence pour parler comme la modalité de la parole (rhétorique ou argumentation) et son rapport avec l'action gouvernementale ou révoltée. L'opposition *dikê/stásis* — la discorde entre membres de la cité et la manière de l'appréhender ou de la contrôler — devient centrale.

Comment définir le juste ? Comment légitimer une certaine unité de la cité ? Le choix des premiers philosophes présentés ici est celui d'une connexion à une entité supérieure. Il permet de gommer les conflits en autorisant l'exclusion de ceux qui les conduisent pour « incompétence » et illégalité (*graphè para nomon*). Quelle entité ? Le Bien, première Cause (*aitia*) du *kósmos*, de sa forme et de son ordre justes, *kósmos* désignant ici l'ensemble fini, clos, hiérarchisé et beau que composent le ciel et la terre, les dieux et les humains. Bien et *kósmos* deviennent modèles d'ordre hiérarchique harmonieux. La cité doit les *imiter* en entérinant une citoyenneté restreinte, réservant la politique à une compétence



susceptible de garantir l'effectuation du choix de la meilleure forme de gouvernement.

Néanmoins, au sein des philosophies grecques de la politique, le contenu de ce Bien, dont la saisie garantirait la possibilité d'un lien stable, fait l'objet d'un conflit. Alors que Platon (- 428/- 348) le conçoit comme un et hiérarchique et veut en imposer la règle à la cité, ce à quoi Aristote nous appelle est de ne pas exclure les multiplicités. Tandis que les Sophistes (Protagoras [- 485/- 411], Gorgias [- 483/- 385]), les Stoïciens (Chrysippe [- 280/- 232]) et les Épicuriens (Épicure [- 341/- 270]) s'en dispensent volontiers au profit du relatif, du hasard, de la force brutale de la nature (*phúsis*). Pour eux, un tel Bien n'existe pas.

### **Socrate interroge la *pólis***

Dans la cité grecque classique — Athènes, pourquoi pas, soit 300 000 habitants, 30 000 citoyens, 10 000 étrangers, 150 000 esclaves —, la politique gouvernementale se traduit, pour un petit nombre seulement, par des concurrences de parole, des votes, des tirages au sort, des arbitrages multiples et des décisions variées. Cette centralité de la parole (*lógos*) est récente. Elle s'est établie en rupture avec le moment féodal du monde préhellénique « minoen-mycénien » dont les cités-États sont gouvernées par une personne privée (par exemple, Agamemnon) dont la force mystique émane du palais et se renforce de la lutte contre des royaumes orientaux (l'Empire perse notamment). Cette rupture instaure la *pólis* (parlée plutôt à partir du latin : la cité), la communauté des seuls citoyens (*polítes*) réunie dans le lieu de la politique, l'*agora*, centre de débats sur les choses publiques et le « commun ». Dans les faits, la *pólis* est un espace de lois, étendu à une implantation topographique et sa population. Mais les philosophies de la politique érigent aussi à partir du terme *pólis* un cadre mental, celui d'une dépendance du citoyen envers un tout. Justement, si, selon Socrate (- 469/- 399), l'activité politique est noble (*axios*, digne), le ressort s'en trouve dans le fait que nul citoyen ne saurait rompre son attachement (par naissance) à une cité, dans laquelle il reçoit son éducation (*paideía*). Aussi appelle-t-on *idiôtês* l'être qui ne se mêle pas des affaires de la cité, l'individu isolé, « sans clan, sans loi ni foyer », incapable d'offrir quelque chose aux autres et de laisser des traces (Homère, *Iliade*, IX, 63 ; Aristote, *Politique*, I, 2).

*Pólis* et parole (*lógos*) forgent une scène spécifique dont se saisissent des philosophies classiques et hellénistiques grecques [Vernant, 1962]. Cet avènement (V<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles avant notre ère) implique un changement de mentalité, la découverte d'un horizon intellectuel différent de celui des mythes, l'élaboration d'un espace social centré désormais sur cette *agora* et le *lógos*, le discours rationnel sur l'ordre du monde et la place que les humains y tiennent. La promotion de la parole débouche maintenant sur un emploi profane (le gouvernement, la magistrature, le citoyen), attise le débat, excite la discussion, astreint à une argumentation contradictoire.

La différence avec l'ordre antérieur peut être appréhendée dans les travaux de Marcel Détienné [1967]. Cet anthropologue s'est penché sur le statut du poète, du devin et du roi dans la société féodale grecque, là où la parole revêt une puissance religieuse, formule le visible et le crédible, célèbre les héros, l'aède conférant aux actions humaines l'éclat, la force vitale, la continuité d'être. Cette fonction antérieure de la parole repose sur une conception de la vérité (*alèthéia*) définie comme puissance solidaire d'un système d'entités religieuses qui lui sont à la fois associées et opposées. Elle s'y articule à la mémoire et la justice en opposition avec l'oubli (*léthé*).

Ancrée dans la *pólis*, la nouvelle conception de la parole substitue aux anciens rapports féodaux un nouveau type de lien social. Il est fondé sur la symétrie, la réversibilité, la réciprocité, mais uniquement entre citoyens. Ceux-ci sont définis comme semblables et égaux (*isonomia*), insiste Socrate.

La parole devient l'outil politique par excellence, le moyen de commandement et de domination, et le moyen de la réplique. L'*agôn* grecque, la rivalité, s'inscrit dans ces débats contradictoires, la discussion et l'argumentation. La philosophie de la politique, des philosophes commentés ici, justifie cette modalité de la politique en s'essayant à en délimiter les pouvoirs, ainsi que les personnes autorisées à s'en saisir. La parole, rappelle Socrate, suppose un public auquel elle s'adresse comme à un juge qui décide en dernier ressort, souvent à main levée, entre les partis qui lui sont présentés. Si l'art politique se fait maniement du langage, la philosophie de la politique tente d'imposer des règles à ce dernier, à l'encontre de la parole de la tradition (Hésiode, Homère), de la parenté (Sophocle : *Antigone*), de la coutume (Euripide : *Iphigénie en Tauride*), du calcul des intérêts et des ruses de l'ambition (Alcibiade), d'une population tramée seulement par les besoins ou les manipulations

de masses résultant du *pathos* des harangues des orateurs (soit les Sophistes, tels que considérés par Socrate).

Présenté essentiellement par Platon, Socrate réfléchit aussi à la figure du gouvernant : sera-t-il timonier (*kubernètès*) pilotant les passagers du navire-cité (le nom de l'activité, « gouverner », ou de l'instrument, « gouvernail », désigne le rôle du politique) (*République*, VI, 487b) ? ou plutôt pasteur conduisant le troupeau-foule composant la cité (*Le Politique*, 258b) ? et si on l'appelait tisserand des activités de la vie en commun (279b) ? ou encore médecin conseillant son malade (la cité et les séditions), maître (*despôtès*) dirigeant son esclave, etc. ?

Quel est l'enjeu ? On ne peut se passer de penser rationnellement la nature des liens unissant le citoyen (âme-corps, pensée-image), la cité (unité) et le *kósmos* (hiérarchie et harmonie). Socrate postule une homologie entre le plus petit (l'individu, microcosme) et le plus grand (macrocosme) par le moyen de la cité. Ce qui revient, sur le plan politique, à insister sur le fait que la cité est logiquement première par rapport aux citoyens.

### **La *kallípolis* (belle cité) hiérarchisée selon Platon**

N'est-ce pas encore insuffisant pour réguler les conflits sociaux et politiques, la guerre civile (*stásis*), les discordes entre cités (grecques), entre la cité et les « barbares » (*polémos*) ? Encore trop lacunaire pour traiter de la répartition de la parole et des charges gouvernementales en fonction d'une compétence ? Intervenant sur ce point, Platon, en l'un des moments de sa philosophie, veut penser la politique gouvernementale comme un retour à un Un-Bien perdu par dégénérescence du fait des luttes sociales qui, pour lui, ne relèvent pas de la politique. Est « politique » la seule action qui pallie la corruption du caractère holiste (de *holos*, primat du tout) de la cité lorsqu'elle imitait parfaitement l'ordre du monde (Un-Bien). Comment ? En réinscrivant ce modèle perdu dans le monde présent. L'avènement d'un futur devient restauration d'un passé.

Il est possible de contenir les conflits, réduits dans le même temps à des « bruits » sociaux inaudibles, en hiérarchisant et figeant les inégalités, en empêchant d'agir les « fauteurs de troubles », les « hommes injustes » et la foule ignorante à laquelle il faut commander. À qui confier la charge de réconcilier la *pólis* avec le *kósmos* et avec elle-même, comme les individus avec eux-mêmes ?

Au philosophe, seul à même de faire participer l'Unité et le Vrai à l'organisation du monde terrestre.

Dans la *République* (*Péri póliteias*, rédigée vers -370, sous-titrée *De la justice*), Platon présente le problème ainsi : comment introduire la justice dans la cité et en sauvegarder l'unité, sinon en formant, par la connaissance de l'Un-Bien, des hommes politiques dont le souci consistera à façonner cette unité en éduquant les citoyens à l'harmonie nécessaire ? Restons-en à cet ouvrage, non sans signaler toutefois que Platon tiendra une position différente dans *Le Politique*, plus tardif, substituant alors l'art de diviser à la politique très uniforme de la *République*.

Il est personnellement incité à cette tâche de philosophie de la politique. Dans sa jeunesse, après avoir expérimenté sa capacité à gouverner une cité (Syracuse), il est chassé, puis fait prisonnier et vendu comme esclave, enfin racheté par des amis, raconte-t-il dans la *Lettre VII*. Il a aussi vécu la guerre du Péloponnèse, vu l'oligarchie des Trente (Alcibiade, Calliclès) corrompre Athènes tandis que la démocratie qui lui succède condamne Socrate, « le plus juste des citoyens », à mort. Ainsi est-il passé d'une vexation au constat de l'échec de la tyrannie de quelques-uns pour aboutir à la stupeur de voir l'opinion dominer la cité (cf. *Apologie de Socrate*).

Sa leçon : la justice ne peut coïncider avec l'intérêt du plus fort. Elle doit profiler un Bien qui unifie les activités de la cité en les entrecroisant sans risque de mélange. Platon entend défendre un holisme antidémocratique qu'on évitera pourtant de prendre pour un « totalitarisme » ainsi que le fait Karl Popper dans *La Société ouverte et ses ennemis* [1979], tant parce que cette notion serait anachronique que parce qu'elle renvoie à d'autres situations et qu'elle caractérise une politique unifiant par la force et un parti unique les sphères privée et publique.

Platon décide aussi de ne plus se mêler *directement* de politique. En édifiant d'abord un lieu dans lequel des individus pourront s'astreindre, grâce à une nouvelle pédagogie (le dialogue socratique), à la philosophie, à la connaissance du modèle auquel l'unité de la *pólis* devra sa mise en forme. L'Académie, fondée vers -387/-386, matérialise ce lieu privilégié de formation, de discussion et de vie commune à laquelle des femmes sont invitées. La vieille éducation (rites, initiations, images), qui fournissait jusque-là aux Grecs leur cadre culturel, y est rejetée, à l'instar de la rhétorique rétribuée de ceux que Platon méprise : les « Sophistes ». Y règne ce nouvel art de la parole qu'est la dialectique, laquelle ouvre à

la connaissance de la Vérité en permettant à l'âme de cheminer vers l'absolu. Grâce à elle, les disciples-citoyens, bientôt hommes politiques, accèdent à l'Idée de Bien immuable et incorruptible, non pas à partir d'une conviction mais à partir d'une argumentation rationnelle. La contemplation de ce Bien favorise la découverte du régime politique juste à l'aune duquel organiser une cité-une. Cette saisie devrait contribuer efficacement à la dissolution des conflits en séparant les groupes sociaux.

La légitimation de l'action de l'homme politique se fonde sur la possession du savoir de l'Un et de la mesure (*mètron*, conçue comme classification), mué en une compétence politique des raisons de la hiérarchie dans la cité, ou connaissance nostalgique de ce qui a été, d'un âge d'or posé comme valeur éternelle. Incompatible avec un travail manuel, un métier (artisan, fabricant) ou des intérêts privés, l'action (*praxis*) de l'homme politique tisse l'harmonie de la cité à partir de la dissolution de la prégnance des désirs, contrôlés selon la lumière du modèle.

Que les philosophes soient nommés rois, juges ou législateurs (*République*, V, 473 cd) ! Seuls, ils sont susceptibles de commander en vertu de cette science de l'Un, d'*imiter* l'harmonie de l'ordre essentiel sur lequel ils ont les yeux rivés, de placer par conséquent la loi sous la dépendance du Bien, de modeler les mœurs afin qu'elles gagnent en rigueur, et au besoin d'inventer les récompenses grâce auxquelles obtenir l'obéissance des citoyens sans recours à la violence. Ils sont formés à l'amour de la Vérité, la facilité à apprendre, l'affaiblissement des désirs, le courage, la mémoire, par une disposition aux mathématiques (la science de l'unité).

Dans la cité juste, chaque individu, chaque classe sociale accomplit « sa tâche propre » sans déborder sur celle des autres parce que sa fonction est entièrement déterminée. L'ordre hiérarchique de l'ensemble dépend justement de la capacité à distinguer des classes qui ne se mêlent pas, de l'absence de débordement des unes sur les autres ou d'une activité sur une autre. Elle prend le nom de *kallípolis* (*République*, II à VII), cité belle et juste. Évitions « utopique », parce que ce terme, plus tardif, ne dit pas exactement qu'il n'est pas question d'inventer une nouvelle légalité mais de revenir à ce qui a été perdu, l'Athènes primitive, victorieuse de l'Atlantide, certes disparue (*Timée*, 26c-e) mais gardée en mémoire (20d-25d). Elle était juste et sage. Le regard du politique est tourné vers elle. Il la retrouve par anamnèse.

Réactionnaire, conservateur ? Ici, Platon se fait certainement agent de blocage du processus historique. S'il codifie des classes

sociales, c'est pour affermir leur hiérarchie. Elles accomplissent d'autant plus leur fonction spécifique qu'elles représentent trois vertus différentes renvoyant aux trois parties (désirs/besoins, volonté, raison) d'une âme qui sera un jour jugée par le tribunal des Enfers. Les paysans et les producteurs (*dèmiourgos*, ouvriers ou artisans) sont chargés des besoins par le labeur (la *poïesis*, du verbe grec *poïêô*, fabriquer) et l'obéissance ; les citoyens-guerriers, parmi lesquels des femmes, défendent la cité, attachés à la volonté et au courage (*andreia*) ; et les archontes ou magistrats, décidant et commandant, manifestent la raison et la sagesse (*sophia*).

Étant admis qu'une éducation politique du travailleur est inenvisageable, celle des gardiens de la cité, associant en communauté égalitaire des hommes et des femmes ainsi que des enfants (*République*, V, 449d-457b), passe par la gymnastique (exercice, vitesse, vigueur et souplesse), la musique (rythme, régularité, relation) et la tempérance. Elle aboutit à la formation d'une âme capable de faire abstraction de soi en vue du bien de la cité. Parce que les magistrats et le roi-philosophe (*République*, V, 473b) accomplissent la fonction suprême, il convient de leur inculquer l'art du gouvernement par la science qui donne la primauté à son possesseur parce que son âme accède alors à l'unité en se défaisant des images (*Les Lois*).

Répétons néanmoins qu'un autre ouvrage, plus tardif, *Le Politique*, signe le renoncement de Platon à cette perspective politique, au profit d'une explicitation des divisions de la *pólis*.

## Le premier vocabulaire des régimes politiques

Quels sont donc les régimes de distribution des charges gouvernementales envisagés ? Ces philosophes ont conçu un vocabulaire encore en vigueur de nos jours. Présentons ces régimes à partir de leur formulation linguistique :

— monarchie (de *monos*, unique et *archè*, principe) : un régime déployé par un seul gouvernant, même si deux espèces s'en dégagent : la royauté et l'extrême servitude provoquée par la tyrannie (le tyran étant celui qui confond la propriété publique avec sa propriété privée) ;

— aristocratie (d'*aristos*, meilleur et *kratos*, force, domination, puissance) : régime du petit nombre, dérivant aussi en deux espèces : aristocratie proprement dite et oligarchie (de *oligos*,

élite, petit nombre des propriétaires fortunés, on peut dire aussi ploutocratie ou pouvoir des riches) ;

— démocratie (de *dêmos*, les seuls citoyens) : régime mettant le pouvoir à la portée de chacun (au milieu), même s'il dévie parfois en ochlocratie (régime de ceux qui ont peur) ou en timocratie (de *timè*, valeur, prix, honneur), rivalité brutale des profits, asservissement des citoyens à l'ambition.

Cependant, présentée ainsi, cette liste est ambiguë. Pour trois raisons.

D'abord, elle simplifie les choses en laissant de côté le fait que la série varie souvent d'un philosophe à un autre. S'y incluent, en effet, parfois les termes suivants : « anarchie » (d'*an-*, privatif, et *archè*), désignant un régime d'incohérence et d'instabilité (le terme, on le sait, prendra plus tard un sens positif, sans quitter entièrement celui-ci aux yeux de beaucoup) ; « république » (terme, il est vrai, latin, désignant la « chose publique », utilisé cependant pour traduire le grec *politeia*), régime de participation des citoyens aux affaires publiques obtenu à partir d'un mélange d'oligarchie et de démocratie ; enfin, « empire », ce régime par lequel un gouvernement étend son pouvoir au-delà des frontières (selon un terme utilisé encore pour les Incas, les Aztèques, mais aussi Napoléon ou les républiques colonialistes, etc.).

Deuxièmement, cette liste n'est pas neutre. Son principe organisateur est le nombre : un seul gouvernant, plusieurs, tous (au masculin). Aussi est-il adéquat à l'option de Platon (*République*, Livre VIII) qui ne sépare pas l'Un-Bien et l'un mathématique. Ce principe justifie l'idée selon laquelle le meilleur gouvernement correspondrait à un petit nombre de dirigeants vertueux. Mais est-ce suffisant ? Il y a discussion sur ce point. Le principe de classement proposé par Aristote (*Politique*, Livre III) diffère. En fonction de son regard de naturaliste, ce dernier distingue les régimes par leur dessein, la conformation et la disposition des organes, leur fin, la vertu et le bonheur des citoyens, plutôt que par le nombre de gouvernants. Il pose alors, d'un côté, les régimes visant le bien commun (royauté, aristocratie, régime civique) et, de l'autre, des régimes déviés visant des avantages égoïstes (tyrannie, oligarchie, démocratie).

La troisième raison tient à notre regard rétrospectif. En particulier à l'égard du régime démocratique. En Grèce, le *dêmos* renvoie moins au « peuple » que, d'abord, au nom de circonscriptions territoriales destinées à briser l'influence des familles aristocratiques, au moment de la réforme de Clisthène reconfigurant les tribus

athéniennes par des dèmes séparés dans l'espace. Puis il s'inclut dans les théories du pouvoir. Quoi qu'il en soit, « démocratie » est rarement un terme valorisant. Pour Platon, il s'agit d'un mauvais régime. Il n'a pas d'unité, chacun y courant à ses affaires sans souci du commun (*République*, VIII, 556e sq.). Il centre sa description de ce régime sur la « liberté » entendue comme règne des désirs. L'unité de la cité démocratique, ironise-t-il, est celle d'un manteau bigarré, orné d'innombrables couleurs. Elle semble belle, subjuguée, mais est ingouvernable : « Il s'agit apparemment d'une constitution politique agréable, privée d'un réel gouvernement, bariolée, et qui distribue une égalité (*isonomia*) bien particulière tant aux égaux qu'à ceux qui sont inégaux » (558c). Dans la cité démocratique, enfin, les pauvres sont enclins à l'envie, ils assaillent les possédants et sont séduits par les discours pervers des démagogues. Pour Aristote, le *dêmos* fait référence à la configuration sociale de la « masse » qui a quelque chose de « servile » (*Politique*, III, 1277a).

### Les constitutions selon Aristote

Dans *Politique* (*Ta politika*), Aristote incite à une autre considération de l'ensemble du problème politique. Dispensée dans son Lycée, sa réflexion s'enracine non dans un modèle mathématique, mais dans l'expérience et la téléologie. Il enquête sur les constitutions de son époque et en dissèque les fins. Il change l'architecture du connaître en classant les disciplines en trois groupes, de l'inférieur au supérieur (*Éthique à Nicomaque*, Livre VI, 5). Au plus bas, la poïétique/*poiësis* (le travail et les arts fabriquant des objets extérieurs à l'agent). Puis, la pratique/*praxis* (activités qui changent les citoyens) englobant la chrématistique (l'art de l'utile, des échanges et de la monnaie), l'économie proprement dite (d'*oikos*, la maison et *nómos*, la loi, autrement dit l'art de l'organisation de la maison, de la place du maître, de sa femme, des enfants, des esclaves), l'éthique et la politique. Et, au sommet, la théorie/*theôreîn* ordonnant hiérarchiquement les modes de la contemplation : la physique (le monde), la philosophie (l'en soi — *kath'auto* —, l'universel) et la théologie (la Cause première, motrice, l'*aitia*).

Dans cette taxinomie, la philosophie politique s'inquiète moins du vrai que du vraisemblable du point de vue du gouvernement. En effet, elle est une science *pratique* de l'organisation sublunaire des diversités en rapport avec leur finalité. Cette science de la



communauté est arrimée à l'observation de la vie publique. Elle donne à l'homme politique (*nómothetès*) les moyens d'instaurer, cas par cas, la meilleure architectonique de la cité (et non la meilleure selon la norme d'un outre-monde), et au citoyen l'espoir d'une vie vertueuse.

Nul monolithisme platonicien ici. Mais il n'est pas question non plus de réduire la vie commune au jeu sophistique du seul caprice et de la circulation des choses, des humains, des idées. Ni la soumission de toutes choses à un modèle ni le règne du multiple sans unité.

Il faut pas moins de huit Livres (à nous parvenus sans architecture stricte et mutilés) pour cerner ces questions. Depuis le statut « naturel » de la cité et sa différence avec les autres communautés (*koinônia*) (I) jusqu'à l'éducation des citoyens (VIII), en passant par la critique radicale de la *République* et des *Lois* de Platon (II), la cité et le citoyen (III), la description du régime civique (IV), la question des séditions (V), la préservation de la démocratie (VI), les mœurs et le gouvernement (VII) et donc l'éducation de la jeunesse (VIII) pour finir.

Dans le Livre V, Aristote examine l'activité politique dans les cités connues de lui, les séditions, les révoltes, les changements de gouvernement. Le terme primordial, *stàsis*, y désigne les actions individuelles ou concertées qui, par des voies illégales ou la violence, visent à évincer les gouvernants en place ou à renverser l'ordre politique. Mais que dire des principes, des sources de la sédition, des dispositions des séditieux, de leurs cris ainsi que des types de changements obtenus et des efforts pour les contrer ? « Ceux qui sont épris d'égalité deviennent séditieux dès lors qu'ils estiment leur part trop petite cependant qu'ils sont les égaux des gens qui ont une part plus grande » (V, 2), souligne-t-il. Aux inégalités participent les profits et les honneurs mal distribués, mais aussi la violence, la peur, le mépris, une élévation disproportionnée, l'intrigue, la négligence, la petitesse et la dissemblance. La connaissance de ces mouvements sociaux et politiques affecte le propos de la philosophie de la politique puisque, en connaissant ce par quoi les cités sont ruinées, on accède à la connaissance de ce par quoi on peut les conserver (V, 8).

Mais qu'est-ce qu'une *pólis* ? C'est un genre de collectivité en vue d'un certain bien (I, 1). Elle est distincte du village et de la famille, comme l'autorité du gouvernant se distingue de celle du père sur l'enfant, du mari sur sa femme, du maître sur l'esclave, du magistrat sur ses concitoyens. Ce genre de collectivité tient au

fait que, par « nature », les humains sont des animaux civiques (*zôon politicon*, I, 2). Par « nature » ? Cela ne signifie pas spontanément, puisque, dans un ordre chronologique ou génétique, ils sont d'abord des êtres de besoin, de reproduction, etc., avant d'être citoyens. Cela signifie que, dans un ordre logique, dans lequel le tout est nécessairement supérieur à la partie, la cité est première. Elle permet aux humains de réaliser leur perfection, leur sociabilité et leur conscience d'une existence commune, en s'opposant à l'*idiôtês* qui est « ou une bête sauvage ou un dieu » (I, 2). Quels que soient les modes de relation — division sexuelle des rôles, besoins privés accomplis sous la domination du mari (puisque la seule fonction « politique » dévolue à la femme est l'engendrement) ou du maître sur l'esclave (d'autant que ces « outils animés » sont incapables de se diriger eux-mêmes, I, 2) —, ils sont déjà sociaux.

Les citoyens d'une même collectivité doivent apprendre à prendre part à la réalisation d'une cité dont les parties visent l'autarcie (*autarkéia*), comme les parties d'un organisme. Une cité conforme à son concept ne résulte ni d'une simple grégarité (réservée aux animaux) ni d'une simple coexistence d'individus rassemblés dans un lieu géographique par leurs besoins. Elle arrache ses membres à ces seuls besoins, érige la sociabilité en une exigence de « bien vivre » (*eu zein*) ensemble. La cité commande la nécessité naturelle.

Comment ? Par une constitution, discutée, les humains étant doués de *lógos*. Ce dernier les distingue des animaux qui ne disposent que du cri : « Seul l'humain, parmi les animaux, est doué de la parole » (I, 2). Entre eux, cela leur permet de « faire connaître ce qui est avantageux et ce qui est nuisible ». Dès lors, le *lógos* favorise le discernement d'une sphère proprement politique dans laquelle il est question « du juste et de l'injuste ». La constitution, « âme de la cité », de préférence consignée par écrit, distingue alors les humains entre eux et les fonctions dans la cité, en tenant compte des contingences (circonstances, histoire, géographie) et des compétences. Chaque constitution indique comment organiser les pouvoirs en spécifiant les « parties » de la cité, et parmi elles les citoyens (seuls les Grecs étant concernés) qui ont droit à la parole en politique, disposent de l'autorité de la parole, sont aptes à délibérer et à déterminer les fins visées, par opposition à ceux qui en sont exclus et ne poussent que des cris (bruyants).

La citoyenneté est à la fois un statut (« celui qui des deux côtés (père et mère) est issu de citoyens », III, 2), quoique toujours un

peu débordé (citoyenneté accordée à titre exceptionnel, citoyenneté conquise à la faveur d'un changement de régime, citoyenneté en puissance de l'enfant et citoyenneté émérite du vieillard), et un acte (« participer aux décisions judiciaires et au gouvernement », III, 2). Le commandement ou le pouvoir est un exercice qui effectue la constitution locale/choisie dans le contexte qui est le sien, assortie d'une éducation du citoyen à la vertu et au bien, du moins si les lois sont bonnes.

Pour juger les constitutions, il faut se rendre apte à cerner la capacité de chacune à réaliser la fin naturelle et parfaite de la cité de référence, l'avantage commun aux gouvernants et aux gouvernés. Cela étant, l'assentiment d'Aristote va à des régimes stables, facilitant l'incorporation lente des lois. Par exemple, un régime mixte, aristocratique mêlé de « régime civique » — ce régime dominé par le grand nombre, les traducteurs utilisant parfois « république » — en tant qu'il crée moins de ressentiment que les autres régimes et demeure celui dans lequel les citoyens n'obéissent qu'aux lois en s'adonnant à l'amitié (*Éthique à Nicomaque*, Livre IX).

## La politique dans le Jardin d'Épicure

Cependant, concernant l'unité de la cité, un autre propos est envisageable : refuser de fonder la politique dans un absolu et prendre le parti du multiple infini. Des faits y poussent. Autour de -322, une timocratie (cf. ci-dessus) instaure à Athènes une unité qui conduit à la misère, tandis que la superstition gagne du terrain. Nul intérêt à célébrer cette unité, ni à revenir à une unité antérieure. Mieux vaut choisir une autre option, en l'appuyant sur une conception matérialiste de la nature.

C'est l'aspiration du philosophe Épicure (-341/-270). Il s'installe dans le Jardin, un lieu offert par ses amis. Il y est question d'y réaliser une vie commune selon les règles d'un « certain contrat », permettant à chacun de ne pas faire de tort ni en subir (*Maxime* 33).

Épicure s'interroge : face au règne de la force, que faire ? D'autant que, si on conçoit le monde, ou plutôt la nature (*phúsis*), sans principe de l'Un-Bien, mais comme mouvement immanent d'atomes se combinant et se dénouant au hasard, on ne saurait proposer un modèle transcendant d'harmonie. Est-ce une raison pour fuir le monde présent et s'isoler de la cité à la manière des

Cyniques ? Non. Il convient plutôt de prendre au sérieux le monde tel qu'il est et de construire une sagesse propre à prêter à chacun des raisons de vivre qui, ici et maintenant, ne constituent pas des raisons de se soumettre à n'importe quoi, mais promettent une autre cité.

Cette sagesse ouverte sur un futur s'offre à tous, donc aussi aux femmes et aux esclaves. Elle a le mérite de ne pas méconnaître la réalité : les ambitions des humains, les luttes permanentes induites par la vie, l'envie d'avoir barre sur autrui et de conquérir la gloire, le désir de soumettre le monde à son empire. Mais elle enseigne à en organiser les plaisirs en renonçant aux désirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires. Sous la forme d'une éthique (matérialiste), elle donne le moyen d'échapper aux angoisses engendrées par une incompréhension du monde et des causes des mouvements, et aux douleurs qui mettent proprement fin à la vie. Ses explications causales des phénomènes détrônent le Bien platonicien et la téléologie d'Aristote. Elle inspire des règles de comportement, délivre des fictions dangereuses et porte remède aux considérations déroutantes. Si l'on arrive à délivrer les humains des croyances, ne découvrira-t-on pas la véritable joie dans la construction d'une existence accomplie à chaque instant et ensemble ?

Cette éthique enseigne aussi que, dans les conditions existantes, « le sage ne fera pas de politique » (*Maximes*). Il se retire dans le Jardin, là où seules l'intimité et l'amitié entre quelques-uns s'organisant en cité réalisent le bonheur attendu dans ce monde. La justice n'est donc pas affaire de modèle à imiter, mais bien de contrat, ciment de relations durables dans de petits cercles qui prônent une recherche du bien identifié au plaisir (de vivre et de l'amitié). De nouvelles valeurs sociales traversent cette cité : la limitation des besoins dans la réciprocité, la capacité à ne pas se nuire, la volonté d'échapper à la peur, l'autarcie, la prudence, l'échange de paroles sans hiérarchie, l'envie de vivre selon des règles choisies en commun.

### **Pólis grecque et *civitas* romaine**

D'autres thèses autour de l'unité de la cité pouvaient être profilées. Rien n'a été stipulé, par exemple, de Thucydide (- 460/- 395) et de son *Histoire de la guerre du Péloponnèse* : un traité politique destiné à exercer les citoyens à situer leur réflexion dans le cadre d'une reconnaissance de l'existence du différend et

de la guerre. Rien, ici, n'a été dit non plus sur des philosophies de la politique en acte, jamais écrites : par exemple, celle des Cyniques (parmi lesquels Diogène, mort en - 323), lesquels ironisent quotidiennement sur la place du marché sur les fausses satisfactions de l'opinion afin de les déstabiliser. Rien n'a été indiqué non plus sur des philosophes œuvrant concrètement à dessiner en urbanisme le corps politique : Hippodamos de Milet (v<sup>e</sup> siècle) inventant la division urbaine orthogonale et découpant Le Pirée en quartiers répondant à la distribution des groupes sociaux sur le sol ; Clisthène l'Athénien plaçant l'*agora* au cœur de la cité, et en son milieu la *Boulè*, le conseil, etc.

Quoi qu'il en soit, lorsque le monde grec bascule sous administration romaine, les philosophies exposées ici ne disparaissent pas. Elles servent de socle à la formation d'une tradition encore répétée de nos jours, intégrée dorénavant au système de l'autorité latine à l'échelle du bassin méditerranéen entier.

Une remarque de vocabulaire pour commencer : à l'inverse des Grecs, en latin romain, *civis*, le citoyen, devient le terme premier et *civitas*, la cité, le dérivé. Déficit politique ? Sans doute pas, mais plus certainement une autre conception de la place des individus à cette nouvelle échelle (la Méditerranée). Le *civis* est l'homme en relation mutuelle, la *civitas*, la totalité additive des *cives*. Est-ce pour la raffermir, dans sa dispersion même, qu'on la sacralise par une fiction, une allégorie incarnant le politique ? Selon celle-ci, unis antérieurement à l'existence de Rome, une poignée d'exilés troyens, dans un rituel de fondation unique en son genre (la délimitation du territoire par un sillon à respecter et le meurtre de Remus) destiné à survivre en mémoire et transmission, fondent la cité comme une possession commune, une *res publica* (Virgile, - 70/- 19, *Énéide*). Rome (l'*Urbs*, la Ville) puis l'empire sont ainsi revêtus d'un caractère sacré par un *pathos* de la fondation sur l'efficacité unifiante sur lequel Arendt [1985], au xx<sup>e</sup> siècle, persiste à mettre l'accent (*De la révolution*). Destinés à la transmission, d'autres récits de ce type sont désormais mieux connus (Gilgamesh dans la cité-État d'Uruk, Sémiramis pour Babylone, et d'autres en Afrique).

Mais suffit-il d'une fiction liant des habitants par un jeu de mémoire collective pour assurer la solidité d'une cité-empire ? Une légitimation par une théorie politique est encore requise. En voulant traduire et mettre à l'heure latine le texte de Platon, dont il fait une ressource pour ses propres actions politiques (face à la dictature de Sylla, la rivalité de Pompée et César...), le philosophe

Cicéron (- 106/- 43), dans son *De re publica*, présente l'objet de la politique : la « chose publique » (*res publica*) dans sa grandeur et ses difficultés. C'est de cet objet que provient le nom du régime. Cela étant, à Rome, par « chose publique », il faut entendre ce qui relève du bien commun à l'échelle des peuples romains. En somme : la loi, l'armée, le trésor public, le culte, le conseil, les alliés... Ce sont des « causes » (des motifs, des affaires) que les citoyens ont en commun et à propos desquelles il y a discussion (dit la première des *Douze Tables*). Cette « chose publique » désigne un rapport aux citoyens qui débattent, le « peuple », en un sens restrictif, excluant toujours les femmes et la plèbe. Elle formule un régime conçu comme communauté vivante de ces citoyens discutant au milieu des infortunes et des mobilités.

Intéressé à ces questions comme écrivain, avocat et orateur dans le cadre de la parole publique et de ses règles spécifiques (auditoire, souci de la voix, acclamations, jugements), Cicéron souligne par conséquent qu'il convient de (re)définir cette *res publica* en fonction des séditions, de leurs inconvénients et des dangers pour les liens établis (*De oratore*, II, 199). Encore les oppositions ne sont-elles pas toujours fâcheuses, certaines d'entre elles sont même légitimes et presque nécessaires. Le « peuple » (les citoyens) romain peut avoir le droit de se soulever (ce que César ne tolérera plus, en limitant les possibilités de changement et en reformulant la chose publique).

Sachant que Cicéron consacre ses propos à l'étude des individus sensibles, cultivant leurs talents, mais frappés souvent par le déclin de leur carrière au sein des institutions romaines, il révisé les conceptions de l'homme de bien (*vir bonus*) civiquement engagé. Qu'est-ce qu'un homme politique (*princeps, rector, gubernator*) ? C'est l'homme déterminé par sa sagacité (maturité tournée vers le passé), s'acquittant, en accord avec soi-même, de ses devoirs et apprenant à ne pas confondre sa fonction et les profits personnels à en tirer. Il est citoyen, issu des classes supérieures, membre de l'élite. Il gouverne en assumant la sauvegarde du lien entre les hommes et leur cité grâce au primat de la loi civile. Il endosse l'autorité de la loi des Anciens (*majores*), des fondateurs de l'*Urbs*, et apprend à convaincre l'opinion — par usage de la rhétorique —, en la tournant sans cesse vers le principe selon lequel un peuple doit être uni (Cicéron, *République*, I, XXV, 39). Il n'existe pas de peuple là où il n'y a plus de dessein commun. Tel se présente, dans l'ouvrage, le « songe de Scipion » (*République*, VI — le Socrate de Cicéron, en somme), dans lequel destin politique et destin cosmique sont liés.

Cicéron inscrit certes son propos dans le cadre de la philosophie stoïcienne, mais en l'affaiblissant et en la vulgarisant en vue de sa rénovation de la politique. Il en retient l'inspiration orthodoxe prônant l'articulation des deux dimensions majeures : l'accord conquis par chacun avec sa propre nature (élévation au *lógos*) et le consentement (*apathêia*, littéralement « sans passion ») à l'ordre théologico-cosmologique (la fatalité des forces cosmiques manifestant la raison hors de soi et en soi) dont cette nature procède. Cette volonté de vivre en lien et accord avec soi *et* avec la nature provoque des attitudes de résistance ou d'insoumission envers le despotisme des empereurs incompatible avec la raison droite.

Le Stoïcisme latin — appelé « impérial » par Cicéron, donc, mais aussi Sénèque (-4 à +65), Épictète (50-135), Marc Aurèle (121-180) — a vocation à répandre cet art de vivre au milieu des discordes et de la servitude de l'empire. La politique la plus adéquate à ce monde se dessine dans la pensée du salut humain selon laquelle on ne peut appartenir à une communauté que par consentement (*consensus*), lequel n'est réductible à l'appartenance à une cité particulière que par le hasard de la naissance. Quoi qu'il en soit, c'est à un cosmopolitisme qu'il vaut mieux assentir, la liberté du sage s'inspirant de la loi de la nature — « La loi vraie, c'est la droite raison, en accord avec la nature » (Cicéron, *République*, III, 22), une raison libérée des entraves de la superstition et des préjugés.

Le cosmopolitisme enfourche l'idée d'un droit universel supérieur conforme à la raison, prônant une cité universelle commandée par la loi rationnelle d'une nature solidaire (*République*, III, 17). On est en droit de se demander s'il n'est pas simplement adéquat aux nécessités de l'Empire et de la colonisation romains. Par l'empire, effectivement, la loi n'est pas autre dans Athènes, Carthage et Rome.

## Polémiques philosophiques

Au terme de ce premier parcours, il semble bien que ces philosophies de la politique, sur lesquelles s'appuient encore les réflexions contemporaines, se soient dotées d'un objet polémique. Soit qu'elles valorisent l'unité de la *pólis*/cité par un gouvernement, ses formes aussi bien internes — législation, constitution — qu'externes — maintien de la cohésion dans la guerre,

ici, contre l'Empire perse, la Chine de Confucius et sa référence aux Lois du Ciel, l'Inde des castes répertoriée dans les *Histoires* (VII) d'Hérodote (- 480/- 425 [Dumont, 1966]). Soit qu'elles valorisent les séditions et les cris sociaux, d'autant qu'ils prétendent faire valoir une autre conception de l'unité et du lien social. Elles renvoient de toute manière à une expérience des limites de la cité (intérieure ou extérieure), aux exigences de l'action humaine (force-loi), à la force ou la faiblesse des régimes. Massivement toutefois, les philosophes — dont il faut se garder d'unifier les propos — travaillent à découper et organiser les activités en bornant autant que possible les débords et en territorialisant à l'extrême la cité et les citoyens (Stoïciens mis à part). Dans ce cadre conflictuel, les Grecs puis les Romains accordent une haute valeur à la construction du sens de la vie en communauté — perspective qui accentue d'ailleurs, chez les Grecs, leur conscience d'une supériorité et leur identification à l'hellénisme.

Sous la catégorie *praxis* se logent donc plusieurs choses. En premier lieu, l'examen du savoir-faire de l'homme de gouvernement portant son attention sur ce qui perturbe la cité, un savoir qui se déduit de son expérience dans sa cité particulière, de sa familiarité avec les règlements des conflits internes et d'un savoir des autres mués en ennemis (les « barbares », par exemple). En deuxième lieu, la réflexion sur le savoir des législateurs, des *nomothètes* (ceux qui posent la loi), laquelle porte sur la fonction des lois et leur rapport aux vertus des citoyens. En troisième lieu, l'élaboration d'une argumentation polémique susceptible de fonder ou critiquer la politique existante. Si, de surcroît, la politique est certes un objet autonome, elle participe toujours d'une philosophie générale et n'est pas indépendante de la morale et de la cosmologie. Mais, à force de calquer l'excellence sur un ordre indépassable (un *kósmos* sans futur), elles figent assez massivement les institutions de la cité.

Cela étant, il résulte de l'histoire de l'aire euro-péo-méditerranéenne que, si certains concepts anciens sont tombés en désuétude, les philosophes postérieurs n'ont pourtant cessé de se retremper à ces sources, les ont popularisées et revitalisées pour les adapter à d'autres partages politiques.

Un exemple : égalité (*isonomia*), « le plus beau de tous les noms », écrit Hérodote, dans les *Histoires*. Pour les Grecs, égalité et hiérarchie sont compatibles. L'égalité, qui peut être arithmétique ou proportionnelle, prend en compte chaque citoyen, aucun ne valant plus qu'un autre. Mais, simultanément, les inégalités sont justifiées, et pas uniquement à l'égard des femmes (si elles ne



sont pas citoyennes, on leur accorde tout de même la faculté de délibérer !), mais aussi des esclaves, des barbares.

Cela pousse Aristote à poser le problème de la justice dans la cité en distinguant la « justice corrective » et la « justice distributive ». La première (tribunaux et procédures), ancrée dans une égalité arithmétique, règle les problèmes contractuels et pénaux, détermine les compensations dans le cas de dommages et rétablit l'égalité dans les échanges au profit de la personne lésée. La seconde, « distributive », impose une égalité de proportion géométrique dans la répartition de la citoyenneté, de ses fonctions, des biens communs et des magistratures ; elle est de type constitutionnel, organisant la domination dans la cité et la légitimant, attribuant à quelques-uns l'autorité publique permettant aux citoyens la belle vie à laquelle ils aspirent et l'acquisition des mérites et des vertus (*Éthique à Nicomaque*, Livre V). Sachant que seuls les citoyens, parmi les membres de la cité, peuvent revendiquer l'exercice du pouvoir, ce sont eux qui disposent de l'égalité dans la parole (*iségoria*) et de l'égalité devant la loi. Où l'on perçoit le lien intime opéré entre la citoyenneté et la parole par l'existence d'un espace commun, l'*agora*, centre politique de la cité, lieu de la discussion publique sous réserve d'appartenir au collège des citoyens et de disposer de la parole autorisée.

## II / Quelle place pour le religieux ?

**A**dmettons le problème de l'unité de la cité échafaudé au sein de traitements divers. Est-ce la fragilité des options face aux contestations qui a rendu des philosophes sensibles à la nécessité de forger une fiction attractive épaulant leurs conceptions politiques ? Ce genre de fiction renvoie, d'une part, à la volonté de gouvernants de susciter l'amour de la cité, de l'*Urbs* ou de l'État, par un récit consolidant le lien social ; d'autre part, à la contribution des pensées de la politique tant à son élaboration qu'à la justification de sa présence. N'est-ce pas là le ressort des religions en politique ?

Deux précisions s'imposent cependant. La première, lexicale : les termes « religion/religieux » sont conventionnels et sans doute peu adéquats à l'ensemble des cultures. Et, si leur étymologie est délicate à cerner — on la puise habituellement chez Cicéron dérivant le terme de *relegere*, « rassembler » et de *religare*, « relier » —, il y est bien question de ligature d'une communauté et de sa séparation des autres. La seconde renvoie à la distinction nécessaire entre deux types de religions : les religions ecclésiales (assemblant des fidèles afin de les relier à des dieux) et les religions séculières ou civiques (rituels, drapeaux, cérémonies, voies esthétiques somptuaires de l'éblouissement citoyen). Intéressons-nous, ici, aux premières.

Quelle place des philosophies de la politique accordent-elles au religieux ? La pensée religieuse contient-elle une philosophie de la politique ? Quels bénéfices en attendre pour le lien social, le pouvoir, les séditions ? Dans quelles limites peut-on se battre politiquement au nom du divin ?

Notre intérêt ici concerne aussi ceux qui combattent ces fictions et la place prise (historiquement ou actuellement) par le religieux en politique. Devenue largement laïque et parfois antireligieuse, parce que la religion ferait obstacle à l'affranchissement des

esprits en outre de la prégnance de ses institutions et de son rôle économique, une pensée contemporaine de la politique ne peut négliger d'étudier la manière dont la vie collective se déroule et se pense sous condition religieuse. D'ailleurs, si l'Europe a pour partie rompu avec cette condition, des configurations politico-religieuses du pouvoir et de la domination demeurent un présent pour beaucoup dans le monde.

Historiquement, cette condition repose sur un réseau de discours et d'institutions, animés quasi exclusivement au masculin. Elle structure l'ordre de la cité et de la parole en se dotant d'un appel à une transcendance. Elle prétend répondre par son intermédiaire aux questions de savoir d'où vient la loi, quelle parole en garantit la pérennité, quelle unité est forgée par là.

Laissons de côté les philosophies religieuses de l'Inde ancienne et quelques autres. Par souci de concentrer la réflexion, insistons sur les seules religions monothéistes abrahamiques : l'hébraïque (« hébreu » signifiant « errer », « nomade » puis « habitant d'Israël »), la chrétienne (terme dérivant de « Christ », forgé par Tacite pointant en lui « celui qui a l'autorité »), l'islamique (littéralement « soumission à Dieu »). Dépeignons-en les modèles constitutifs. Ils permettent de saisir l'élaboration de ce genre de pouvoir, de rapport à la loi, à la raison et au « peuple », comme aux autres activités, sciences et arts notamment. Ils portent vers le moment médiéval où ces religions s'épanouissent, se croisent en permanence politiquement, théologiquement, culturellement. À côté de thèmes généraux, ils entrelacent des élaborations cruciales d'action politique : souverains identifiés à des dieux, révoltes entreprises ou écrasées au nom de Dieu, subversions diaboliques, cités monopolisées par des personnels religieux, accointances entre pouvoir politique et pouvoir religieux, etc.

## **Religions abrahamiques et domination de la loi divine**

Ces structures conceptuelles, leurs réflexions politiques et leur valeur normative pour les conduites humaines ne se sont pas instaurées d'un coup. Il a fallu que ces religions consolident leur présence, leurs mœurs, prétendent rivaliser avec le gouvernement des cités ou que les pouvoirs aient besoin de leur appui, et que des philosophes deviennent croyants. La formation puis l'expansion du souci religieux sous la forme de philosophie de la politique, notre seul objet ici, se sont opérées à partir de nombreuses tensions

internes à chaque religion, et externes entre religions ou entre monde religieux et monde non religieux, entre foi et raison. Ce sont des tensions dans les cités qui ont poussé à y adhérer et à requérir des juges « choisis par Dieu » afin de résoudre/dissoudre ou neutraliser certains conflits.

Ce souci, dans le cadre déterminé ici et où, sans doute, l'Occident est devenu chrétien [Veyne, 2007], s'est alimenté à plusieurs sources : des lectures différentes des Écritures, des propos de passeurs de culture discutant des anciennes royautés juives (Moïse, David, Salomon) et du statut de l'Empire romain à partir du règne de Constantin (272-337, converti au christianisme en 312), la transmission *via* Byzance/Constantinople des œuvres grecques lues aussi en contexte arabe et, plus tard encore, la transmission *via* l'islam d'autres textes grecs dans le monde latin, d'ailleurs retraduits de l'arabe. Les textes « sacrés » ne constituent pas directement des traités politiques, mais ne cessent de proférer des considérations politiques : tables de la loi, énoncés affirmant la supériorité de la loi divine sur les lois civiles, prescriptions religieuses métamorphosées en lois civiles, discours de prophètes de cour imposant le sacerdotal au pouvoir, etc.

Ce souci politico-religieux est cependant contradictoire. On y trouve des prophètes qui, au nom de Dieu aussi, mais traités de « diaboliques » par les premiers, s'insurgent contre les lois instaurées : Ésaïe s'enflamme contre la législation, Ézéchiël injurie les dirigeants, Amos refuse l'exploitation des pauvres... ; Boèce (480-524) entre en conflit avec l'empereur Théodoric ; des « messagers » ou « justes » du Coran récuse des lois. Les uns et les autres représentent souvent des composantes sociales dominantes ou dominées dans les sociétés de référence.

Le monde juif croyant encore hellénisé, dispersé, parfois persécuté, ne disposant pas de pouvoir politique autonome, ne semble avoir établi aucune pensée spécifique du politique durant longtemps. Sauf sous forme d'une référence à la période florissante d'« Israël » (originellement : les « descendants de Jacob ») autour du roi Salomon (*Schlomo*, la perfection), dont les législations combinent les Tables de la loi (Moïse) et le Pentateuque : le vrai roi est Elohim, le roi terrestre a la fonction d'un dieu sans pouvoir prétendre à la nature divine (Philon, - 20/45). Les mondes arabe et perse du Haut Moyen Âge sont mal connus du point de vue des textes politiques. En revanche, le monde musulman, autour de Bagdad aux mains des Abbassides (à partir de 750), produit et développe sa propre culture philosophique et politique vouée

à Allâh. Dans le monde chrétien se côtoient une philosophie de la politique de plus en plus proche du pouvoir (après la conversion de Constantin en 312) et une philosophie critique produite par des philosophes appartenant souvent à des ordres mendiants alimentant les révoltes réclamant l'affranchissement des esclaves et la fin de leur castration, qui refusent les guerres interreligieuses ou qui ne tolèrent pas l'anéantissement des Noirs ou des Incas, etc.

Extrayons d'abord des enseignements de la culture dans laquelle le pouvoir ecclésiastique se décide à triompher du pouvoir impérial. C'est cette philosophie de la politique, produite par des « intellectuels » organiques chrétiens, qui s'établit dans les *universitas studiorum* — les universités médiévales latines du XIII<sup>e</sup> siècle, très éloignées de la tradition rabbinique et des *madrassa* coraniques plus tardives —, propageant le mode unifiant de pensée politique dit scolastique (du latin *schola*, école, issu du grec *scholê*, loisir).

## Augustin et la Cité de Dieu

Concrètement, autour de la Méditerranée, la politique n'a plus pour centre la *pólis* ou la *civitas*, mais le *regnum*, le royaume. Ce qui facilite l'émergence de l'idée d'un pouvoir civil du religieux sous forme de théocratie — de *théos*, Dieu, et *kratos*, pouvoir —, d'un pouvoir voulu et justifié par la référence à Dieu, intrication d'une légitimation du régime par la Parole de Dieu et d'une dimension politique de la certitude théologique.

Dans ce cadre, qu'appelle-t-on « politique », et comment se compose une pensée politique dans une philosophie devenue ancillaire des sciences divines au moment de s'investir dans l'Empire romain (ou ses restes) ? Demandons-le à Augustin (354-430) en puisant dans *La Cité de Dieu contre les païens* (22 Livres, rédigés entre 413 et 426) l'essentiel de ce qui fait référence alors et encore de nos jours.

Augustin participe d'une philosophie assumant la fin de la culture antique et le triomphe, à partir d'une Rome convertie, d'une religion d'État sur le pourtour de la Méditerranée. Il porte une religion qui repousse le paganisme romain et pratique l'antijudaïsme depuis quelque temps (judaïsme pourtant licite auparavant à Rome). Après sa propre conversion, il gravit les échelons de l'Église chrétienne, devient évêque, donc comptable de l'institution. Berbère, il introduit la dimension de l'Afrique dans le jeu politique. Il est resté anxieux devant le sac de Rome (l'*Urbs*

éternelle) par le « barbare » Alaric (410), tout en demeurant attentif aux discussions autour de cet épisode (Livre I) : si l'empereur était le Christ, ainsi que l'affirme Eusèbe de Césarée, pourquoi n'a-t-il rien évité ou pu éviter ? Si les religions païennes ont été impuissantes devant ce sac, quelle part Dieu a-t-il pris dans cette nouvelle chute (relativement à la Chute originelle) ?

Son point de départ est cosmologique (Livre XI) : Dieu (origine infinie en acte — inconcevable pour les Grecs —, unité sans partie) est Parole. Il crée, commence et commande *ex nihilo* un *kósmos* ; les créatures y sont mues par Lui, grâce aux anges. Dieu n'est pas seulement transcendant à ce *kósmos* qu'il dirige, il est aussi intérieur et personnel aux créatures humaines (« celui qui est plus intérieur à moi-même que moi », écrit Augustin). Dès lors, comment comprendre les événements désastreux, les guerres et séditions destructrices, sinon comme des punitions divines ? Et sur quoi articuler la possibilité d'instaurer une autre politique, réunifiante des dispersions de l'empire, sinon en soutenant le système des évêques maillant désormais efficacement un territoire de plus en plus vaste au nom de ce Dieu ?

Excluant d'emblée l'idée de réaliser ici et maintenant une parfaite cité (Livre VIII), car le vrai monde est ailleurs, en Dieu, Augustin en repense le statut. Il justifie d'abord la caducité et la complexité des choses terrestres. L'unité des cités, « modes terrestres et impurs », est, depuis toujours (selon la théologie historique), en désordre, corrompue et inégalitaire, parce qu'elle résulte du péché originel (Livre XIII), ce mal diabolique rongant les humains (en eux et entre eux), enclenchant leur « bestialité » : hommes s'entre-dévorent, femmes aux désirs sans borne, « barbares » pires que des bêtes. Les arts l'illustrent. Les cités et leurs lois artificielles exhibent les cris fratricides qui les engendrent : Abel et Caïn (Livre XV), Romulus et Remus...

En s'appuyant sur les Pères de l'Église, il justifie de bailler le pouvoir à Dieu et fait valoir la paix divine. Dieu, par un acte supplémentaire dans sa création, aurait tout de même rendu la vie civile nécessaire afin de parer à l'égoïsme, la cupidité, l'orgueil, en gardant toutefois le pouvoir de bouleverser les mœurs en cas de corruption, à l'instar de la destinée tragique de Sodome et Gomorrhe, ou au contraire de les racheter par le sacrifice de son Fils. Ce dernier cas permet à Augustin de récupérer dans l'Église l'autorité romaine de la fondation.

En un mot, face à des créatures vouées au mal, cette philosophie religieuse de la politique, de la *res publica*, se livre entièrement à

l'opposition entre la loi divine et la loi humaine, et à la positivité historique d'une médiation par le Christ. Une cité vraiment une (sans parties) ne saurait exister que dans l'Au-delà. Qu'on médite sur l'ancienne loi (l'Alliance selon Abraham et Moïse, et les Tables grâce auxquelles les Hébreux sont devenus un peuple parce qu'elles imposent l'amour de la loi) ou sur la nouvelle (le Christ imposant la loi de l'amour), la Jérusalem céleste seule, éternelle et invisible, énonce la Justice et garantit l'égalité des créatures. Si l'unique cité dispensatrice de liens est la Cité de Dieu, l'Église, communauté spirituelle, universelle et éternelle des « élus », « peuple » des croyants, en est néanmoins la représentante, y compris par ses bâtiments et les arts, pour les créatures d'ici-bas.

Ce qui transparaît dans ces propos est qu'une philosophie religieuse (dans le cadre du monothéisme), susceptible de participer à la politique et à ses objets déterminés déjà par les Grecs (l'unité de la cité, une parole saillante, la désignation du commandement par la compétence, le combat contre les séditions...), doit imposer sa référence surnaturelle et la faire passer pour universelle contre les législations humaines réputées alors particulières. Elle s'oblige à réfléchir le rapport de la loi divine et de la loi du monde, les moyens d'une participation entre le monde d'en haut (le modèle) et le monde d'en bas (corrompu), les corps intermédiaires, etc.

## Les fonctions ecclésiales

Même en se concentrant plutôt sur la version chrétienne d'une philosophie médiévale de la cité, une exploration rapide des autres monothéismes abrahamiques montre bien que l'institution du commun ou du lien social religieux, sous forme de synagogue (*Beit Knesset*) ou de mosquée (*Masdjid*), y a aussi un statut déterminant. Il l'est afin de justifier son instauration, son expansion ; afin de remplir son rôle de pouvoir (spirituel et matériel) ; mais aussi afin de peser de tout son poids sur le pouvoir temporel. Ses formules en sont consignées tant par Matthieu (Mt 22, 15-22) que par l'Ancien Testament ou le Coran. Soit qu'on sépare deux règnes, celui de Dieu (pouvoir spirituel) et celui de César (pouvoir temporel), le second devant se mettre au service du premier parce que le premier fonde le second (un certain christianisme) ; soit qu'on apprenne à vivre deux vies séparées (un certain judaïsme) ; soit qu'on refuse de les séparer (un certain islam).

Comment justifier ce statut si on n'acquiesce pas au manichéisme (une opposition sans communication entre deux termes ou deux éléments) ? Afin de ne pas y céder, la philosophie politique du christianisme, chez Augustin, englobe trois termes : la Volonté divine, d'abord, unissant toutes choses sous son gouvernement ; la cité terrestre, ensuite, rassemblant par intérêt ou par nécessité la multitude des créatures sous l'amour commun des choses matérielles ; enfin, entre les deux, l'*Ecclésia*, la figure terrestre de la Cité de Dieu, incarnant dès cette terre la véritable Jérusalem. La cité terrestre et l'Église se partagent l'épée matérielle (le *regnum*) et l'épée spirituelle (le *sacerdotum*).

Cette phase d'instauration politique du christianisme se réfléchit dans la continuité établie par Augustin entre la foi et la raison. L'ordre des divers éléments de l'univers, les différentes institutions et le lien des créatures entre elles se déploie autour de la promesse de récompenses et de châtiments. Cette pensée de la politique consiste à appeler à rétablir un « droit naturel » (l'image de la loi éternelle en l'âme humaine, cette notion ne devant pas être confondue avec celle des jusnaturalistes), dont les traits éthiques sont : ne pas faire à autrui ce qu'on ne veut pas souffrir soi-même, rendre à chacun ce qui lui est dû. Elle fait valoir la soumission de la loi humaine, et des activités juridiques, à l'autorité « juste » de l'Église, cette communauté souveraine à laquelle le Christ aurait assujetti les royaumes de ce monde ainsi que l'économie du Salut.

Plus tardivement, cette philosophie de la politique prend encore d'autres formes sensibles. Elle se réalise aussi, concrètement, dans les règles imposées par les cénobites et autres bâtisseurs de monastères. Avec Benoît, par exemple, fondateur des Bénédictins au monastère du Mont-Cassin en 529 (date de fermeture de l'Académie de Platon par Justinien), elle se matérialise dans la « règle de saint Benoît » organisant cette institution qui passe pour un microcosme tendu vers l'Au-delà. Sous la société féodale d'Europe occidentale, elle se présente, dans les règles monachiques (Cluny, Ligugé, Fontevraud), sous les traits d'une pastorale masculine de l'autorité et du gouvernement (étendue aux couvents féminins) : le père spirituel (l'abbé) porte la responsabilité des croyants ou des moines, entretient leur foi par des exercices de contrition (confession et aveu) et de mérite (charité), flatte les relations de dépendance personnelles entre les membres de la communauté [Foucault, 2018]. L'obéissance se fait vertu. Par l'ascétisme, le croyant se soumet à l'autorité déléguée du pasteur qui, en retour, l'assujettit parce qu'il connaît ses péchés.



Si cette philosophie justifie massivement les pouvoirs dominants, son opposition entre l'autorité de la loi révélée par Dieu et les pouvoirs humains laisse néanmoins une certaine latitude à une critique possible de la loi positive et de l'Église même une fois instituée. Ni la loi ni l'Église ne signifient quelque chose si elles ne reflètent pas la Volonté divine. Dès lors, dans certaines circonstances, le recours à Dieu inverse la donne politique. Il devient critique de ce qui est établi. Il pousse à se révolter. Il n'est donc pas toujours interdit de résister à certains pouvoirs au nom de Dieu. Ce sont, historiquement, dans cette religion, les cas exemplaires de nombreux cénobites, mais aussi de Jean Hus (1370-1415) considérant qu'occire un tyran fait le mérite du croyant ; de Jérôme Savonarole (1452-1498), ce dominicain de tendance clérico-politique et mystique appelant le glaive du Seigneur à renouveler une Église corrompue et prétendant faire bénéficier le peuple d'une meilleure répartition des richesses ; et de bien d'autres encore — auxquels il faudrait ajouter les « résistants » protestants —, témoignant jusqu'à l'aube de la modernité, voire encore au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle sous la forme des « théologies de la révolution », d'un salut politique possible par le geste de porter outrage aux lois humaines pesées comme injustes et contingentes à l'aune de la Volonté divine éternelle.

### **L'ordre de la cité musulmane**

Une autre religion monothéiste — en un milieu arabe détenteur de textes grecs, ouvert sur des champs scientifiques (mathématiques notamment) et pris aussi dans la figure cosmologique finie — décline une autre perspective. Elle ne sépare pas le religieux du politique et approfondit le schéma d'une cité idéale/divine, platonicienne, mais en l'affirmant réalisée sous la forme de la cité musulmane. En elle, « peuple » et « peuple des croyants » fusionnent. Allāh parle en arabe dans le Coran (*al-Qur'ān*, ou « la récitation ») et légifère sur les activités de la communauté (*umma*, une mais faite de parties) entière, arts compris, excluant toute représentation humaine. Les gestes et paroles du prophète Muhammad (de son nom complet Abū al-Qāsim Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muṭṭalib ibn Hāshim, retranscrit en Muhammad ou Mohammed) les réalisent dans un art du gouvernement qui reprend les disciplines grecques : le gouvernement de soi, de la maison, de la cité et de l'*umma* (Al-Kindi, 800-866).

Cette inséparabilité du religieux et du politique — que l'on retrouve aussi chez les Incas, mais avec un empereur d'ascendance divine — se traduit dans l'ordre spatial de la cité musulmane. Entre 610 et 622, l'islam est fondé à La Mecque (Mekka). Contraint à l'émigration (Hégire), le Prophète conjoint la dimension spirituelle première de l'islam à une dimension juridique et sociale. Il devient juge et législateur de Médine (al-Madina, 622-632). Par les *Hadiths* (paroles authentiques), il énonce ces règles de droit dont il dit qu'elles lui ont été révélées. Grâce à des spécialistes (constituant alors la *doxa*), elles se trouvent rassemblées dans la *Sharî'a*, conférant à une cité qui ne connaît pas la notion d'État ses normes hiérarchiques : répartition des clans, statut des femmes (polygamie), des juifs, des esclaves, règles de comportement. Le gouvernement s'identifie au gouvernement d'Allâh et a une prétention à l'institution totale. Les califes (*khalîfa*, successeurs légitimes et chronologiques du Prophète) postérieurs, quoique divisés sur l'agencement de ces deux dimensions (pouvoir spirituel et pouvoir temporel), puis rapidement les califes de Bagdad, convertis à l'islam, concentrent leurs réflexions sur la question de leur légitimité. C'est afin de la soutenir qu'ils favorisent, auprès des penseurs et savants, directeurs politico-religieux de l'*umma*, sans être nécessairement des clercs, la diffusion de l'héritage rationnel hellénique, au travers de collègues de traducteurs (dont la « Maison de la sagesse » fondée en 832). C'est d'ailleurs par ce biais, mais plus tard (aux <sup>xiii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècles, alors que ceux qui ne dissocient pas les deux registres gagnent la bataille intellectuelle), que les mosquées de Tolède et de Cordoue donnent à l'Europe les moyens de se confronter derechef aux textes grecs égarés durant l'invasion romaine, autant qu'aux sciences et aux arts développés en culture musulmane.

Pour la langue arabe, le philosophe Al-Fârâbi (872-950) semble avoir inventé l'expression « philosophie politique ». Il forge sa théorie de la cité après avoir lu Platon : le vrai roi est celui qui possède l'art royal. Ainsi se crée une version musulmane de l'imâm-calife philosophe et roi (*Traité des opinions des habitants de la Cité vertueuse*) auquel incombe l'amélioration de la situation de la masse (*Jumhûr*). Cette théorie s'ancre dans la cosmologie hiérarchique (sous modèle platonicien ou plotinien du partage du supra- et de l'infra-lunaire). L'imâm philosophe organise une communauté harmonieuse, sur ce modèle de distribution. Il est le seul guide capable d'unir à l'Un (Allâh) les hommes dispersés en imitant la façon dont Il gouverne le monde ; de les plier à

l'entraide par l'éducation à la vertu (toujours sur le modèle de la Caverne de Platon, *République*, VII) ; et de les éloigner des biens illusoires (ignorance, abjection, luxure) qui font les cités dépravées. Commentant Aristote, dans un livre perdu, il s'arrête sur une citation puisée dans *Métaphysique* (Livre *Lambda*) : « Le gouvernement de plusieurs n'est pas une bonne chose ; qu'un seul commande », phrase reprise par Aristote de *l'Illiade* (II, 204). Dans cette théocratie, le calife dispose d'un pouvoir sans limite voulu par Allâh, son jugement l'emporte sur les lois. Il ne peut être destitué. Les gouvernés n'ont aucun droit.

Engendrée par le septième calife abbasside Al-Ma'mûn (813-833), c'est une stratégie intellectuelle à l'encontre des Perses qui fait éprouver la nécessité de rectifier cette première philosophie. Puisque les Perses veulent discréditer les Arabes à l'aide du zoroastrisme (religion indo-iranienne) et du manichéisme (religion de Mani, fondée en 216), afin de leur faire obstacle, il convient de traduire et diffuser des ouvrages provenant de leurs ennemis héréditaires, les Grecs. La lecture des ouvrages d'Aristote, bientôt passé en islam comme premier maître de l'enseignement (*magister primus*), commence à obtenir la préséance sur celle des œuvres de Platon. Cela dit, cette lecture tente aussi les Persans en la personne d'Ibn-Sîna, dont le nom latinisé est Avicenne (980-1036).

Cette stratégie produit des effets inattendus. Rédigée en Andalousie et au Maghreb, l'œuvre considérable du philosophe arabe Ibn-Ruscd (1126-1198), dont le nom fut aussi latinisé en Averroès, ruine rapidement la soumission des savoirs et de la raison à l'instance exclusivement religieuse, comme elle aide à récuser la soumission au néoplatonisme. Dans ce processus de déconnexion, non seulement la philosophie (*falâsifa*) agence derechef ses liens avec la « science » du divin — chacune possède ses principes, ses méthodes, même si elles concourent au même but —, mais le registre de la loi humaine prend son autonomie par rapport à celui de la loi divine dont il n'a plus besoin de participer. La cité de ce monde-ci se place sous les auspices de la raison, alors que l'Au-delà est maintenu sous l'emprise de la religion. Elle peut être soumise à plusieurs régimes selon la liste devenue traditionnelle (monarchie, aristocratie...). Mais Ibn-Ruscd précise que l'aristocratie est le « régime de la bonne domination », le règne des « meilleurs » (*imâma*). S'il souhaite instaurer une cité vertueuse, c'est en valorisant, *via* l'islam, un but religieux commun. La cité idéale est la cité musulmane, même si on peut en critiquer certains traits (tel pouvoir, le sort des femmes...).

À Grenade, des philosophes travaillent à nouveau au problème des sources du droit et de la cité, tandis qu'à Tunis, dans son *Histoire universelle* (1375), Ibn-Khaldûn (1332-1406), en matérialiste rationnel, se fixe pour objet d'étude la civilisation humaine (chapitre i), les caractères propres à la vie commune des hommes, le mode sous lequel les fondateurs de dynasties constituent leur pouvoir et le gouvernement (chapitre iii), mais aussi les cycles de naissance et déclin des cités, par fait de capture par les « nomades rôdant à leur périphérie » (les « barbares », chapitre iv). Ce sont des ouvrages qui, de nos jours, ne cessent d'alimenter les réflexions dans les parties du monde arabo-musulman qui souhaitent accomplir leur laïcisation, mais aussi leur autonomisation par rapport aux cultures colonisatrices (Romains, Ottomans, Occidentaux) ou aux modèles des révolutions nationalistes ou communistes bien accueillis à une certaine époque, et surtout par rapport à l'intégrisme ou fondamentalisme islamique.

### **Maïmonide et Thomas d'Aquin : du roi juge au roi législateur**

Au vu de ces divisions, l'expression « la » religion et le traitement uniforme des rapports religion-pouvoir risquent d'empêcher de saisir une pluralité de positions (confusion politique et religion, séparation politique et religion, soumission de l'une à l'autre, etc.), des entrelacs différents entre croyants et pouvoir, liés d'ailleurs aux conflits déployés dans un espace méditerranéen concurrentiel. Il convient d'ailleurs de comprendre que les premiers rapports dessinés ci-dessus se modifient constamment. Pour les trois religions citées, des révisions décisives s'opèrent jusqu'aux <sup>xix</sup><sup>e</sup> et <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècles (laïcité admise ou non, réforme de l'islam contre la sécularisation — *iislah*, retour à l'origine —, *aggiornamento* catholique...). Il n'en reste pas moins que ces données tournent autour du thème : la politique civile doit-elle imiter le gouvernement divin, doit-on faire peu de cas de la cité au profit de l'Église, existe-t-il plusieurs ordres de réalité autonomes (la cité, l'Église...) ?

À partir de l'an mil, l'essor urbain, l'affirmation de la puissance des grands féodaux et la redécouverte du *Corpus juris civilis* romain obligent à penser l'ordre de la cité à nouveaux frais, disons en relation avec une sécularisation progressive.

Par l'intermédiaire de Moïse Maïmonide (1135-1204), la pensée politique juive revient sur la scène. Ce philosophe réfléchit en

croisant sa lecture des Grecs, l'influence de l'islam et la tradition davidique. Il place la pensée politique au carrefour d'une décision : donner aux habitants la connaissance du bonheur véritable ou l'envie de se garder du malheur. Il souhaite fixer des règles justes, des lois (*nâmûs*), à l'association civile, non sans respecter les commandements divins (*Guide des égarés*, 1190). Sa pensée a une tournure anthropologique : l'humain est par nature un animal politique (Aristote), il requiert la cité en vue de satisfaire ses besoins. La religion est aussi une fonction de la vie sociale. Ses assises tiennent à la doctrine traditionnelle de l'exil : l'idolâtrie ayant été le péché d'Israël, cette cité a négligé la politique et a été détruite. Cet égarement peut être renversé grâce à une vraie religion susceptible de cultiver un messianisme insufflant une remise en question des certitudes et des croyances trop bien ordonnées (comme le reprendra encore Gershom Scholem (1897-1982) dans *Le Messianisme juif* [1971]). Ce messianisme fait simultanément du juif qui se réclame d'un Absolu un ennemi à abattre pour tout régime qui se prend pour un absolu.

Comme philosophie pratique, la politique des philosophes, précise encore Maïmonide, doit souligner aussi la division de la cité entre masse et élite. Grâce à cette dernière, la politique d'Elohim vient aux humains, notamment par les prophètes législateurs (Moïse) qui adaptent les commandements à un peuple qui ne doit pas perdre courage. Ce sont eux qui réalisent la cité idéale, en particulier en traduisant la révélation en activité législative [Bouretz, 2015].

Celui qui, cependant, tire le plus de choses de la situation réelle et des apports théoriques précédents, est Thomas d'Aquin (1228-1274). Il expose sa pensée politique dans *Du gouvernement royal* (*De regno*, 1265-1267), sous-titré *Ad regem Cypri*, hommage au roi de Chypre (Hugues II de Lusignan). L'ouvrage avertit d'emblée le lecteur — pourtant lu aussi par des lectrices, dont Christine de Pizan — d'avoir à tenir compte des principes d'une politique chrétienne soumettant le lien social à la norme de la révélation. Rangée sous les deux métaphores socratiques de la direction de vaisseau vers le port et du pastoral, la politique gouvernementale tient dans l'apprentissage de la juste législation, de l'ordonnance des choses et des hommes en vue du bien commun certes, mais surtout en vue de la justice divine.

L'argumentation de Thomas prend corps à la lecture des travaux d'Aristote, *via* les penseurs en islam. Elle s'inscrit dans la théologie de l'époque, caractérisée par les trois termes déjà

cités : transcendance, aspiration et *kósmos*. Dieu (premier moteur et auteur) est le législateur de toutes choses (*Somme théologique*, question 103) auxquelles Il impose sa Loi éternelle. Lorsqu'on procède à l'étude de la création du *kósmos* hiérarchisé, puis des êtres et de leurs distinctions, on comprend aisément que le monde est bien gouverné. L'ordre éternel avéré dans les choses terrestres démontre manifestement l'existence de ce gouvernement, puisque chaque être qui agit le fait en vue d'une fin, aspire au bien.

Les énoncés politiques s'enchaînent sur ce fondement. L'ordre terrestre, donc aussi la sociabilité, sont « naturels » et tendus vers une perfection propre. Nul ne conçoit de vie humaine solitaire. La famille et la vie des besoins sont inscrites dans la nature des créatures humaines, elles en assurent la survie (*primum vivere*). À ce titre, et au titre de la raison et du langage, « la nature de l'humain veut qu'il soit un animal social et politique, vivant en collectivité ». Deux obstacles se trouvent ainsi dépassés : celui consistant à croire que la cité représente seulement un fait de nature échappant au fait moral, et celui consistant à croire que la cité ne figure qu'un fait moral. Simultanément se fixe un énoncé de morale naturelle : il ne faut pas nuire à autrui. La fin de la cité est donc moins la vie d'une collection d'agents que la vie plénière (*vitae sufficientiam perfectam*), ce bien commun supérieur à la somme des biens particuliers.

Afin d'élever l'humanité à une telle dimension, une tutelle active, un roi législateur est requis : « Si donc la nature de l'humain veut qu'il vive en société, il est nécessaire qu'il y ait parmi les hommes de quoi gouverner la multitude » (*Somme théologique*, I, 96). Cela revient d'ailleurs, précise Thomas, à respecter l'impératif fixé par Salomon : « Là où il n'y a pas de gouverneur, le peuple se dissout » (Proverbes, XI, verset 14). Le gouverneur n'est pas uniquement juge, il légifère, en se faisant notamment médiateur entre la loi naturelle, absolue et immuable, et la loi humaine, modifiable parce que soumise à l'inconstance sublunaire.

## Le gouvernement et les régimes politiques

Si le gouvernement consiste à ordonner le mouvement des affaires de la cité en vue de la justice, il est possible de distinguer les régimes politiques en fonction de leurs fins et des compétences des gouvernants (*Somme théologique*, II, IIae, q. 58), sachant que : « Malheur aux pasteurs qui se paissent [s'enrichissent] eux-mêmes ;

n'est-ce pas les troupeaux que les pasteurs doivent paître ? » En l'ajustant à la Bible, Thomas reprend la classification platonicienne. Trois régimes sont bons : la monarchie, l'aristocratie et la république ou gouvernement exercé par une classe nombreuse de citoyens ; et trois sont dérivés parce que l'intérêt du gouvernant y prédomine : la tyrannie, l'oligarchie, la démocratie ou domination du peuple qui opprime les riches. En plus de quelques régimes mixtes. Observons-le : Thomas n'opère pas sa classification selon le seul nombre, il y ajoute la recherche des compétences des uns et des autres. Et en consultant les textes de l'Ancien Testament, il découvre que, selon Moïse, lors d'une crise politique, Israël, qui ne voulait plus être gouverné par ses Juges, réclame un roi. Salomon aurait alors défini ses attributions et prérogatives : être oint de l'huile sacrée et par conséquent d'élection divine.

Seule la monarchie promet l'unité morale la plus grande. Ce qui peut aussi se justifier par la théorie aristotélicienne des causes : le roi doit être conçu comme l'individu (cause efficiente) qui régit (cause formelle) la multitude de la cité (cause matérielle) en vue du bien commun (cause finale). Ou encore par le biais théologique : le gouvernement d'un seul se donne pour le meilleur, preuve en est le modèle divin.

Que faire toutefois des tyrans qui, ne donnant pas de lois aux peuples, violentent ces derniers ? Thomas s'oppose à l'initiative privée d'un crime politique, ce péché mortel, sans refuser pourtant qu'une main armée par une autorité publique accomplisse cet acte. Belle occasion de souligner que le roi n'est pas comme le pape, un vicaire du Christ, inamovible. Il est seulement le vicaire de la multitude. Il ne possède qu'une charge (*curam*) de régence dont l'attribut est la loi qui ordonne, oblige et lie.

Enfin, l'office du prince-législateur — qui tient dans son royaume la place que Dieu tient dans l'univers et l'âme dans un corps diabolisé — est de conduire le peuple en promulguant des règles d'action, sur le modèle aristotélicien, selon la proportion (justice distributive) ou l'arithmétique (justice commutative), et de régir une vie bonne (*bona vita*) pour des sujets dont la vertu doit être l'obéissance. Outre l'ordre des sujets entre eux, il procure, d'autre part, au peuple, l'accession à la gloire céleste, à « la jouissance de Dieu par la vertu ».

Cette occupation, il ne saurait la remplir seul. Les clefs du royaume de Dieu restent entre les mains du pape et de l'Église. En cela, la vie séculière a vocation à être soumise à la vie spirituelle. La *potestas* (pouvoir) est subordonnée à l'*auctoritas* (l'autorité) du

pape. Gouverner, en un mot, revient à instaurer la vertu dans le peuple, redresser ses défauts et l'élever à la perfection.

Cette philosophie de la politique cherche à concevoir l'unité de la cité sur le modèle d'une unité d'ordre organique, une unité des parties distinctes entrées en relation pour une fin commune, imposée par Dieu. Elle pose la nécessité de distribuer ces parties — les prêtres qui prient pour le peuple, les princes qui gouvernent, les chevaliers qui défendent le peuple — selon des fonctions spécifiques. Elle convainc chacun de remplir sa tâche.

Thomas insiste sur deux traits centraux : la politique n'est pas faite pour inventer une histoire, mais pour corriger ce qui existe au nom d'une valeur suprême ; la philosophie politique n'a pas à légiférer, elle se borne à rappeler les principes applicables aux coutumes, la soumission du pouvoir à un ordre supérieur.

Bien sûr, on pourrait s'attarder ici sur les différences importantes qui dressent les aspirations des théories théologico-politiques médiévales les unes contre les autres. Il y a celles qui prétendent que l'ordre terrestre se fait totalement réfractaire à l'ordre divin, en quoi cette fatalité doit être violemment réduite par les soldats du Christ (le prêtre, le soldat ou le prêtre-soldat). Il y a celles qui soumettent n'importe quel ordre politique à l'Église. Mais on en trouve d'autres aussi qui, coïncidant avec une ère de souplesse économique relative (ouverture des marchés et des villes, formation de la ligue Hanséatique, puissance des villes de Toscane), prônent une indépendance du pouvoir politique, de telle sorte qu'il échappe par là au contrôle trop rigoureux de l'Église. Fondement théorique de ces divergences : la controverse autour de la « Donation de Constantin », ce document selon lequel l'empereur romain a abandonné au pape la souveraineté sur le monde occidental.

Ces conflits portant sur la délimitation de souveraineté du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel se concrétisent dans les tâtonnements de l'instauration des monarchies absolues. Là où un Bernard (1090-1153), poussant les rois aux croisades (1147), expose encore une théorie du pouvoir direct du pape sur les choses humaines — « parce que le glaive spirituel et le glaive matériel appartiennent donc l'un et l'autre à l'Église : mais celui-ci doit être tiré pour l'Église et celui-là par l'Église » (*Lettre à Eugène III*) —, la fonction royale en ressort dominée. Le glaive matériel ne saurait être tiré que par le pouvoir temporel, mais au signe (*nutum*) de l'Église et au commandement (*jussum*) de l'empereur (ce que figure la danse des morts de l'église du Puy). Alors, monarchie pontificale ou monarchie royale ?



Quoi qu'il en soit, Thomas témoigne avantageusement du passage de l'ère féodale à l'ère royale. Il renforce la théorie pastorale du pouvoir. L'autorité royale apprend à s'organiser en métier. La formation de la compétence des rois doit être prise en main si l'on veut que l'autorité monarchique ne se dissolve pas.

## **Le droit divin : Bossuet et Filmer**

Répondant à des enjeux différents (instauration ou déconnexion d'un rapport religion-pouvoir, naissance d'une cité religieuse ou distinction entre cité religieuse et cité civile, guerres entre les religions, subversions des dominations par les ordres mendiants, les Cathares, puis les Réformés, mutation du catholicisme, progression de la sécularisation...) pour des époques différentes, les pensées politiques détaillées dans ce chapitre offrent au moins quatre modèles de référence, accompagnés de critiques internes aussi théoriques que pratiques. La question autour de laquelle tournent ces pensées demeure cependant : quels conflits neutraliser ou encourager au nom de Dieu ? Quelle place pour une *ecclési*a spécifique ? Doit-on accompagner ou condamner ce qui s'engendre de nouveau ?

Mais de nouveaux événements viennent bientôt altérer les termes de la question. Parmi eux : les guerres (celle de Cent Ans), les Jacqueries (à partir de 1358), les révoltes nobiliaires (la Fronde, 1648-1653). Un autre événement suscite aussi de vives polémiques : la découverte du Nouveau Monde (1492) et le double projet de coloniser et d'acquérir des connaissances sur les peuples soumis par l'Europe. Parlera-t-on des indigènes colonisés et bientôt décimés par les virus importés dans les mêmes termes que ceux appliqués aux « Arabes » rencontrés durant les croisades (« infidèles ») ou à Mehmed II, souverain ottoman, qui vient de vaincre Byzance (1453) ? Non. Malgré le savoir paradoxal de l'anthropologie qui tente un dialogue avec des peuples auxquels l'Europe impose silence, certains philosophes sont peu enclins à justifier n'importe quelle forme de colonisation. Bartholomé de Las Casas (1474-1566) estime d'ores et déjà que ces « Indiens » ne sont pas identifiables à des « barbares », au vice. Ils sont des humains à part entière. Leur existence même et leur type d'organisation politique prouvent que l'on peut vivre sans la même foi, sans les mêmes lois et sans roi. Ne faut-il pas réfléchir alors à rendre le pouvoir indépendant de l'Église ?

La pensée politique du jésuite Francisco Suarez (1548-1617), exposée dans *De la loi* (1612), favorise la multiplication des recherches juridiques susceptibles de lester le pouvoir royal de justifications autonomes. Ainsi vient le moment où les monarchies prennent un virage absolutiste, faisant glisser le pouvoir du liturgique au juridique, sans exclure la culture religieuse. Pour nombre de philosophes, la politique prend une autre tournure : que faire du peuple dans l'exercice de la souveraineté royale ? La position du souverain peut-elle résulter également de Dieu et du peuple ? Mais alors, que devient l'Église ? Et si on inventait une Église adéquate au pouvoir et non plus un pouvoir adéquat à l'Église ?

La perspective d'un nouveau « droit divin » prend ici sa source. Il s'agit cette fois d'une théorie selon laquelle le roi-législateur se trouve pourvu d'un pouvoir émanant spontanément de Dieu, sans être pour autant d'ascendance divine. Il n'a de responsabilité que devant Lui. Cette pensée politique, subversive de la *summa potestas* pontificale, lui agréa une indépendance par rapport à l'Église, en n'oubliant pas que la loi divine lui prescrit toujours des devoirs et une foi auxquels il doit s'astreindre sous peine de passer pour un tyran.

Pourquoi l'expression « droit divin » ? Non seulement parce que la Parole divine y est constituée en fondement de tout ordre et que le licite résulte d'une prescription divine, « Dieu le veut », mais encore parce qu'elle fait signe vers une instrumentalisation du fait religieux cette fois par le pouvoir politique : la *religio instrumentum regni*. Parmi les doctrines du droit divin, deux d'entre elles composent des figures rigoureuses et participent à la nouvelle éducation des gouvernements.

D'abord, dans le royaume de France, celle de l'abbé Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), développée dans *Politique tirée de l'Écriture sainte* (1677-1709), cet ouvrage destiné à parfaire la formation du Dauphin. Cette doctrine ne s'éloigne du catholicisme romain qu'en inventant simultanément une Église du pouvoir : le gallicanisme (du latin *gallicanus*, gaulois, soit l'Église catholique du royaume de France). Puisant ses citations dans la Bible, dont il répète à satiété qu'elle a tout dit, procédant par commentaires et leçons nettement reliés à un précédent ouvrage rassemblant des analyses de l'établissement des religions et des causes des changements des empires (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681), Bossuet use d'un double mode d'argumentation : par dérivation des Écritures et par déduction. Dans le Livre I, il esquisse le fondement religieux d'une politique cohérente à partir des principes de la sociabilité, de la charité réciproque des humains établie depuis Adam (« Nul

homme n'est étranger à un autre homme », prop. IV), et de l'amour des lois affiché dans les Écritures. Dieu a fixé les principes de la politique dans les textes « sacrés », délègue ses pouvoirs au roi. Ce dernier est consacré de droit divin (Livre II, art. A, prop. X), son autorité culmine dans une responsabilité devant le Juge suprême auquel il doit « respect, fidélité et obéissance ».

Dans les autres Livres, Bossuet s'efforce de soutenir la conception d'une monarchie héréditaire absolue (de mâle en mâle et d'aîné en aîné) dont il attribue la nécessité au fait qu'elle assure le meilleur mode de gouvernement, la meilleure unité de la cité. Partant, l'autorité royale s'installe à la fois dans le sacré et la paternité : ne constate-t-on pas que les humains sont déjà accoutumés à obéir et à n'avoir qu'un seul chef (le père, le maître de maison...) ? Conséquences pratiques : il n'est pas d'autre moyen légitime d'agir contre un tyran que la prière ; les fidèles, opprimés par une puissance publique, n'ont qu'à souffrir à l'exemple du Fils de Dieu, sans résistance ni murmure ; la politique tirée de Ciel autorise tout au plus à proclamer que les derniers (la plèbe) dans la cité actuelle seront les premiers au Ciel. Toutefois, ajoute-t-il, l'autorité royale contribue au bien lorsqu'elle ne néglige pas d'« être raisonnable ».

Dans le royaume d'Angleterre, une telle théorie absolutiste trouve un défenseur en la personne de sir Robert Filmer (1588-1653). Son ouvrage *De Patriarcha* (1680) a pour sous-titre *Du pouvoir naturel des rois*. Ce philosophe royaliste conçoit sa théorie du droit divin à partir d'une mise en pièces, à l'instar de Bossuet, de l'idée d'une communauté politique universelle dirigée par une Église catholique. Dans son contexte, la monarchie, cette fois protestante, mobilise un imaginaire spécifique : la qualité divine du mandat royal, le caractère exclusif de la souveraineté, l'argument d'autorité et le commentaire des Écritures. Curieusement, Filmer utilise le texte des Juges, qui sera repris par Thomas Paine, en 1776, pour prouver, à l'inverse, la condamnation de la monarchie par Dieu.

Parce qu'elle assimile le pouvoir royal au pouvoir paternel, on appelle cette théorie un patriarcalisme : depuis Adam, les chefs de famille assument la responsabilité des premiers gouvernants des premières sociétés, le roi est donc le « père civil » de chacun. D'une certaine façon, la communauté politique dessine une gigantesque famille, dans laquelle les hiérarchies de pouvoir restent « naturelles » : le roi sur les sujets, le père sur la famille, le mari sur la femme, les élites sur le peuple, etc.

La théorie du droit divin affirme d'abord l'autorité complète du monarque sur son domaine, puisque la monarchie a la qualité

du meilleur régime, en raison de sa simplicité (imitée de la simplicité-unité de Dieu). Elle rappelle que le roi ne s'apparente pas à un simple membre de l'Église, car cette dernière relève aussi de sa magistrature. Du roi, source originaire, émane la loi civile. Cette dernière n'a pas d'autorité en elle-même. L'essence de la loi réside dans la volonté de celui qui la prononce, et elle oblige par la volonté actuelle du monarque ou en vertu de son assentiment. De ce fait, le roi représente la loi parlante (*Lex loquens*). Et les procédures d'élaboration de la loi se ramènent à la déclaration de la volonté du législateur. Enfin, le roi crée les parlements qui transmettent la loi aux peuples qu'il gouverne. Ceci ne vaut cependant que pour la part institutionnelle de la royauté, le corps symbolique et éternel, celui qui ne meurt jamais, car le corps individuel du roi, lui, subit la mort, offert alors à la dérision et la raillerie [Kantorowicz, 1957].

## Le religieux et le/les peuple(s)

Dans ces modèles de réflexion politique ancrés dans le religieux monothéiste abrahamique, qu'en est-il de la notion de « peuple » (*populus*) ? Elle est flottante et évoque presque toujours les seuls croyants.

En revanche, elle semble prendre une tout autre importance à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Elle ne réfère alors plus au peuple élu ou à la plèbe romaine et de moins en moins au peuple de Dieu. Jusqu'alors « peuple » ne désigne donc pas tous les humains ; il n'y est question que des hommes disposant de droits civiques confirmés par une Église. Femmes, enfants, artisans, serviteurs en demeurent exclus. Cependant, cet édifice se fragilise dès lors que la théorie du droit divin se répand. Les princes, dit-on, sont certes élevés par Dieu, mais sont installés par « leurs » peuples (noter le pluriel). Aussi l'intelligence du monde politique (encore sous influence médiévale) bascule-t-elle. De nouvelles notions sont élaborées : une *alliance* avec Dieu, mais un *contrat* avec les peuples ? Et non seulement avec les peuples, mais aussi pourquoi pas à l'intérieur du peuple ? Les mots flottent encore. On admet *populus* en latin ou *Popolo* en italien. Mais le terme est pris dans un couple élite *versus Popolo*, bientôt « classes populaires ». Où cela conduit-il ? Quels sont les enseignements de l'histoire sur ce plan ?

L'histoire ne se présente-t-elle pas comme une théodicée ? Cette nouvelle idée est enfourchée par Gottfried Wilhelm Leibniz

(1646-1716), qui entend définir (étymologiquement) la justice de Dieu (*theos/dikè*). Toutefois, le mot signifie rapidement autre chose, finissant par caractériser les discours dont l'objectif est de faire de la divinité le principe premier d'un univers sensé. Il ne suffit pas d'expliquer pourquoi le monde existe, il importe de comprendre que ce monde ne saurait s'organiser autrement, même s'il paraît comporter des insuffisances. En cela, les peuples demeurent essentiels au fonctionnement du théâtre du monde. Et l'on doit penser leur organisation et leur vie autant à l'échelle du temps du monde (de la Création aux âges du monde, puis à l'âge de la mort) que dans leur rapport au pouvoir.

S'intégrant seulement de biais dans les modèles précédents, cette dernière description termine cette exploration des limites de différentes philosophies vouées à configurer un rapport du politique et du religieux. Aux deux extrêmes : confusion du pouvoir et du religieux ou dissociation entre eux, à condition de soumettre l'un à l'autre (dans un sens *ou* dans l'autre). Sachant toutefois que les Grecs proposaient encore une autre figure : celle d'une indépendance entre pouvoir et religion, pour autant que cette dernière relève essentiellement d'un culte privé et familial ; et que les Indiens d'Amérique latine investissent la vie sociale par le souci religieux au point d'y dissoudre la distinction entre le profane et le sacré. Ces modèles s'articulent à des questions politiques décisives : faut-il soutenir un pouvoir par une sacralisation religieuse ? Pour quelles raisons, sur la base de quels conflits ? Ce sacré doit-il être corroboré par une Église (une instance organisée, ouverte sur une transcendance et instaurant des rituels) ? Quelle action des religions sur les mœurs ? Ne faut-il pas mieux contenir leurs prétentions en récupérant les trésors ainsi gaspillés dans le ciel ?

Revenons enfin sur un point. Celui des religions civiques, celles qui sont souvent appelées à servir de support de cohésion à des régimes politiques qui ne trouvent pas dans la seule volonté citoyenne la puissance de leur unité — enjeux et conséquences bien observés par Jean-Jacques Rousseau dans le chapitre sur la religion civile du *Contrat social* (IV, 8). Outre des symboles (drapeaux, médailles, etc.) et une esthétique d'État, elles invoquent une instance éthique comme garante de la loi ou une instance suprajuridique. Par exemple, une *Déclaration des droits de l'homme*, les droits de l'humain ou les droits culturels. L'objectif est de conforter ou crédibiliser un régime ou une légalité. Dans ces régimes démocratiques en particulier, la légitimité n'y est pas dissociable des citoyennes et des citoyens pour autant que la loi

s'appuie sur leur volonté. Dès lors, la religion civique vise à suppléer les défauts de cohésion ou d'une cohésion qui ne surmonte pas les diffractions sociales. Cela dit, sécularisation, laïcité et religion civile peuvent y aller de pair, alors que les Églises, en revanche, ne peuvent y réclamer une place notable ou un monopole politique. À l'heure où l'on parle tant, depuis 1990, de l'émergence en Europe de « nouveaux mouvements religieux » (des religions d'Église post-sécularisation) ou d'un renouveau « spirituel », ces distinctions délicates méritent que des philosophes les approfondissent, en distinguant nettement les croyances en général des croyances religieuses théologiques, ainsi que les usages multiples du terme « foi ».

### III / Fonder la politique et l'État sur une nature humaine ?

**E**t si on récusait les velléités de retour à un âge d'or du lien social ou son adossement à du divin ? Pourquoi pas en valorisant une séparation nette entre Églises et pouvoir politique, quitte à construire du religieux autrement (les religions civiques). Mais surtout, si, cette fois, des philosophies de la politique se focalisaient sur les protestations et cris sociaux, sur des conflits qui ne se formulent plus en référence à un ordre cosmique ou un Dieu, sur des pensées attachées à fonder le lien social sur la « vérité effective des choses » (Nicolas Machiavel, *Le Prince*, chapitre xv) ou l'« insociable sociabilité » des humains (Immanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, 1784, Quatrième proposition). Qu'en résulterait-il ?

Mais d'abord, quelle vérité, quelle insociabilité ? Une vérité anthropologique déduite d'enquêtes rationnelles, ancrées dans l'expérience des coutumes et des pouvoirs, et la volonté d'entreprendre des projets de modification à l'échelle humaine. Et si de telles investigations dévoilaient des rapports d'intérêts contraires entre les humains, des drames aussi, par exemple des jeux de pouvoir ou des prétentions d'un laisser-aller à se contenter d'un simple jeu de forces contingent ? Il faudrait alors considérer à nouveaux frais les ressorts du lien social, et leur trouver un ciment qui pourrait subsister, ce que dit par exemple la notion d'État (*status*, ce qui perdure). Encore faudrait-il consacrer sa figure artificielle (de *ars-artis*, ce qui est fait par les humains), en la fondant simultanément dans une nature humaine, de telle sorte que les modes de contrainte ou de surveillance des individus, les dynamiques de leurs actions puissent être mis en œuvre en vue de contractualiser et/ou transformer le lien social.

C'est un troisième type de détermination du pensable et de l'action politiques qui pointe là. Son cœur : ne plus tabler sur une hiérarchie cosmique ou divine fixant un ordre naturel des hiérarchies sociales et assumer l'égalité dignité des humains par fait de nature humaine, dans un ordre de civilisation ou de culture, et des convictions politiques et morales enfin reconnues. Un ordre avec lequel ils peuvent dès lors « jouer », comme nous l'apprennent tant la littérature picaresque que les Sganarelle et Figaro.

Ces objectifs peuvent être abordés par trois biais.

Le premier consiste à examiner des processus de laïcisation du politique et de déconnexion par rapport à d'anciens modèles de gouvernement. Thucydide, homme politique, stratège et historien athénien, racontant les soulèvements à Corcyre, montre comment la guerre civile, après avoir anéanti les lois et la religion traditionnelle, oblige à inventer des valeurs politiques inédites sans soutien religieux (*La Guerre du Péloponnèse*, III).

Le deuxième impose d'approfondir les théories démontrant que les cités ne se fondent pas toujours sur le religieux. Telle est, dans la tradition de l'anthropologue James George Frazer (1854-1941), la spéculation audacieuse du psychanalyste Sigmund Freud (1856-1939, *Totem et Tabou*, 1913). Le complexe d'Œdipe se fait vecteur générique d'humanisation. Telle est encore l'analyse paradoxale des peuples qui n'isolent pas la politique, le religieux, la culture en régimes séparés, parce que ce qui leur importe est la distribution des existants dans des collectifs : qui est rangé avec qui, de quelle façon, pour quoi faire [Descola, 2005] ?

Le troisième explore ces questions en neuf considérations exemplifiées par l'histoire européenne du rapport État/nature humaine (xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles), laquelle commence avec la « révolution copernicienne » (la fondation de la physique moderne et la sécularisation de la société), s'étend jusqu'à l'époque où la souveraineté des États devient une norme juridique internationale et englobe ce qu'on appelle de nos jours le capitalocène (la naissance d'une exploitation de la nature au-delà de ses capacités à se renouveler). Ce qui est entrepris ici.

## Du souverain à la souveraineté

Afin d'entrer pleinement dans ce troisième type de détermination de philosophies de la politique potentielles, il faut tenir compte de ces recherches savantes qui ébranlent les fondements



des pouvoirs et dominations politiques antérieurs. Libérée d'eux, l'action politique fait mieux valoir des soulèvements (1566 aux Pays-Bas), des massacres (1572, Saint-Barthélemy), des proclamations (une République des Provinces-Unies), des « républiques » (Sancerre) tout en rencontrant un cannibalisme (raconté par Michel de Montaigne), la présence du « peuple » dans les préoccupations des Réformés, du capitoulat de Toulouse qui prend la relève des nobles, etc. On sait aussi, partout en Occident, sans trop l'avouer, que l'Afrique, « primitive », résiste ou cède aux colonisateurs selon les rapports de forces, et que l'Amérique impose, après génocide, des controverses sur des « Indiens » qui ne veulent pas se plier à leur exploitation dans le travail de la mine.

De cette configuration violente et contradictoire, William Shakespeare dresse, dans ce moment de suspens réflexif qu'est le théâtre, un portrait, par la bouche d'Ulysse : « Que de pestes, que de prestiges, que de séditions » (1609, *Troilus et Cressida*, I, 3). Mais on ne peut plus les rapporter à un ordre (désordre) cosmique. C'en est déjà fini de cette référence, comme de l'omnipuissance des religions. Un « univers » (une unitotalité qui ne peut être prise pour partie d'un tout) désenchanté se déploie (Galilée, 1564-1642). Les humains sont désormais nus devant leur violence, insociables sans doute mais socialisés encore dans la désolation tortueuse, « gothique », de villes médiévales centrées sur des bâtiments religieux.

Face à ces actions promotrices d'un nouveau monde, des pensées politiques s'ancrent dans deux nouvelles notions : la souveraineté et l'État (qui implique la longévité d'une unité). Les unes désirent expliquer comment sortir (définitivement) de la servitude et de la superstition antérieures ; les autres s'attachent à donner corps à cette notion d'État, bientôt devenue produit d'exportation de l'Occident ; les dernières se penchent sur la notion de droit corrélée à l'État ; ce qui, à terme, les rend dans l'ensemble ambivalentes : si elles soutiennent d'abord des luttes et cris sociaux, devenus « subversions », elles les résorbent ensuite dans un État conçu comme instrument définitif de paix sociale.

De 1513 à 1520 paraissent successivement *Le Prince* de Machiavel, *l'Utopie* de Thomas More, *l'Institution du prince chrétien* d'Érasme, *l'Adresse à la noblesse chrétienne* de Martin Luther. Curiosités et discussions (re)naissent. Pour de nouveaux événements, il convient tantôt de traduire des notions latines dans des langues désormais « nationales », tantôt d'en inventer d'autres. Héritage de l'ère précédente, la notion de « souverain » désigne encore une personne

physique. Mais, sous le coup de la désacralisation/sécularisation, le terme finit par glisser du roi à l'acte d'un être collectif relatif à lui-même et à l'asociabilité des individus. En affrontant l'énigme du pouvoir à l'intérieur des limites du seul monde humain, ces pensées politiques mettent aussi au jour une interrogation sur la part de violence qui en traverse l'exercice et ne peut plus être référée au diable. L'acte de souveraineté manifeste la capacité de la volonté humaine à refuser de se soumettre à un ordre extérieur et à instituer par soi-même un corps politique, à engendrer les garanties de son inaliénabilité, et la capacité à déployer un accord commun sur les expériences à conduire en tant que « peuple » (désormais au singulier).

La « souveraineté » devient la substance de l'« État ». En publiant *Les Six Livres de la République* (1576), Jean Bodin (1529-1596) signe ce transfert, invente l'État moderne en monarchie absolue avant sa pratique consignée dans le dispositif des traités de Westphalie (1648). La conjonction de la théorie et de la pratique politiques autour de cette *chose publique* aboutit à la reconnaissance de la souveraineté absolue de l'État-nation, à la construction de l'ensemble de la légalité juridique internationale de 1648 à 1950, moment de la constitution d'un autre monde, bipolaire (États-Unis/URSS) sous « équilibre de la terreur ». Bodin conçoit l'État comme un système articulé. Il lie en lui une anthropologie de la coutume, un ordre juridique délimitant le lien social et l'exclusion de la subversion, et une autorité politique (incluant l'autorité du mari sur la femme) : « La République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine » (chapitre 1). Ce principe réfléchit de surcroît la séparation des États naissants les uns par rapport aux autres. C'est bien de l'institution d'un nouveau rapport interne entre le peuple et le prince et externe entre les nations qu'il est question, ainsi que de leur conservation fût-ce par un coup d'État (Gabriel Naudé, 1600-1653, *Considérations politiques*, 1639).

## **Machiavel et la constitution de l'État**

Mais connaît-on bien ce qui meut les humains et les oppose ? N'a-t-on pas longtemps préféré les décrire comme des « créatures » (bonnes, angéliques ou diaboliques) au lieu de les envisager comme des êtres traversés par des désirs, l'arbitraire, l'égoïsme ? Changer de regard — et les arts y participent — favoriserait sans doute

l'analyse des agrégations et de leurs dynamiques ? Quelle valeur prêter aux coutumes ? L'unité promise par l'État ne requiert-elle pas aussi de statuer sur ses attributions ?

Paradoxalement, le philosophe italien Machiavel (1469-1527) sollicite l'Antiquité romaine afin de mieux affirmer l'originalité du moment présent. Face au nouvel avenir potentiel de la cité, à la présence du peuple en politique, au nouveau statut de l'armée, dans *Le Prince* (1513) et les *Discours sur la décade de Tite-Live* (1513-1519), il épargne d'autant moins la philosophie de la politique qui veut résoudre des problèmes humains par la théologie, et donc par le mépris des choses humaines, que, pour lui, la religion n'est plus qu'un moyen au service du pouvoir. Il contribue à une autre intelligibilité de la politique sur fond de luttes internes et de conflits externes, en défendant une option étatique concernant une « Italie » à constituer alors qu'elle est encore démembrée par l'Espagne et s'affronte à des Ottomans caractérisés en « despotes orientaux ». Le domaine du politique, en réalité, est celui de la raison, du calcul et de la fortune (le hasard), et *a fortiori* de la « raison d'État » rendant n'importe quel moyen humain propre à conserver et agrandir un État auquel les individus doivent être prêts à consentir. Cet universalisme de l'État est essentiel à saisir pour la compréhension de ce qui est devenu notre lot et la notion inversée de « sociétés sans État ».

L'action politique du prince (l'État) accomplit l'unité du corps politique, dans une sorte de face-à-face labile entre l'État et le peuple, et sous condition de contingence radicale. L'efficace de l'art de gouverner trouve son épanouissement dans la mésentente des humains, ces atomes égoïstes, sur les rapports d'intérêts desquels le prince doit agir. S'il souhaite maintenir son autorité, le prince doit jouer sur les coutumes qui lient, la distribution des biens, des honneurs, des récompenses. Il doit saisir le peuple par la crainte ou l'amour.

Cette exposition de la rationalité spécifique de l'action politique du prince au cœur de l'imprévisibilité des événements ne vise guère à établir des recettes. En revanche, elle repose sur un trait commun aux philosophes de l'asocialité : la politique ne peut être vouée ni à un angélisme ni au mal. Adaptant finement les principes de recherche galiléens à l'intelligibilité du politique, Machiavel affronte la réalité et les pratiques sociales. La philosophie de la politique, devenue autonome par rapport à la théologie, participe à l'autonomisation de l'exercice gouvernemental chargé de maîtriser l'action subversive des foules. Elle énonce les lois

de l'exercice du pouvoir en étudiant les dynamiques des forces et des contre-forces.

Une politique est « bonne » non en vertu d'une raison morale, mais en vertu de la « raison d'État » évoquée ci-dessus. Elle devient prescriptive à l'occasion de sa conclusion, conseillant alors au prince d'organiser les conflits internes de l'Italie afin de permettre son unification (thème que Giuseppe Verdi fait encore chanter sur la scène italienne, en 1847, dans le final de *Macbeth*, en pleine occupation autrichienne). La qualité humaine qui a sa place en politique, la *virtù* propre dont le prince doit faire preuve, relève d'une capacité à inventer de nouvelles règles du jeu politique « national » ou « international » dès lors que la fortune l'y autorise, « toutes choses de la terre [étant] dans un mouvement perpétuel et ne [pouvant] demeurer fixes » (*Discours* I, 6).

### **L'action : entre servitude et utopie**

Un opuscule — qui ne cesse depuis sa publication, un peu chaotique, de hanter l'action politique à chaque période critique de l'histoire — se déploie entre subversion des mentalités et censure. En saisissant son lecteur au plus vif de ses croyances politiques avec un écrit qui n'est pourtant pas simplement un pamphlet antimonarchique local, Étienne de La Boétie (1530-1563) le contraint à s'interroger sur la domination qu'il endure, la possibilité d'agir sur le monde, en même temps que la possibilité d'agir sur lui-même à l'encontre de sa soumission aux coutumes reçues. Le *Discours sur la servitude volontaire* (ou *Contr'un*, 1548) ne se contente pas d'affirmer que la politique présente est intolérable, il précise encore que les humains aiment trop souvent la servitude qui les assigne à telle place.

Surprenant tout le monde, y compris son ami Michel de Montaigne, l'auteur déplace la perspective d'analyse d'une observation à une énigme, puis à un scandale. Certes, stipule l'auteur, il existe des peuples assujettis (par guerre, conquête, domination). Mais pourquoi endurent-ils leur servitude ? Réponse erronée : parce que le prince règne, s'impose et utilise la force. Si persuasive que soit cette réponse immédiate, elle demeure aveugle, écrit-il. Le prince et ses forces ne contrôlent pas seuls un peuple entier. Voilà donc le scandale : les autorités politiques ne disposent pas d'autre pouvoir d'asservissement que celui qui leur est concédé par ceux auxquels ils nuisent !

Ici s'inaugure une conjecture sur l'absence de révolte du peuple ouvrant sur une critique de la domination sociale et politique. La Boétie découvre un frein essentiel de l'action politique : l'intériorisation d'un rapport de forces. La politique s'instaure sur une division de la société qui la fonde, ce terme « société » passant progressivement en avant de « cité ». Cette division inaugure la crainte du gouvernant relative à des rébellions éventuelles. Il utilise alors deux armes : la force nue qui plie et la fiction constituante qui aliène. C'est sur le fonctionnement de la seconde (vénération, adoration, fascination) qu'insiste La Boétie. L'imaginaire politique entretenu par le pouvoir — sacralisation, représentation esthétique et symbolique — réussit à faire plaindre le prince face aux difficultés sociales. On accuse plutôt les (mauvais) ministres que le (bon) prince. Cet imaginaire engendre des phrasés d'exception (« ce n'est pas de sa faute », « c'était nécessaire ») ; il produit de la fidélité et une volonté de servir. Il y a servitude volontaire à proportion de la capacité du pouvoir à faire passer la servitude pour une liberté, ce qui se pense encore dans les mêmes termes par nombre d'auteurs du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle [Mongo-Mboussa, 2002 ; El Aswany, 2020].

Admettons surmonté l'esprit de soumission et de servitude. Que faire, quel horizon donner à l'action ? Au point où s'arrête La Boétie, des philosophes forgent des objectifs de cités parfaites, non pas référés au passé (un âge d'or) mais ouverts sur un futur. Ce sont des « utopies », en référence à la première œuvre de ce genre littéraire et philosophique, l'*Utopie* (1516) de Thomas More (1478-1535), bientôt suivie de la littérature de Tommaso Campanella (1568-1639, *La Cité du soleil*, 1602) et de Savinien Cyrano de Bergerac (1619-1655, *Les États et Empires de la lune*, 1641), sans oublier que cette veine se renouvelle largement, plus tard encore, autour de ces essais concrets de villes utopiques (phalanstères, familistères et autres *euphonia*) conçus au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle dans un autre cadre, mais aussi chez des artistes (Die Brücke, Ascone, Black Mountain College, Plasti-Cité, Cité du vide, etc.), toutes formes qui déstabilisent les normes sociales.

Concentrons-nous sur l'œuvre exemplaire de More. Imaginons-nous écoutant le récit de ce jeune voyageur portugais, Raphaël Hythloday (celui qui est habile à raconter des histoires). Nous voilà touchés par les mœurs et les institutions du peuple utopien. Le dispositif littéraire qui produit cet autre monde sous nos yeux consiste moins à faire croire en l'existence d'un tel peuple qu'à susciter le désir de vivre selon son mode de vie. Il

faut par conséquent suivre deux cheminements parallèles, celui de comprendre ce que peut être « la meilleure forme de communauté politique » (sous-titre) et celui de laisser fonctionner une littérature qui vise à donner à l'esprit un pli inédit, le conduisant à une désadhésion au présent, donc à la possibilité d'agir en lui, et à refuser d'y occuper le seul espace assigné. Il est même possible de se demander si c'est l'utopie qui enclenche l'action, ou l'action qui crée son horizon utopique.

Dans la fiction de More, l'écriture devient donc incitative. Au vrai, l'ouvrage comporte un agencement de deux livres sur le premier duquel on a l'habitude de faire l'impasse. Si le livre second, en effet, décrit la ville d'Amaurote et, au travers d'un urbanisme géométrique, un ordre social transparent, la lecture du premier livre demeure indispensable. La narration des voyages du navigateur s'y fait expérience d'assouplissement de l'esprit, mise en scène de l'opinion à rectifier, et explication du statut de la philosophie.

Pour qui entend prononcer aujourd'hui ce terme, « utopie », une autre conversion s'impose. Trop d'usages dépréciatifs — parfois pour de bonnes raisons liées aux événements du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle — sont destinés à discréditer entièrement les appels à penser et agir en politique. Pourtant, l'utopie, littéralement lieu de nulle part, qui est aussi souvent une uchronie — d'aucun temps — se place sous le signe d'une libération de l'esprit, plus que sous celui d'une révolution.

## **Un droit naturel ?**

Ces réflexions politiques témoignent de l'émergence dans les luttes sociales et politiques, dans les sciences et les arts aussi, de l'idée selon laquelle la société se fonde elle-même, et la loi n'exige pas de garantie transcendante. Il est vrai que se déploient maintenant de nombreuses jacqueries contre les seigneurs et l'Église officielle, des propos sur les justes prétentions des pauvres ou des déclarations contre l'esclavage jusqu'alors cautionné, disait-on, par la divinité. Une partie de la crise de la conscience européenne, accélérée par les luttes internes à la conquête occidentale du monde (depuis 1492), trouve son élan dans la littérature de la figure du « bon sauvage naturel » pour attaquer les dogmes chrétiens et se demander si les artifices sociaux ne rendent pas les hommes mauvais, la nature les ayant faits bons. Des peuples

entiers, les Iroquois et les Hurons, vivent sans référence à Aristote et à Augustin et sans magistrats ! L'examen de la vie politique des Amérindiens, décrite par Louis-Armand de La Hontan (*Mémoires de l'Amérique*, 1693-1702) au cours des luttes européennes pour s'approprier leurs terres, permet de montrer que ce n'est pas la religion qui donne naissance aux institutions politiques. De plus, des femmes, dans des Salons, interrogent l'enfermement qu'on leur fait subir.

Autant de pratiques politiques qui peuvent exhorter à cesser de réduire la politique aux seuls avatars de la vie des princes, aux seules luttes pour l'exercice de la royauté. Il faut maintenant saisir les menaces qui poussent les humains à s'agglomérer sous la forme politique de l'État, le type de conscience qu'ils peuvent avoir de ce genre de situation, et les modalités des mouvements sociaux. En un mot, puisque la valorisation des subversions et de leurs raisons est toute relative, ce sont, contre elles, les justifications de l'État, de sa souveraineté, les nouveaux jeux de pouvoir, la nécessité de la paix civile, etc. qui sont pris en charge.

C'est là le ressort de l'invention de la notion de « droit naturel » dans des philosophies de la politique. Elle se substitue au droit divin de la théologie. Elle confirme que le rapport social doit être pensé en termes d'art humain, mais en prospecte des limitations. Autour de cette thématique se succèdent d'abord des auteurs comme l'avocat protestant hollandais Hugo Grotius (1583-1645) et le juriste allemand Samuel Pufendorf (1632-1694). Ils affirment la nécessité d'établir un État fondé sur le droit, non sans tomber sur une difficulté : allier la référence à l'idéal artificiel de l'État et des limites « naturelles ». Ils proposent de poser le fondement de l'autorité politique dans des conventions destinées à asseoir le corps politique. Ils défendent l'idée de nouer l'élaboration de la loi à ces accords dans lesquels chaque humain, devenu citoyen, doit pouvoir se reconnaître. Afin de défendre un tel État et une telle genèse de la loi à l'encontre des séditions, il importe d'enrichir la théorie d'une conception de la légitimité la plus « naturelle » possible. Ainsi se déploie la figure moderne du peuple des citoyens, abritant la volonté commune dans des conventions excluant toute subversion. L'État sera donc « un corps parfait de personnes libres qui se sont jointes ensemble pour jouir paisiblement de leurs droits et pour leur utilité commune » (Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, 1625, I, 1, § XIV).

Si on les appelle philosophes du « droit naturel » (jusnaturalistes), c'est parce qu'ils fondent l'État et le droit civil (positif) sur

une nature de l'humain promouvant au rang de critère absolu la seule raison humaine refusant de se soumettre à un ordre qui la dépasserait et « raisonnable ». Dans leur « philosophie politique » (elle prend désormais parfois ce nom), ils affichent la réfutation des saintes maximes ; une référence au modèle de réflexion issu de la physique mécanique, inspirant l'idée de dégager les attributs de chaque (atome) humain, son droit naturel ; l'importance d'un système de normes universelles s'imposant aux humains parce qu'ils sont des humains (et non des chrétiens) ; l'autonomie du politique, en la fondant sur une liberté et une égalité (de droit), attributs d'un humain dont la nature ne s'ancre plus dans un péché originel, et dont l'État devient le garant.

Ils mettent souvent en avant un thème anthropologique décisif afin de justifier tant la nécessité de l'État que celle de son maintien : l'asociabilité humaine ou l'insociable sociabilité. Ils insistent sur le fait que la société politique ne doit pas résulter d'un simple tramage de forces, mais de l'engagement de chacun dans un état civil produit par cet engagement même.

## Individu et État chez Spinoza

Et si on divergeait sur les anthropologies de référence et le contenu du « droit naturel » ? Si, à Amsterdam, au terme d'une vie réduite à la discrétion par son excommunication de la synagogue, la mort interdit à Baruch Spinoza (1632-1677) d'achever la rédaction du *Traité politique* (rédigé entre 1675 et 1677), il n'en laisse pas moins onze chapitres qui aspirent à extraire définitivement la philosophie de la politique de la misère théologique dans laquelle elle végète encore (chapitre i). Il avance de nouveaux principes d'analyse : individu et droit naturel, peuple et multitude, État, puissance (*potentia*) et pouvoir (*potestas*), liberté (chapitre ii). Il dénoue les confusions concernant le rapport de constitution politique entre citoyen et société (chapitre iii), puis s'étend sur la question de la cohésion de cette dernière (chapitre iv). Cette première partie prend fin avec le chapitre v consacré aux processus d'organisation immanents de la multitude (ce terme étant positif). La seconde partie s'ouvre alors, affectée à l'examen des régimes politiques, dont l'état d'inachèvement empêche l'inclination spinoziste pour la démocratie — démontrée activement par son soutien à la République des frères de Witt — d'être évidente pour tous.



En vertu de sa philosophie générale (<http://ethica-spinoza.net/fr>), Spinoza ouvre la question politique par le statut de l'individu. La nature produit des individus (ni des créatures ni des citoyens). L'individu singulier est composé de parties, les affects, désirs et besoins, ou son droit naturel. Elles ne trouvent leur déploiement que dans l'union avec une multitude d'êtres semblables. Ce concept d'individu permet de montrer que la puissance d'agir (*conatus*) de l'un ne peut être augmentée que lorsque la puissance de chacun est accrue. La puissance individuelle est une fonction des liaisons sociales, d'un état civil indissociablement lié au droit naturel.

Comment cette composition peut-elle engendrer un peuple et des citoyens, voire une démocratie émancipatrice de la servitude des passions individuelles et des dominations collectives ? Elle accouche d'un peuple par des processus de transformation du droit naturel au sein de cet état civil. La conduite des individus y devient inséparable du souci de préserver et de renforcer la société dans laquelle chacun expérimente le rapport entre sa liberté, comprise comme puissance d'agir, et l'union avec tous. C'est là qu'intervient l'État. Spinoza en décrit la genèse immanente (II, 16, ni ordre divin ni contrat). Le droit de l'État se définit « par la puissance non de chacun des citoyens pris à part, mais de la multitude conduite en quelque sorte par un seul esprit » (III, 2). Il est conçu par l'union de tous, orientée vers l'augmentation des désirs de chacun et le mouvement par lequel chacun se découvre de fait subordonné à une force des *autres* qui excède la sienne propre, et détermine des passions partagées par tous. L'État obéit donc aussi à des lois de constitution (IV, 4), comme il est un autre individu rapporté à d'autres États (diplomatie).

Cette individualité de chaque État pourrait se décliner en régime démocratique, dès lors que la puissance d'émancipation y prend force collective. Une telle politique démocratique consisterait en ce que chacun s'identifie au maximum à lui. Ce serait le rôle des appareils institutionnels de déployer une telle unité. Les institutions que décrit le *Traité politique* représentent le lieu de formation et d'échange de tels *affects communs*. Les individus, dans la mesure où ce transfert vers l'*être commun* ne saurait être un abandon du droit naturel d'exister, pourraient se rebeller contre les forces du pouvoir si elles ne sont pas démocratiques.

Il faut alors expliquer par quel biais des pouvoirs non démocratiques s'organisent et plient les individus à la servitude (Préface, *Éthique* IV). À une domination politique coercitive s'associe généralement une politique de l'imagination, entravant, censurant la

compréhension des dynamiques du pouvoir. La pensée politique de Spinoza se fait ici démystificatrice des régimes de domination. Elle s'attaque aux fictions qui peuplent le monde d'intentions finales redoublant l'impuissance des humains, et favorisent l'assimilation d'images prégnantes, religieuses ou non, ainsi que l'imposition aliénante de signes obsédants aux corps visibles dans les lieux de pouvoir. Spinoza regarde les institutions et les citoyens dans leur corrélation : si les institutions (religions, État) produisent des fictions (récits, signes, rituels), renvoyant souvent à une transcendance, à un absolu, il se passe aussi quelque chose du côté des citoyens qui rend leur esprit aisé à manipuler, par crainte, par excès, par fureur, par argument d'autorité ou par certitude.

Seul un État à structure démocratique, revenons-y, peut déployer la multitude dans la critique des superstitions (laïcité) et le déploiement de chacun dans le respect de tous. Mais, par fait de décès, Spinoza ne dit cependant presque rien de ce régime. Il en suggère seulement le projet : résultat de la puissance de la multitude, la liberté y définirait l'universalisme humain et la politique y serait reconnue comme pratique constitutive de l'humain. En tout état de cause, un ordre politique peut toujours être changé.

### **Fiction d'un état de nature et contrat social**

Depuis la Renaissance, de nombreuses « philosophies politiques » — ce fut dit, certaines réclament parfois ce titre — évoquent d'emblée leur option étatique par des images venant trouver l'écriture du philosophe. C'est par exemple, en frontispice de son ouvrage *Léviathan* (1651), la figure d'un colosse, d'un animal artificiel (l'État), composée d'une multitude d'atomes humains fondus en un corps politique visible, chez le philosophe anglais Thomas Hobbes (1588-1679). Son auteur indique par là que l'objet de la politique est de fabriquer de l'un en fusionnant le multiple. Dans ce livre, il est aussi question de démocratie. Si ce dernier terme n'est pas neuf, nul ne saurait pourtant en reconduire l'idée à son contenu antique et à une liberté civile restreinte aux seuls citoyens de la *pólis*. Il est rivé maintenant universellement à la multitude sociale, à une masse composée d'individus égaux même s'ils ne disposent pas des mêmes capacités ; comme il se rive à une pluralité d'options techniques : démocratie représentative, avec

mandat libre ou impératif, présidentielle, directe, avec république ou monarchie constitutionnelle, etc.

Peut-on lier droit naturel et droit civil autrement que ne le fait Spinoza ? Une autre voie en effet aboutit à placer l'architecture sociale sous les auspices d'un contrat social. C'est celle des philosophes anglais Thomas Hobbes et John Locke (1632-1704). Afin d'étayer ce choix, ils imposent un détour par un expédient : la fiction d'une origine, un état de nature. Cette fiction n'a d'autre vertu qu'heuristique. Elle libère le regard des faits et facilite l'exposé des principes politiques jusnaturalistes, glorifiant un tel contrat fondateur dont devraient procéder un État et un ordre politique démocratiques. Cette fiction n'évoque pas le paradis religieux, l'âge d'or de Platon, un état d'abondance ou de dénuement primitif, un moment d'existence datable dans une chronologie, un commencement de l'humanité. Elle dresse une figure logique facilitant l'appréhension des exigences actuelles de la sociabilité (liberté, égalité, sécurité).

Sous cette image, un état de nature, l'ouvrage de Hobbes expose sa conception anthropologique d'une nature humaine confinant à l'asocialité. Elle doit être abandonnée du fait du mal qu'elle renferme. Si, par nature, l'individu dispose d'un droit sur lui-même et sur les choses qui l'entourent, ce droit porte les humains à entrer en permanence en guerre contre eux-mêmes et les uns contre les autres. Par le déploiement de cette asocialité, repérable dans le heurt de désirs opposés et effrénés, dans la concurrence autour du peu d'objets accessibles, les humains risquent constamment leur vie (anéantissement, exclusion, domination). Sous une telle pression, la raison, c'est-à-dire le calcul des intérêts, exige un lien social garantissant la conservation de la vie de chacun. La peur de la mort au sein de ces luttes déclenche l'impératif de s'adonner à l'art de la sécurité civile par l'État, grâce à un contrat social. Ce dernier fonde la vie politique sur le renoncement par chacun à ce droit naturel morbide, dont on reparle encore, à tort ou à raison, au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, à chaque analyse de guerres, de la vie des camps d'extermination (Auschwitz) et de génocides (Tutsis au Rwanda, Ouïghours en Chine, Yézidies au Moyen-Orient), justifiant ainsi le recours à une autorité extérieure.

Cette peur de la mort par fait d'asociabilité naturelle ne peut se conjurer que par un transfert total de souveraineté à un seul, celui-là conservant seul son droit naturel à l'encontre de chacun des autres. Résultat d'une volonté de paix, un tel effort s'affermirait par un contrat constitutif de l'État, un souverain artificiel, et

par une représentation dont le rôle consiste, en dépossédant chacun, à protéger la société entière. De là son nom : Léviathan, réplique du monstre biblique mais résultat de l'art humain. Sa mission : soumettre chacun à des concessions réciproques, aliéner chaque droit naturel singulier, organiser les rapports sociaux et les séditions.

Ce « dieu mortel » (par différence avec le Dieu immortel des religions) fondé par les humains, qui a charge de lois, résulte d'une sujétion. Elle s'énonce ainsi : « J'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière. » Ce contrat légitime un gouvernant auquel revient la tâche d'assurer l'existence d'une assemblée représentative constituant le peuple. Le gouvernant jouit d'un pouvoir absolu, parce que régulateur des arbitraires, fût-ce en utilisant l'efficacité symbolique de la religion afin d'imposer des normes aux conduites pratiques des humains. S'agissant par conséquent d'un État fort en mode de démocratie représentative (pour la source de la loi) et monarchie constitutionnelle (pour le régime de gouvernement), il est une « personne unique telle qu'une grande multitude d'hommes se sont faits, chacun d'entre eux, par des conventions mutuelles qu'ils ont passées l'un avec l'autre, l'auteur de ses actions, afin qu'elle use de la force et des ressources de tous, comme elle le jugera expédient, en vue de leur paix et de leur commune référence » (Livre II, chapitre xvii). Cette philosophie de la politique fonde une certaine idée de l'État moderne et justifie son action avant même celle de citoyens. Pourtant, ceux-ci, précise Hobbes, après avoir abandonné leur droit naturel, conservent un droit de révolte si l'État déroge aux fonctions convenues.

Ce n'est pourtant pas le seul modèle politique jusnaturaliste hanté d'une certaine manière par les séditions populaires. Dans les *Deux Traités du gouvernement civil* (1690), un autre théoricien de l'état de nature et du contrat, Locke, outre une réfutation en règle du droit divin exposé, nous l'avons cité, dans le *De Patriarcha* de sir Robert Filmer (*Premier Traité*), annonce, sous une autre description d'un état de nature (liberté-indépendance des humains, égalité, propriété et travail), que le droit naturel doit présider à une forme libérale de l'État et de la démocratie. Un tel droit naturel doit seulement être converti en droit positif du fait du bien qu'il renferme, et transféré directement dans les lois instaurées par l'État. Locke fait de l'État une œuvre politique résultant d'un premier

contrat signé entre les humains souhaitant préserver en commun le meilleur d'un état de nature heureux (*Deuxième Traité*). Ce premier contrat — ou contrat social proprement dit — constitue la sphère civile, puisque, en lui, chacun remet entre les mains de la communauté (*commonwealth*, au sens de *res publica*) les pouvoirs qu'il détient. Toutefois, la communauté n'œuvre pas elle-même à la fonction législative. Voilà pourquoi il faut envisager un second contrat, le contrat de gouvernement, par lequel la communauté désigne le juge qui remplira cette fonction.

Par ces conceptions de la politique et de la philosophie de la politique, le sort de la modernité est scellé. La philosophie des Lumières se charge de les diffuser. Plutôt qu'à la tradition et à la coutume, qui lient aussi, mais autrement, ou aux avatars du travail, l'existence politique du peuple (union de la multitude) est référée à la formation d'un lien relevant des volontés. Certes, Hobbes et Locke ne partagent la solution du droit naturel que pour diverger dans la conception de l'artifice et ses conséquences. Un État puissant dont le ressort baroque (la vanité de la vie s'épanouit sur fond de peur de la mort) est peint dans les mécanismes par lesquels il impose l'obéissance aux citoyens en laissant hors champ les sphères d'activité non politiques mais en utilisant la religion pour renforcer l'adhésion de ses membres, pour le premier. Et un État de libre association réciproque pour le second, dans lequel le gouvernement consenti (*trust* plutôt que *contract*) n'est qu'une charge confiée par le peuple à ceux qui le représentent (démocratie et monarchie constitutionnelle), laissant d'ailleurs non moins de côté les secteurs d'activité relevant de conventions interindividuelles (le libre marché).

## Rousseau et le peuple législateur

Si c'est bien un pacte d'association qu'il convient de définir, c'est sans aucun doute parce que cette option permet de penser les mécontentements en termes de possibilité de régulation. Ce qui ne signifie pas qu'on doive se rallier à un seul modèle d'État et de démocratie. On peut vouloir promouvoir un État politique légitime et juste qui ne soit ni autoritaire ni libéral, tout en reconduisant les contestations à la parole dans une égalité absolue des citoyens.

Lorsque le philosophe genevois francophone Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) publie *Du contrat social* (1762), son intention

— attisée par son statut social de plébéien humilié, attiré par les arts, et critique virulent des « gens de lettres » des Lumières qui se penchent sur le peuple en valorisant la raison plutôt que la liberté — se lit dans la répartition des propos en quatre livres. Le premier resserre la problématique sur le fondement d'un État démocratique, le deuxième initie à ses dynamiques, le troisième se frotte à la question du gouvernement, et le dernier couronne l'édifice de ces « principes du droit politique » par une approche de la cohésion de l'État et de la religion civile.

Dans cet écrit, ce à quoi Rousseau prodigue le plus de soins, c'est à écarter d'emblée les références possibles à la nature, n'espérant fonder ni le droit ni le peuple sur une force naturelle ou la « loi » du plus fort (qui est une force et ne peut faire loi). Tout rapport de forces relève déjà de l'organisation sociale. Il surmonte ainsi les doctrines de Hobbes et Locke, en alléguant la nécessité de changer l'ordre social existant (et non pas de passer de la nature à la culture) et en distinguant l'acte par lequel un peuple se constitue volontairement en souverain (le régime de légitimité, dirait Kant), en puissance publique, et l'acte par lequel il fait le choix d'un gouvernement (le régime de gouvernement).

En d'autres termes, le contrat social, pour être démocratique, doit donner une autre forme aux droits civils. Ceux-ci reposent entièrement sur l'aliénation négative (la renonciation) par chacun de son arbitraire social et sur l'interdiction que chacun doit se faire de ne jamais soumettre autrui. Si tel est le fondement de la démocratie, chacun contracte donc simultanément envers soi-même et envers le corps social dont chacun est membre. Principe fondateur de l'exercice de la souveraineté démocratique, le peuple souverain ne s'identifie ni à une multitude démographique ni à une construction de l'État, mais se saisit soi-même comme un dans l'acte d'aliénation (cette fois positive, le don et l'amour de soi) par lequel chacun s'unissant à tous n'obéit pourtant qu'à lui-même (I, 6), et trouve sa véritable liberté dans l'obéissance à la loi qu'il impose à chacun en se l'imposant.

La force politique de Rousseau fut moins de fonder l'État dans un pacte, que de concevoir ce pacte de façon originale, de placer la volonté (et non une nature) à la source de l'unité, seule à même d'assurer la légitimité démocratique et une justice distributive égale. La souveraineté correspond à un acte purement social. Littéralement, il n'est de peuple composé qu'actif, exerçant lui-même la souveraineté sous l'espèce de la Volonté générale. Rousseau n'en viendra au problème de la députation

(la représentation) qu'au prétexte d'un trop vaste territoire pour réunir *in vivo* les citoyens. Le citoyen — terme qui ne se prononce pas encore au féminin, remarque Olympe de Gouges, en 1791, en publiant une *Déclaration des droits des femmes* — doit être origine et garant de la loi commune en dépassant sa particularité, dans l'unité et le bonheur d'une société une qu'il produit, et dont le modèle est décrit, mais seulement en littérature parce qu'actuellement inexistant, dans *La Nouvelle Héloïse* (1761).

Quant à cette Volonté générale, fondement sacré, intouchable, de la loi démocratique, elle ne s'identifie pas à la somme des volontés individuelles. Elle est une volonté libre parce qu'elle se détermine elle-même. Elle suppose que chacun (non des groupes, des factions, des partis) se donne entièrement dans l'acte de formation du peuple par lequel cette Volonté s'engendre, et dont la souveraineté exprime la légitimité. Cet acte seul témoigne publiquement, affirme Rousseau, d'une universalité assurant désormais (pour toujours ?) le lien social et la paix civile. Encore faut-il que les citoyens soient éduqués à cette aune. En cela, la publication du *Contrat* est conjuguée avec celle de *Émile ou de l'éducation* (1762), un traité portant sur la formation des jeunes gens (les sens, la mémoire, l'imagination, les règles du rapport à autrui) à l'aune de l'espoir de voir cette démocratie réalisée. Il est assorti d'une rencontre d'Émile et de Sophie, où s'indiquent un peu superficiellement, non sans machisme, les grands traits de l'éducation des jeunes filles.

### **D'autres fondations possibles ?**

Toutefois, une perspective démocratique peut-elle se passer du support de la fiction de l'état de nature et du contrat pour penser l'insociable sociabilité et l'État ? Et autrement qu'à la manière de Spinoza. Oui, répondent l'historien Giambattista Vico (1668-1744), le juriste Charles-Louis de Secondat, baron de Montesquieu (1689-1755), mais aussi l'Écossais David Hume (1711-1776). Chacun évitant le jusnaturalisme ou renvoyant la théorie du contrat à un expédient, en lui substituant une théorie de la coutume qui vaut plus qu'une coexistence.

Au cœur des Lumières françaises, Montesquieu, notamment, écarte ce jusnaturalisme en cherchant la raison de la loi, de la légalité ou du droit positif, plutôt que l'intention et l'acte qui président à son instauration. Ce déplacement vers la « nature des

choses » juridique — ce qu'il appelle leur « esprit », synonymement le rapport constitutif, la structure d'un ensemble de lois — interdit de renvoyer la politique à une « fantaisie » atomistique (un état de nature) et oblige à tenir compte de l'existence des coutumes et des cultures (préface de *De l'esprit des lois*, 1748, <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/articles/>). D'ailleurs, les lois ne sauraient s'expliquer par un unique facteur. Elles reposent moins sur une asociabilité prétendument naturelle à réduire que sur la combinaison de plusieurs facteurs : les mœurs, le climat, le commerce, la religion, le législateur et, par-dessus tout, l'histoire des peuples.

Rompant simultanément avec la tradition d'une détermination du régime politique par le nombre, il insiste sur les manières de gouverner. Chaque gouvernement a pour ressort un principe et un objet : le despotisme, la crainte et les délices du prince ; la monarchie, l'honneur et la gloire ; la république, la vertu (son objet n'étant pas indiqué) — si l'on réduit cette liste aux trois gouvernements simples. À quoi il ajoute pourtant une quatrième forme de gouvernement qu'il révère. Celui dont l'objet est la « liberté politique », sur le modèle anglais de gouvernement mixte : monarchie (un roi), aristocratie (Chambre des lords) et république (Chambre des communes). Son principe est moins établi dans une doctrine de la séparation des pouvoirs (à lui faussement attribuée, alors qu'il se contente de prohiber le cumul des fonctions juridiques de l'État, livre XI, chapitre 6) que dans le rappel selon lequel la liberté ne consiste pas à accomplir ce que l'on veut, mais « à faire tout ce que les lois permettent » (XI, 3).

C'est dire si, chez lui, à l'encontre des recours à « la nature », l'histoire des peuples est première par rapport aux considérations de technique politique. Elle donne du poids aux mouvements des peuples. C'est dire aussi si d'autres éléments interfèrent avec les techniques politiques. D'abord, le libre marché, qui produit des relations de réciprocité entre les individus (ceux-ci ne sont donc jamais isolés ou isolables). Le médecin néerlandais Bernard de Mandeville (1670-1733, *La Fable des abeilles*, 1714, traduite en français par la philosophe Émilie du Châtelet) et l'économiste anglais Adam Smith (1723-1790) affirment même pouvoir fonder un ordre politique stable si les humains agissent en fonction de leurs intérêts (et de la réciprocité de ceux-ci). La rationalité de l'utilité réserverait donc un tour à sa façon aux doctrines de la volonté, puisqu'elle affirme pouvoir transmuter l'enrichissement privé en principe de cohésion de la société. Ensuite, comme le répète Hume, le consentement d'un peuple ne s'obtient pas par



un acte originaire (un contrat), mais par l'habitude du regroupement à partir des intérêts. Ces derniers engagent des forces, celles-ci imposent les lois. Et l'opinion (coutume, habitude) fait le reste, c'est-à-dire l'attachement au maintien de l'ordre (*Du contrat originel*, 1748).

## Des révolutions et de la paix perpétuelle

Ces modèles de philosophies de la politique — de certaines, on peut dire maintenant à bon droit des philosophies politiques, puisqu'elles en assument l'expression et se donnent en dehors d'une philosophie générale — sont cependant troublés par des pratiques qui, face à eux, deviennent subversives. Et si les séditions, qui ne disparaissent pas, se coagulaient en révolution ? Pour changer une structure politique (monarchique), ne doit-on pas en passer par une révolution (en redéfinissant ce terme emprunté à la physique) ? Il ne suffit pas de parler de « passages » (d'un état de nature à un état civil ou d'un régime à un autre), si l'on ne peut en penser les modalités et les mutations par fait de séditions. La réalité le montre : têtes de roi qui tombent, révoltes de tenanciers de terres contre les seigneurs, troubles agraires, mutations dans des propriétés agricoles, braconnages politisés alors que la chasse est réservée à l'aristocratie, contestations de l'interdiction de ramasser du bois, etc. [Thompson, 1975]. Non seulement l'État n'est pas naturel, mais on peut le changer ou en modifier la teneur. Mais par quel biais ?

Face à des révolutions (Angleterre, Amérique, France...) et des pensées portant sur elles, s'attachant à les définir soit comme acte initial sans passé, comme résultat de soubresauts antérieurs, comme événement unique ou multiple, etc., certains philosophes, sous prétexte de référence à une tradition, fustigent les transformations engagées durant l'époque des Lumières dont ils font la cause des « désordres » révolutionnaires. Le philosophe irlandais Edmond Burke (1729-1797) voit dans le seul respect du passé le gage d'une unité politique pérenne. D'autres, en revanche, s'accoutument à transcrire les cris révolutionnaires dans des visées propres à l'instauration d'un nouveau corps politique canalisé sur un territoire et en une nation, composée de ceux qui naissent, travaillent la nature et accomplissent des projets ensemble (Emmanuel Sieyès, 1748-1836, *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, 1789). D'autres enfin mettent en acte ces philosophies

pratiques, au nom du « peuple », ouvrant des champs sémantiques nouveaux : bouleversement de la pyramide sociale, passage de l'« ère du crime » à l'ère de la justice (Maximilien de Robespierre, 1758-1794 ; Louis Saint-Just, 1767-1794).

Chaque révolution oblige à insister sur de nouveaux objets politiques. La chose publique devient digne d'intérêt en fonction de la part qu'y prennent les citoyens, de leur rapport à la constitution définie comme garantie contre l'arbitraire et l'intolérance, et de leur rapport à l'historicité. Le transfert de la théorie de la Volonté générale à la démocratie représentative préside du moins à un remaniement attendu : faire place aux citoyens et citoyennes. C'est parce qu'elles font pression et pour les soutenir que Marie Jean Antoine Caritat, marquis de Condorcet (1742-1794), philosophe des Lumières, refuse de mettre les prétendues « vengeances » des foules au nombre des actes inconsidérés et incultes des citoyens et citoyennes ou des dominés. Il défend, avec sa femme, *L'admission des femmes au droit de cité* et adhère à la Société des amis des Noirs. Et pressé par ceux qui se révoltent contre les interdits d'éducation (femmes, serviteurs, serfs, esclaves), il se penche sur le problème de la diffusion universelle d'une culture politique rationnelle (mémoire, transmission) et historique (les progrès des Grecs à 1794) auprès de chacun et chacune. Car si le législateur n'est plus un homme exceptionnel, mais le peuple assemblé, il faut que chacun et chacune dispose des moyens de réfléchir la loi et donc de sortir de l'ignorance dans laquelle il ou elle est plongé(e) par le despotisme et l'enthousiasme religieux, fût-ce au moyen des sciences et des arts.

La vigueur de cette solution politique implique la plus ferme disposition démocratique dans un accord entre des citoyens et citoyennes libres. Chacun et chacune doit pouvoir manifester sans obstacle ses approbations, ses doutes et même son veto par le suffrage. Voilà qui fait appel à un principe de publicité, de déploiement de la raison en espace public, voie par laquelle chacun et chacune prend conscience de soi dans la rencontre avec les autres et la tolérance réciproque. La discussion publique est seule à permettre la rédaction de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) dont voici l'article 2 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. »

En 1793, dans le droit fil des Lumières et de son idée de progrès, Condorcet prend parti pour le suffrage universel et étudie la

manière dont l'intérêt commun résulte de la somme des différences des volontés, en s'inspirant du calcul infinitésimal. Il propose de rendre effective une citoyenneté intégralement universelle à partir de vingt et un ans. Il n'attache pas la reconnaissance de membre de la société politique à la nationalité, les affaires communes ne devant être déterminées que par le lieu de vie.

Et qu'en est-il de la violence entre les États, du droit des peuples (dit alors le droit des « gens », au sens latin du terme) ? Ne doit-on pas révolutionner aussi ce droit et envisager une vie internationale sans guerre, surtout sans celle des familles royales en vue d'héritages. Sans esquisser une philosophie entière de la politique, Kant (1724-1804), dans son opuscule *Vers la paix perpétuelle* (1795) — duquel Arendt [1970] extrait cependant une philosophie de la politique et de l'espace public démocratique — suggère que si l'on veut légiférer sur la guerre, il faut comprendre comment passer de l'absence de droit (la guerre serait un état de nature entre États) à une aspiration au droit (la paix). Une pensée progressiste de la paix implique la conscience d'une humanité rassemblée sous une réglementation commune. La paix perpétuelle se présente, affirme Kant, comme une exigence faite aux États de s'entendre entre eux, et comme un concept d'une raison pratique cosmopolitique. Elle a un ressort interne et externe : la législation civile (que ces États soient démocratiques, que les tyrans soient détrônés lorsque les droits des peuples sont violés) et une législation propre à la réalisation d'une république universelle rationnelle (*Weltbürgerrecht*), puisque la nature a enfermé tous les humains sur une seule terre, sphérique, obligeant à une hospitalité constante et réciproque. La question est posée. Elle reste d'autant plus vive que les institutions internationales qui l'ont prise en charge demeurent parfois inefficaces, incapables de tirer collectivement des leçons des conflits : Organisation des Nations unies (ONU, remplaçant la Société des Nations des années 1920, fondée sur les textes de Kant), Unesco, Cour pénale internationale, etc. Notons toutefois que les mêmes textes classiques forgent à partir de 1946 l'utopie d'une union de l'Europe en continent pacifié.

## IV / Penser la politique avec l'histoire

**S**éditions, colères, cris, subversions : l'action politique revient en avant sous des formes collectives, des contestations des paroles qui régissent l'espace public, des négations des assignations à des types de paroles, et des rapports de pouvoir autour du partage social et culturel. La matière accumulée précédemment établit qu'elle a pour moteur des vibrations du corps social et politique triomphant des obstacles opposés aux transformations qui font/sont ce qu'on appelle l'histoire. Cette nouvelle dimension croise bien les questions de l'un, du religieux, de l'association des humains, hommes et femmes, et du rapport contingent entre la vie collective et la forme État. Comment une philosophie de la politique peut-elle prendre en compte l'histoire sous ces espèces des enthousiasmes de foules, des révoltes populaires, des réactions passionnées d'indignation et de mécontentement qui placent la multitude au cœur du politique ? Peut-on se contenter d'évoquer la voix du peuple ?

Des philosophies de la politique prennent ce pli. Selon les cas, elles choisissent de s'affoler des « terreurs » suscitées à la fois par cette voix et par l'histoire qu'elle engendre, ou accompagnent cette mise en mouvement de plus en plus organisée. Elles aboutissent à une image des cris de foules abjectes, misérables, buveuses de sang, à une conception discréditant le peuple et l'histoire, les individus en foule étant supposés y perdre leur capacité à raisonner. L'histoire y est toujours une tragédie. Ou, à l'inverse, elles aboutissent à l'élaboration d'une fresque littéraire et artistique du peuple glorieux, vainqueur après avoir été vaincu, sujet notable d'une histoire à laquelle conférer la figure d'un progrès ou d'une dialectique. Figures qui demeureront longtemps incomplètes puisque, simultanément, l'Occident s'impose et impose au monde l'image de peuples « sans histoire », refusant de penser une histoire

plurielle et diffractée au profit de leur histoire « universelle », linéaire et téléologique.

Armée de cette thématique de l'immanence de l'histoire, une autre manière de concevoir la philosophie de la politique met au premier plan les actions destinées à transformer la multiplicité des inégalités, des intérêts, des projets dans les sociétés humaines. Elle adopte des modèles que nous relevons ci-dessous. Des philosophes prétendent pacifier les sociétés en y découvrant des ruses de la raison, d'autres veulent maîtriser l'histoire par des idéaux terminaux, d'autres encore déploient une histoire-progrès (continue, causale), morale, libérale liée à la figure d'une main invisible, étatique et/ou nationale, sociale et/ou violente, etc.

## Démocratie et fin de l'histoire

Justement, un regard *historique* permet de constater, avec Spinoza, Montesquieu et Rousseau, que, loin de passer d'un degré zéro de société à un état social, les humains passent toujours d'une forme de société à une autre. L'histoire serait-elle ce moyen de création ? La référence à l'histoire dans la pensée de la politique oblige à donner une profondeur démocratique aux notions d'unité, souverain, sujet, citoyen(ne), volonté, territoire, frontière. Elle oblige même à en inventer à partir d'étymologies grecques : anarchie, prolétaire, communisme...

Un premier modèle tente de déployer une conscience de l'historicité tout en souhaitant contenir les mouvements sociaux. Le cas de la France, au XIX<sup>e</sup> siècle (mais cela aura encore lieu en 1940 sous une autre forme), entre terreur jacobine et dictature militaire de Napoléon, met l'accent sur le fait que la démocratie ne semble pas disposer de bornes permettant de prévenir sa destitution. Des philosophes se concentrent alors sur la stabilisation de la démocratie, grâce à des institutions disciplinant les corps sociaux. L'histoire a eu lieu, il faut en terminer avec l'ère des révolutions !

Voilà à quoi s'intéresse le groupe de philosophes et de savants nommé « Idéologues », en vertu de l'étymologie du terme dont ils font l'objet de leurs travaux (« idéologie » ou science des idées), de leur acquisition et de leur diffusion. Sur le plan politique, cette philosophie se traduit en une pédagogie de l'instruction du citoyen afin de stabiliser l'histoire. Au cœur du Premier Empire, tant Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) que Georges Cabanis (1757-1808), ou d'autres, ne craignent pas d'insister sur le fait que

la mobilisation et le développement de la raison sont nécessaires pour former des citoyens libres.

Les Idéologues défendent la légitimité des institutions récentes, sous l'image d'une société de raison. L'histoire est faite. Commence un temps étal. La valorisation de la *res publica* offre la sécurité aux philosophes, aux arts et aux sciences, et, en retour, ceux-ci en construisent l'esprit paisible et stable. La philosophie politique donne vie et sens à un peuple instruit, organise les savoirs en facilitant leur communication aux citoyens.

Dans le même ordre d'idée, Benjamin Constant (1767-1830) soumet au public des projets constitutionnels destinés à conforter la démocratie, à la mettre en garde contre ce « Gengis Khan » qu'est Napoléon. Il a la conviction que le problème politique le plus judicieux demeure la clarification des structures du gouvernement représentatif, et précisément le choix — entre monarchie constitutionnelle et république — d'une forme d'autorité suprême propre à endiguer les manipulations des assemblées.

Attentif à deux exemples historiques — la limitation de la démocratie antique et la faiblesse de la démocratie d'assemblée prouvée, selon lui, par la Terreur révolutionnaire —, il se promet de retoucher, par des procédures précises, les débordements éventuels de la représentation, ainsi que ceux de l'État démocratique. Sur la base des acquis d'un régime dans lequel, concède-t-il, la souveraineté du peuple s'exerce de manière fictive, il entame une réflexion qui ne vise pas à transformer le système, mais à peser sur ses dysfonctionnements. Il prône à la fois l'instauration d'une monarchie constitutionnelle (articulant la société à un principe unifiant et stable, sommet des institutions) et la limitation du champ d'exercice de la Volonté générale (séparation libérale de la société civile et de l'État).

D'ailleurs, la démocratie résulte-t-elle nécessairement d'une révolution, peut-elle se construire sans combat ? Cette dernière perspective est envisagée à partir d'une analyse décentrée, conduite par le jeune aristocrate Alexis de Tocqueville (1805-1859), après un voyage d'étude outre-Atlantique (*De la démocratie en Amérique*, 1835-1840). Notons, par ailleurs, qu'elle ne cesse d'alimenter, depuis quelques années, les sociologie et philosophie politiques qui se focalisent sur l'individualisme démocratique et le lien social effacé.

En ne se satisfaisant pas des énoncés des seuls principes de la démocratie politique, il décèle en Amérique un laboratoire d'une égalité de conditions instaurée sans avoir eu besoin de rompre avec

un Ancien Régime. Cette égalité-là implique un « esprit démocratique » : l'individu n'obéit qu'à son égal. Chacun a le même droit que tout autre à définir l'existence et le bonheur qu'il juge dignes d'être vécus. Cette égalité est prépolitique, elle constitue même un imaginaire entretenu chez des Américains nés égaux, n'ayant pas eu besoin de le devenir par une révolution. L'égalité ainsi promue coïncide d'abord avec la « haine des privilèges » (des statuts héréditaires de type européen). Elle donne constamment l'espoir d'une ascension sociale, engendrant une tension vers un avenir personnel.

À cela, pourtant, un risque : que l'égalité démocratique place les individus les uns à côté des autres sous forme d'une masse indifférenciée, les isolant chacun dans son monde. En s'y enfermant, l'individu ne s'inquiète plus de la sphère commune, du lien social, par retrait, apathie ou cynisme. Il peut croire la politique assurée par des représentants et un gouvernement légitimé. Cette sphère reste alors à la seule discrétion de ce gouvernement, centralisateur. Ses décisions ne relèvent plus, au final, que d'experts mis en posture d'arbitrer. De surcroît, il n'est plus de référence commune légitime, susceptible de servir de point de repère collectif. Sauf à en déléguer le service à des associations ou à des Églises plus ou moins laïcisées.

La démocratie est menacée par deux dangers. Soit elle devient le régime dans lequel domine l'égalité de conditions, mais sans égalité politique : c'est la démocratie telle qu'elle se laisse pressentir en Amérique, ancrée dans une tyrannie de la majorité, d'une opinion dont l'écho est accru par des médias, imposant le conformisme et la démagogie. Soit elle devient le régime dans lequel l'égalité politique demeure mais sans la liberté politique, qui est alors déposée entre les mains d'un seul : c'est le despotisme.

Pour en finir avec ces deux dangers et stabiliser l'histoire qui a conduit à la démocratie, il faut apprendre à relier égalité de conditions et égalité réelle, liberté infrapolitique et liberté politique, égalité et liberté, émancipation des individus et risques pour l'individualité, individu et civisme, individualisme et État (ou l'amour du pouvoir unique et uniforme).

## **Un état d'équilibre immuable : droit et morale**

S'il est surprenant de croire qu'un régime politique puisse être le dernier de l'histoire et que l'histoire puisse s'arrêter avec lui alors que de puissants moteurs d'antagonismes politiques se profilent dans le système salarial, cette conviction engendre pourtant des

doctrines et des recherches, effectivement centrées sur les moyens de stabiliser les dynamiques sociales. De tels moyens, il en existe sans doute beaucoup (police, armée, forces supplétives...). Des philosophes se concentrent cependant sur trois d'entre eux : le droit, la morale civique et le mercantilisme qui livre chacun au négoce. Ils veulent stabiliser les rapports sociaux et laisser croire que la démocratie est un mode de vie.

Dans le cadre de la réflexion juridique, une question devient primordiale : par quels biais sanctionner les délits pour qu'ils ne se reproduisent pas ? S'inspirant des travaux de l'Italien Cesare Beccaria (1738-1794, *Des délits et des peines*, 1764), quelques philosophes définissent le droit moderne de punir : que se passe-t-il si, au sein de la vie sociale, quelqu'un s'approprie plus que sa part ou la part des autres ? Il menace l'ordre instauré de dissolution.

Dans des lois écrites et claires, le souverain doit fixer des peines correspondant aux délits. Afin de limiter son arbitraire, le juge a pour devoir de juger des espèces variées de crimes en se servant d'une mesure déterminée. Il doit empêcher le coupable de provoquer derechef des dommages et dissuader les autres d'en commettre. Il lui est indiqué que la loi n'est pas rétroactive, que l'on ne juge pas l'intention mais les actes, et que la peine de mort n'a pas de raison d'être, elle est inutile et non exemplaire. Dans le même ordre d'idées, il revient à l'Anglais Jérémie Bentham (1748-1832) de transmettre au XIX<sup>e</sup> siècle des propos sur les arrêts. Rivés à un souci d'humanisation du système carcéral, ils soumettent le régime des prisons au principe de l'utilité — travail obligatoire au profit de patrons privés — et au principe de l'architecture « panoptique » (où le gardien peut voir sans être vu). La cité républicaine prospère dans la discipline et la surveillance absolues, éliminant la moindre parcelle de non-rentabilité !

D'autres projets reviennent sur des moyens classiques. Puisque le « peuple » est souverain, il est important de le former plutôt que de faire confiance à ses pratiques. Par quelles voies les questions relatives à la légitimité (démocratique) et à la forme du régime (républicain, en France, monarchique constitutionnel en Angleterre) peuvent affecter les citoyens et les citoyennes ? La philosophie ne devrait-elle pas se muer en une pédagogie facilitant la détermination des frontières entre le licite et l'illicite, la prise de décision des citoyens et citoyennes à partir de la connaissance de la loi (que nul n'est censé ignorer), informant au besoin, et accentuant la maxime selon laquelle le/la citoyen(ne) n'est comptable de ses actes qu'en regard des lois connaissables.



Le philosophe Charles Renouvier (1815-1903), par exemple, publie un *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848), moulant la philosophie en pédagogie. Son instruction élémentaire du citoyen expose un dialogue entre un instituteur et un élève à propos de la manière d'être heureux sur la terre dans des conditions qui ne sont pas toujours satisfaisantes : « La République est venue, le suffrage universel a joué, et des hommes [d'Ancien Régime] nous gouvernent encore. Certes, ce grand mot, la *Chose de tous*, a été un trait de lumière. Comment la *Chose de tous* ne serait-elle pas la *Chose par tous* et la *Chose pour tous* ? »

Renouvier rappelle que l'on ne peut dissocier l'individu et la société et qu'il n'y a pas deux morales, celle de l'individu et celle du citoyen : « Travaillez et gouvernez-vous de manière à vous rendre meilleurs les uns et les autres. » C'est néanmoins l'idéal politique républicain qui doit dominer, en particulier en cas de contestation et sédition populaires. Les devoirs du citoyen l'emportent sur ses droits : obéissance à la loi, défense de la patrie, mémoire de l'histoire, transmission, contribution financière à l'organisation commune. Le citoyen, origine de la loi, doit être éduqué par la loi, il ne doit pas tomber dans l'individualisme condamné aussi par Tocqueville et Léon Bourgeois (1851-1925, *Solidarité*, 1896), et qui fait encore l'objet d'enquêtes en sociologie contemporaine.

Comment fortifier la liberté démocratique face au régime économique qui suscite des résistances : paysans expulsés de leurs terres, ouvriers contestant leur exploitation, colonisés mécontents de leur sort ? Faut-il l'encadrer si elle ne réussit pas à stabiliser les rapports sociaux par les lois du libre marché ? C'est effectivement à la formulation du rapport de l'individu et de la liberté dans le cadre démocratique que s'intéresse le philosophe libéral anglais John Stuart Mill (1806-1873). Non sans démultiplier le sens du terme, en distinguant une liberté individuelle et une liberté sociale. D'entrée de jeu, il renverse la voie ouverte par les Lumières, s'auto-risant de la référence à la Révolution française pour rappeler que le peuple qui exerce le pouvoir n'est pas toujours identique aux personnes sur lesquelles il s'exerce. De là, la méfiance inéluctable des individus envers le pouvoir et la « société ».

L'objet de son ouvrage, *De la liberté* (1859), prend sens à la frontière entre le pouvoir, légitimement exercé par la société sur l'individu (liberté sociale), et les intérêts individuels, voire économiques. Il s'inspire des pays anglo-saxons, dont les États usent autant de la contrainte physique autorisée par la loi que de l'entraide appelée et favorisée par l'opinion publique. Mill

relève une opposition accrue entre le gouvernement des rapports mutuels et le bien de l'individu, aucun ne pouvant être légitimement contraint d'agir en ce qui le concerne seul. À quoi bon poser un droit abstrait (il vise Rousseau), alors que le principe (économique) d'utilité instruit suffisamment de la différence entre la « spontanéité individuelle » (universelle par nature), qui ne relève d'aucune loi (les désirs individuels étant donnés), et les actions de chacun nuisant à l'intérêt d'autrui, tombant cette fois sous le coup de la loi en cas de dommage ? Le domaine de ce qui affecte l'individu seul (opinion et conduite de la vie), et dont le droit doit être reconnu identiquement pour tous, n'appartient pas à la sphère d'action de la société.

C'est pourquoi la liberté doit être accompagnée par des garde-fous s'opposant à la dissolution potentielle du corps politique, par exemple par des associations d'entraide, des associations morales, muant la démocratie en mode de vie et destinées à maintenir une cohésion d'ensemble à tout prix, à condition qu'il ne s'agisse pas de syndicats révolutionnaires.

## Hegel et un modèle de grand récit de l'histoire

Ces modèles politiques d'historicité enveloppent l'idée moderne d'État. Si, pour eux, le régime de gouvernement n'a pas besoin d'être systématiquement républicain (ce peut être une monarchie constitutionnelle), la véritable instance d'intégration ou d'exclusion se trouve être l'État moderne (déjà installé ou à installer). L'État passe largement pour l'édifice structurant la collectivité, organisé dans des institutions chargées de traduire en actes les principes juridiques inscrits dans des constitutions.

Mais, pour l'heure, aucun de ces modèles n'explique la genèse historique et politique de l'État. Le premier d'entre eux est dû au philosophe allemand Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Dans sa philosophie de la politique, il associe cette genèse à l'universalisme moderniste occidental. Il saisit le monde moderne à son éveil, en éprouve le devenir et le légitime par sa conception de l'histoire.

La philosophie hégélienne de la politique n'est pas détachable de sa philosophie générale, dialectique et systématique. Néanmoins, la démarche politique peut se lire entre l'article publié en 1801 (« Le droit naturel ») et l'ouvrage ou « abrégé » de cours *Principes de la philosophie du droit*, de 1821. Hegel y passe de la critique

rationnelle de la philosophie de la politique des Lumières à la philosophie de l'histoire, et du conflit droit naturel-coutume à la connaissance de l'État moderne.

Avec Hegel, l'existence sociale prend la signification effective d'une architectonique organisant la liberté de chacun et chacune. En confirmant l'élévation de l'histoire, de l'État et des peuples — quoique hiérarchisés — à la dignité d'objets de réflexion philosophique articulés, en approfondissant notablement le statut de la pratique politique dont il lit les effets positifs dans la Révolution française, Hegel certifie que la philosophie n'a plus guère besoin de laisser supposer que toutes choses politiques débutent à chaque fois à partir de rien et que l'on peut inaugurer derechef quand on le veut (à partir d'un état de nature, d'un contrat originaire, d'un degré zéro...). L'État, affirme-t-il, existe depuis longtemps quoique sous des formes différentes (cité antique, cité-État, principauté médiévale, État moderne), même si ce n'est pas dans la plénitude de son développement conscient (mœurs adéquates, civisme développé, pleine citoyenneté non référée aux religions/traditions) accessible seulement dans le présent.

Sans doute Hegel se place-t-il dans la lignée de Spinoza et de Montesquieu, critiquant les théories du contrat. Le parti pris de l'histoire permet d'entrevoir un moyen d'envisager la question politique à partir d'une autre façon de traiter le concept de volonté. Cette dernière n'est pas une faculté pure de décision abstraite individuelle, mais l'effectivité sociale même. Les activités sociales font l'objet d'une gestation de longue durée au sein de laquelle l'État n'a pas la sécurité ou la police (*Principes*, § 258) pour seul objet. Il est affaire de culture (éducation, savoir et action) ; de mœurs insufflées successivement, au travers de la famille (engendrement et premières relations, § 158) ; puis des besoins qui en appellent à la division du travail dans le cadre de la « société civile », économique et sociale (§ 182) ; enfin, du vouloir rationnel d'un but supérieur commun à tous (§ 257). Le point focal de ces activités rayonne dans le « patriotisme » qui représente — ici — le nom donné à l'unité de la disposition d'esprit politique (§ 268, 289).

Hegel ne cesse de préciser qu'il faut prendre le terme « constitution » au sérieux (§ 272). Certes, ce terme désigne, dans certains pays, un texte officiel fixant les activités du gouvernement et des citoyens. Mais, chez lui, il prend un autre sens : il se spécifie politiquement et historiquement, nommant les relations systématiques des activités humaines contribuant à dessiner l'architecture

dynamique de l'État, unité vivante du tout social (§ 273). Ce qui compte dans cette philosophie est que les activités humaines (famille, économie, citoyenneté) s'agencent organiquement en vue de former ce tout. Il est composé de relations privées, de contrats publics (droit abstrait), de mœurs et d'actions (moralité subjective), d'une vie familiale et professionnelle, d'une série d'institutions politiques (§ 301), et d'une confrontation permanente entre États souverains sous forme de diplomatie et de guerre, y compris coloniales, impliquant une histoire mondiale.

Dans cet ouvrage, au cours de l'appréhension de cette unité organique que désigne l'État moderne ayant surmonté dialectiquement la cité grecque, l'Empire romain, les féodalités, il ne faut pas craindre d'embrasser la perspective de ce que l'on appelle dorénavant (qu'on les estime périmés, qu'on les regrette ou qu'on observe leur reconstitution) la prégnance des grands récits. Ce sont des constructions spéculatives, mais aussi imaginées en littérature et dans les arts, destinées à promouvoir ce moment de la genèse de l'individu moderne et de l'État, à partir d'un futur à faire advenir : progrès, finalité universelle de l'histoire humaine. Elles légitiment des institutions et des pratiques sociales et politiques, des législations, des éthiques, des manières de penser [Lyotard, 1986, p. 37].

Hegel en élabore un sur la base de sa conception de l'histoire, téléologique et dialectique. Politique et histoire s'y articulent en une reconfiguration entière du monde. L'historicité est celle de l'État qui se manifeste dans de nouveaux héros, dont Bonaparte, mais sans doute aussi les fonctionnaires de l'État (§ 294). Elle ouvre à la véritable signification du monde moderne en suivant la démonstration rigoureuse de l'effectivité à l'œuvre dans l'État développé, « image et réalité de la raison » (§ 360), non sans laisser de côté la question des colonies et, plus particulièrement, celle (la question) et celles (les colonies) de l'Afrique.

## **Contenir l'histoire dans le « progrès »**

Même si le <sup>xxi</sup>e siècle n'y adhère plus, l'État a fait l'objet de grandes sagas historiques de la part de philosophes de la politique. En voici une autre version, destinée non moins à raser les luttes sociales. Elle tient à une conception d'un progrès irrésistible, linéaire, cumulatif et causal, coïncidant avec un caractère indéfiniment perfectible de l'humanité, auquel soumettre toute la

population. Auguste Comte (1798-1857), au sein de sa philosophie française, emplit sa doctrine d'une telle figure dans laquelle science et politique se conjuguent, l'esprit positif commandant le progrès des sciences et l'extension de l'État aux classes populaires. Dans ce dessein, la réflexion politique y est convertie en une « physique sociale », premier nom de la « sociologie ». Comte fortifie l'idée d'une science politique spécifique déployant une connaissance des objets sociaux, et prétend dominer les luttes sociales grâce à elle. La politique y est réservée aux savants, aux experts qui, s'ils ne gouvernent pas, doivent au moins pouvoir servir le gouvernement et l'aider à réduire les différends sociaux.

En associant une « religion de la science » et l'idée d'un progrès de la raison théorique, Comte légitime la prérogative sociale et politique de ces experts, bientôt les « intellectuels », devenus seuls conducteurs de l'histoire. Il attribue au savant le rôle de conseiller et de contrôleur de la sphère de l'État. Conformément à la fonction de désillusion du savoir et à l'égalité savoir = pouvoir, dont la référence à Platon n'est pas absente, la science paraît être le moyen d'une concorde entre les humains et les nations (*Discours sur l'esprit positif*, 1844).

Avec le choc de la Révolution française, explique Comte, commence un système social novateur. Il n'est pas stable d'emblée, les Restaurations successives obligent à demeurer vigilant. « Doctrine sociale », le positivisme s'offre à fortifier le régime démocratique, à donner une solution aux divers problèmes sociaux en suspens, à accomplir définitivement l'esprit de l'œuvre amorcée, mais dans le progrès par l'ordre (source de la devise du Brésil). Il présente une politique moderne, républicaine, joignant à la critique des transcendances (Dieu, le roi) l'assistance de la raison positive.

La Révolution a favorisé l'intégration du peuple dans la vie politique. L'ordre social est devenu l'affaire de tous. Il reste à attiser la conscience que la communauté a d'elle-même, de sa propre vitalité et de sa vérité. À cette fin, l'énergie de quelques hommes (mais les femmes ne sont pas totalement exclues du jeu), les savants, vient fertiliser la situation sociale et aider à contenir certaines velléités dudit peuple. En se mettant au service de l'État, ils favorisent la diminution des pressions et misères sociales. Le règne absolu de la loi est en effet consolidé par l'invention d'un « service public » qui a à sa charge d'organiser la redistribution des avantages sociaux sur un corps social en constant progrès.

Dans cet objectif historico-politique d'une communauté pacifiée par la science et le service public, Comte inclut une politique qui

présente aux classes populaires une « sage résignation aux exigences du réel ». Les quatre forces sociales existantes — les philosophes et savants (classe spéculative), les femmes (classes affectives), les détenteurs de capitaux (classe patricienne), le prolétariat (classe plébéienne) —, correspondant par ailleurs aux quatre facultés humaines déterminées par le positivisme (savoir, aimer, vouloir, faire), sont maintenues, envers et contre ceux qu'il nomme les « niveleurs », les socialistes et les communistes. Cette philosophie politique certifiée justifie l'impératif d'entretenir une instance supérieure, l'État, garant de l'ordre, institution unifiante, organisant et réprimant au besoin les actions des uns et des autres, entravant en tout cas fermement le retour potentiel de révolutions.

Enfin, en ratifiant l'autorité des savants et des experts, maîtres de l'ordre et de l'unité, cette philosophie politique se hasarde à réveiller le sens de la notion de religion : si ce terme signifie bien « relier », le positivisme, religion mais *positive*, ne se refuse pas à remplacer les religions révélées, en lançant le projet d'un grand organisme capable de lier la vie collective à l'univers en son entier (étudié par la physique). Ses valeurs : amour, solidarité, en un mot altruisme qui vivifie la communauté. Une telle religion de l'humanité transmue le positivisme en une doctrine de la réconciliation sociale et politique sous les auspices des chevaliers de l'industrie. L'Église positive, organe de vérité et de moralité, complète l'État moderne (*Catéchisme positiviste*, 1852).

## La réduction de l'histoire à la nation

Les fins de révolution semblent engendrer plusieurs versions de la politique : la plus réactive, qui voit dans le nouveau régime une régression ; la plus gouvernementale, qui souhaite en terminer avec les mouvements sociaux en soumettant le « progrès » à l'ordre, et en réduisant ceux qui résistent encore par des services sociaux. Étudions un des modèles qui se tient sur la frange de ces versions. Il se saisit du mot « nation » et du grand récit historique qui en fonde la réalisation, entièrement retravaillé par rapport à son usage par les rois afin de désigner les parties de leur royaume (« mes nations », disait le roi). Ce terme sanctionne une rédemption des violences dans une juste fin réalisée dans la puissance publique et le corps uni des citoyens. Autour de lui se structure une manière de produire une identification esthétique et de reconstituer du sacré (séculier) au cœur de la politique moderne.

Déjà exalté par Sieyès, au cœur de la France révolutionnaire, ce terme est bientôt transformé, partout dans le monde, en cri patriotique et en motif d'analyse. Exhibé, dans chaque nation, dans un grand récit historisant concernant tant le passé que le futur, rapporté au présupposé d'une identité éternelle (le Gaulois, le Celte, le Germain...), à des légendes reprises dans les arts ou à une emphase esthétique — un exemple : sur l'arc de Triomphe de Paris, le groupe dit *La Marseillaise* (1833-1836), dû au sculpteur François Rude, présentant les volontaires de l'an II de la République (1793-1794) sous des oripeaux gaulois —, il remplit une fonction d'unification affective. Pour beaucoup, le vrai souverain transparaît dès lors dans la nation définie par une langue, un territoire, une culture. Ainsi, parmi tant de discours sur cette forme dans laquelle certains pays projettent l'image de la perfection (et fustigent les autres), les uns se satisfont, sous l'impulsion du romantisme, d'en faire une simple forme esthétique, les autres tentent de la contenir dans le giron de l'État moderne, les derniers cependant jouent de sa prégnance.

Certes, lorsque le romantique allemand Johann Gottfried Herder (1744-1803) publie *Une nouvelle philosophie de l'histoire* (1774), il réfute déjà le rationalisme contractualiste des Lumières, cette philosophie pour lui « orgueilleuse » parce qu'elle place la volonté au commandement des affaires politiques au lieu de l'attention au passé et aux coutumes. Il ancre les peuples dans une « âme » originaire, dite « traditionnelle », bientôt « folklorique ». Cela dit, ce recours au « génie » spécifique de chaque peuple, s'exprime, chez lui, dans le cadre de la Prusse de l'époque, sous le couvert d'une critique d'un État demeurant une grande machine morte, n'associant jamais l'ensemble du peuple germanique à l'administration de la « nation ».

Cependant, avec le même terme (nation), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) procède autrement. À son corps défendant, il montre que les philosophies de la nation n'ont rien d'homogène. Il tente d'élaborer ce que l'on pourrait appeler, paradoxalement, un nationalisme universaliste. Lorsque, en 1807, il adresse aux Allemands (de Berlin) un *Discours à la nation allemande*, il s'essaie à concilier le principe de nation avec un idéal républicain. Partant de la défaite de la Prusse devant les armées françaises, en 1806, il prétend déceler dans cette défaite un châtement de la corruption due à la philosophie des Lumières (l'*Aufklärung* en allemand). Le premier discours indique, en effet, que, par ses calculs incessants, l'*Aufklärung* a détruit la religion ainsi que les autres forces

morales de cohésion du peuple, telles que les coutumes, l'amour de la gloire et le patriotisme. L'*Aufklärung*, ajoute-t-il, porte dès lors la responsabilité de la débâcle militaire. À l'encontre de cette philosophie, il convient de recouvrer de l'enthousiasme, cette fois à l'égard de la nation (8<sup>e</sup> discours). Dans cette figure, il voit la volonté de réaliser l'éternel ici-bas et la fin de l'histoire. Partant, il incite les peuples à instaurer un nouveau type d'éducation, dont il observe l'esquisse dans les projets du pédagogue suisse Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), à destination de la jeunesse, espoir de la politique nationale.

Il apparaît clairement que ce recours à l'idée de nation résulte d'une inquiétude pour une unité ou cohésion sociales dont les fractures apparaissent de toutes parts. Le discours sur la nation s'exacerbe d'autant plus que cette unité se révèle fragile et les rapports entre les nations se tendent. Il sépare surtout les partisans d'une conception organique de la nation et — comme Ernest Renan (1823-1892) en France — les partisans d'une conception volontariste de la nation (*Qu'est-ce qu'une nation ?*, 1884), définie, comme plébiscite de chaque jour.

## **Des utopistes dans le travail social**

De nombreux événements bousculent tout de même ces schémas. L'histoire rebascule assez vite du côté des révoltes et séditions. Une figure inédite du peuple s'est répandue autour des ouvriers des industries d'extraction et de transformation, des cités de logements patronaux, et de la formation de syndicats. Elle est reprise dans trois élaborations de philosophie de la politique : celle des théoriciens du droit naturel, nous l'avons indiqué, qui, voyant la différence entre le peuple (politique) et la population (les résidents locaux), pensent que les élites ont pour rôle de transformer le second dans le premier ; celle des enquêtes de sociologie (Frédéric Le Play, Louis-René Villermé, Friedrich Engels), prêtant leurs mots aux philosophes et au naturalisme littéraire, lesquelles décèlent dans le peuple, selon les cas, des masses amorphes, une population de misère et de douleur à prendre en charge par les gestionnaires de l'État ou, parfois, des traits pittoresques susceptibles d'alimenter des récits glorieux ; et celle de penseurs qui y voient l'incarnation d'une histoire de l'émancipation sociale et veulent combler la distance effective entre le peuple réel et le peuple politique.



Quelle que soit la piste suivie, bonne ou mauvaise image du peuple, cette notion qui conjoint peuple et travail devient le centre d'un autre modèle d'histoire à explorer. Peut-on en faire un sujet/moteur politique différent de celui du jusrationalisme ou du nationalisme, le sujet d'une « question sociale » susceptible d'éveiller un idéal d'affranchissement de l'humanité, tant en philosophie qu'en littérature et dans les arts ?

Les premiers « socialistes » — puisque telle devient leur désignation grâce au néologisme mis en usage par Pierre Leroux, en 1832, afin de tracer une ligne de démarcation entre une telle doctrine solidariste et l'individualisme libéral — brûlent de faire de ce point la véritable question politique et historique. Le constat de la fracture du corps social entraîne de nombreux débats. Cette fracture ne peut être traitée ni dans le cadre de l'assistance aux pauvres héritée de l'Ancien Régime, ni dans le cadre de la charité religieuse, ni dans le cadre de la redistribution sociale. Elle doit échapper à la compassion. Si les politiques redistributives en vue de l'intérêt public sont pour partie nécessaires, les revendications de réformateurs sociaux sont insuffisantes, même s'ils ont raison de discuter notamment la nécessité d'implanter le travail (droit au travail, protection contre le manque de travail, etc.) dans le contrat social, ainsi que le droit de tout membre de la société de jouir des bénéfices de l'association et de la protection qu'elle accorde.

Parmi eux, Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825), en France, élabore une théorie politique du nouveau *Système industriel* (1821), habitée par la mission de fournir à chacun le lien spirituel qui doit rendre les humains conscients de l'unité du monde. La société industrielle, écrit-il, dernière réalité historique et système final de l'humanité, offre les moyens de bien gouverner la cité. Chez lui, la politique devient une science de l'organisation de la production et du salariat, du gouvernement des choses (« action de l'homme sur les choses »), et non plus imposition ou commandement des humains (« action de l'homme sur l'homme »). Elle découle de l'association industrielle voulue par tous, détourne la volonté de domination de l'autre vers la domination de la nature par le travail, mais instaure le gouvernement des savants (un Conseil de Newton), des artistes et des industriels sous forme d'un Conseil des lumières. La politique aura alors pour principe la satisfaction des besoins, la perfection de l'ordre social sagement réglé. Avec Saint-Simon, la « classe la plus nombreuse », le prolétariat, fait seulement figure de sociétaire inédit dans l'association industrielle étendue au cadre d'une Europe qui aura alors surmonté les nationalismes stériles.

Il déploie une triple originalité : pratiquer le « voyage » des militants au sein du peuple afin d'affronter son altérité ; faire de la politique un modèle de gestion sociale ; et prédire un avenir immédiatement accessible, celui d'une communauté restaurée dans l'harmonie. Ce qui remet, paradoxalement, la référence à Platon à la mode, puisqu'il est invoqué comme père du « communisme », figure originelle de la théorie du partage des biens et de l'égalité hommes-femmes.

Qu'on l'appelle « utopique » ou « romantique », ce socialisme triomphe sur plusieurs points : il fait entendre en philosophie et en politique des voix étouffées ; participe à la formation politique du prolétariat ; pose la question du corps social à partir du travail et de la volonté de dissoudre le rapport maître-esclave ; interroge les effets de l'industrie et de la machine dans le capitalisme. Parfois, il revêt la forme d'expériences politiques : réalisation de petites communautés idéales, projets de villes. On en doit beaucoup à des patrons industriels. À Robert Owen (1771-1858), créant dans son entreprise un « nouveau monde moral » (Angleterre, *New Lanark* ; et États-Unis, *New Harmony*). À Jean-Baptiste Godin (1817-1888), patron de la fabrique éponyme (Saint-Quentin, Oise), construisant pour ses ouvriers un familistère (1859). Parfois, ce socialisme se prolonge en une théorie complète du lien social industriel harmonieux, comme Charles Fourier (1772-1837) s'en fait le chantre dans son ouvrage portant sur l'organisation sociale et politique du monde en phalanstères (distribution planifiée, géométrie des échanges, ornements méthodiques) : *Théorie des quatre mouvements et des destinées sociales* (1808). Ce dernier propose une conception du lien social structuré par le principe du mouvement matériel (organisé mathématiquement) et spirituel (organisé par attractions). Il étend les formules de Newton des mouvements matériels aux mouvements organiques, animaux et sociaux. Il en résulte une science de la combinaison qui devrait organiser un « ordre sociétaire », triomphant des dispersions par « attraction passionnée », la mise en commun des activités, des dépenses, de l'éducation des enfants, etc.

Si ce socialisme a, politiquement, défendu le suffrage universel, la liberté de la presse, la constitution de syndicats, la séparation de l'Église et de l'État, l'émancipation de la justice et de l'enseignement, des femmes, l'abolition de l'esclavage (réalisée par le décret de Victor Schoelcher, pour la France, en 1848) et de la peine de mort (réalisation partielle le 27 février 1848, et définitive le 18 septembre 1981), l'idée d'Europe commune, on ne peut

douter du fait que son rêve d'organisation soit insuffisant à poser la « question sociale » dans toute son ampleur, et surtout dans une histoire infinie.

## Proudhon et la glorification du peuple

Des modèles de réflexion politique appuyés sur une idée d'histoire, susceptibles de dépasser les idéaux de nations de petits propriétaires, ou de réfuter les fins de l'histoire dans telle ou telle organisation politique, existent-ils ? Les modèles précédents accompagnent le renforcement de l'État moderne, de l'économie libérale, et le basculement du monde politique vers la constitution d'un espace public élargi mais contrôlé. Une autre philosophie de la politique est-elle pensable ? Encore cela exige-t-il de prendre au sérieux la difficulté à faire coïncider l'espace public « rationnellement » défini avec un espace public populaire, cette sorte de « parlement du peuple » déjà réalisée dans des cafés, des salles de réunion, des ateliers, dans lesquels la parole se distille à l'encontre des hiérarchies et des contrôles sans souci d'achever une révolution qui ne fut pas la sienne (celle de 1789). En un mot, il faut se décider à renforcer une culture de résistance au capitalisme et à l'État et à faire valoir une histoire à faire. Il faut aussi entendre un « peuple » qui ne s'identifie ni au tiers-état ni à l'objet romantique visé par les élites. Un « peuple » qui veut devenir le sujet/moteur de sa propre histoire.

Une chose pourrait y aider, ce sont des travaux entrepris par les sciences sociales, travaux d'ailleurs ambivalents au regard des modèles politiques d'historicité. Observations d'ethnologie — à l'épreuve de sociétés « différentes » (Marcel Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*, 1904 ; Franz Boas, *L'Esprit de l'homme primitif*, 1911) et colonisées, ainsi que la peur qu'elles inspirent ; enquêtes de sociologie — ayant pour objet la peur de l'autre interne aux sociétés européennes (le prolétariat, les « pauvres »), puis la stabilité des structures sociales à l'encontre des « sauvages des faubourgs » et des foules (Gustave Le Bon, *La Psychologie des foules*, 1895 ; Émile Durkheim, *De la division du travail*, 1896), en un mot, des classes dites « dangereuses » contre lesquelles élever des barrières ou renforcer une religion civique. Mais nombre de ces travaux véhiculent une peur sociale et/ou l'idée de transferts de solutions de l'extérieur (les colonies) à l'intérieur des sociétés concernées aux fins de maîtriser les révoltes.

Ils évitent de traiter politiquement des systèmes sociaux, de l'urbanisation, des médiations sociales, de l'État et de sa violence dite « légitime ». Quand ils ne diffusent pas des propos racistes et stigmatisants, passant alors de « préjugés » à une raciologie (des intelligences, des sexualités) exacerbée parce qu'appuyée sur des sentences biologisantes : Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1855 ; Herbert Spencer, *Le Droit d'ignorer l'État*, 1900 [Stoler, 2013].

Il est pourtant possible d'investir ces travaux et/ou de les compléter en les renversant, sur fond de dialectique historique, de matérialisme et de résistance politique. C'est alors que les travaux du philosophe français Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), des Allemands Karl Marx (1818-1883) et Friedrich Engels (1820-1895) valorisent une « démocratie ouvrière » articulée à une histoire ouverte.

Que Proudhon soit bien connu pour une phrase : « La propriété, c'est le vol » (*Qu'est-ce que la propriété ?*, 1840) risque de réduire sa philosophie à peu de choses. La clef s'en trouve dans l'ouvrage *Système des contradictions économiques* (1846), qui fait entendre la question sociale comme une guerre entre le capitalisme et le travail. C'est ce texte, sous-titré *Philosophie de la misère*, qui constitue sa philosophie de la politique et attire la célèbre réplique de Marx, *Misère de la philosophie* (1847), appuyée sur son matérialisme philosophique.

Ce n'est pas le moment de détailler les élaborations économiques scrupuleuses sur le capitalisme auxquelles donnent lieu ces ouvrages hautement conceptualisés (distinction misère-prolétariat, opposition propriété-salariat, corporation-syndicat, etc.) ; ce n'est pas non plus le lieu de mettre des termes en conflit (anarchie/marxisme, mots que chacun utilise contre l'autre et mue en bannière au profit des luttes sociales) ou des manières d'aligner la philosophie de la politique sur les pratiques ouvrières ; mais il faut constater que deux points demeurent communs à ces exposés :

- la pratique politique n'est pas réductible au seul exercice d'une simple volonté (fruit d'une pure connaissance) qui suppose une antériorité absolue de la théorie sur la pratique ; la pratique se fait elle-même productrice de connaissances du monde, des autres, de soi ;

- l'administration des choses doit remplacer le gouvernement des humains, sans pour autant annoncer la fin de l'histoire, mais en annonçant la fin d'une histoire.

Ces pensées politiques amorcent le temps où il importe moins de poser des principes abstraits organisateurs d'un nouveau monde harmonieux et définitif que de s'instruire du sens de la pratique

des humains construit dans le cours même de leur existence et des luttes au cœur des dominations et des pouvoirs : révoltes ouvrières, associations d'entraide, pratiques politiques révolutionnaires dont la Commune de Paris (1870) n'est pas le seul exemple. Le sens philosophique et politique des contradictions qui engendrent le nouveau en structurant le mouvement social s'instruit de près aux sources de l'histoire vivante.

## Marx et Engels, une histoire infinie

Ces philosophies de la politique se font critiques de la politique envisagée par les élites et les experts en « sociologie ». Elles désavouent les privilèges accordés au droit dans l'État moderne, réfutent la prétendue transparence d'une société plus sûrement capitaliste, frappent de nullité la référence à des essences (la Liberté, l'Homme, l'État). Malgré leurs oppositions, pour Proudhon, Marx et Engels et quelques autres, ce n'est pas d'abord à la philosophie, fût-elle politique, de faire cesser l'aliénation ou l'exploitation sociales. C'est encore moins à la philosophie de dissoudre les problèmes sociaux et politiques dans la formule d'un État unifiant. C'est la charge de la pratique révolutionnaire. Elle seule fait l'histoire. Seule la pratique des acteurs en vue de leur émancipation peut abolir l'ordre social existant. Autrement dit, la question la plus importante sur laquelle repose le modèle exploré maintenant est double : de quelle conception de l'histoire peut-il être question ? Comment renverser les rapports de la théorie et de la pratique ? Questions latentes depuis longtemps, mais le plus souvent « résolues » d'avance par l'affirmation du primat d'une théorie rédigée *au nom des opprimés* sur la pratique.

En ce qui concerne l'histoire, devenue histoire à réaliser et non pas récit du passé, le débat entre Proudhon et Marx et Engels rebondit lorsqu'il faut expliquer comment le « ciel » de la politique exauce le désir d'émancipation à partir de la sphère capitaliste du travail. Là où Proudhon envisage une histoire conduite par les voies « fédéralistes » (en s'appuyant sur le mouvement « mutuelliste ») d'une accession à une société anarchiste (*an-archè*, non pas sans principe, mais sans principe central, sans État), Marx et Engels en appellent d'abord au langage philosophique et politique de la dialectique. Ils convertissent alors la volonté d'émancipation des associations ouvrières, leurs inventions de langage, en une théorie de l'histoire. La liaison intrinsèque entre la dialectique

politique et la théorie matérialiste de l'histoire s'opère dans la construction d'un horizon de l'action politique : la société sans classe, le communisme. Deux remarques à ce propos. D'une part, Marx et Engels ne théorisent pas les classes sociales, qui font l'objet, depuis Platon au moins, de taxinomies diverses, mais la « lutte » des classes, par conséquent un « moteur », selon les termes d'Aristote, de leur conception de l'histoire. D'autre part, ce principe de mouvement consiste d'abord à greffer cette conception sur la protestation ouvrière et à lui donner une finalité.

Trois interprétations en demeurent possibles : muer cette idée de « société sans classe » en un but accessible au terme d'une « révolution inéluctable » (ce qui sera le cas plus tard dans l'histoire du marxisme), l'histoire déploierait alors des mouvements objectifs, déterminés ; relever que Marx en tout cas, sans doute plus qu'Engels, se garde bien de prévoir la réalisation d'une telle société : « Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel » ; affirmer la péremption de ce type de démarche au profit de, selon les cas, la nécessité, le destin, le hasard, etc. Et si cette expression « utopique » cherchait plus exactement à donner sens à l'action au cœur d'une situation conflictuelle ? L'expression « société sans classe » contribuerait alors uniquement à soutenir le motif d'une lutte actuelle, en acte en permanence et dans une histoire infinie. En conférant une orientation à l'action politique, cette philosophie, même devenue « marxisme » ou « science » de la « nécessité historique » sans l'aval de Marx (ce qui donne de multiples occasions de jouer un Marx contre un autre), donnerait du poids à un nouveau sujet de l'histoire : le prolétariat au XIX<sup>e</sup> siècle, mais un autre groupe ensuite. Sa condition serait explorée en premier lieu dans *Le Capital* (1867), ainsi que l'organisation dont il pourrait se doter (historiquement une Association internationale des travailleurs), puis rectifiée dans d'autres ouvrages plus politiques (*Manifeste du Parti communiste*, 1848). Le prolétariat incarnerait l'universel nouveau et non pas une classe en soi. Un advenir toujours en cours.

Marx ménage un lien intrinsèque entre la pratique politique, une conception de l'histoire et une philosophie campant un horizon utopique. Un tel espace de pensée se place dans un rapport critique aux Lumières, à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, et surtout à Hegel, dont il souhaite conserver la dialectique tout en excluant son primat de l'État, surtout d'un État prussien de plus en plus combatif à l'encontre des classes populaires. Certes, remarque Marx, il faut rendre cet honneur à la perspective des droits de

l'humain, qu'elle traverse le siècle en concernant de près chacune des situations concrètes d'une vie sociale qui exclut encore les femmes et les enfants, sauf à les pressurer dans le travail industriel, aliène les ouvriers et rejette les Noirs en exploitant les colonies. Mais justement, quoique rapidement élevés au rang d'objet sacré, ces droits tombent sous le coup de la « question sociale ». Marx porte contre ces droits des coups radicaux (*La Question juive*, 1843), lesquels donnent à la notion de prolétariat une visibilité théorique au cœur des philosophies de la politique. Il dénonce en l'Homme le portrait de l'homme bourgeois et propriétaire. De là vient que la philosophie de Marx n'a nul besoin de ressembler à une philosophie dont un pan seulement serait consacré à la politique. Elle se donne entièrement pour une philosophie de la politique (*L'Idéologie allemande*, 1845), une philosophie matérialiste de la pratique dans laquelle le prolétariat, agent actif se libérant de sa tutelle, fait office de principe de négation en rouvrant à l'infini le procès de l'émancipation, non sans laisser encore pour longtemps de côté la possibilité d'une histoire envisagée à partir des vaincus (Walter Benjamin, 1892-1940, *Thèses sur le concept d'histoire*, 1939).

Au terme de ce quatrième parcours, articulant l'action politique émancipatrice à des philosophies sensibles à l'histoire — et dont on pourrait multiplier les configurations —, plusieurs idées sont devenues marquantes. Nombre de pouvoirs établis ont tendance à présenter les lois historiques de leur établissement comme des lois éternelles de la nature (donc de son maintien), et à se présenter comme fin de l'histoire. Il est très difficile d'extraire l'histoire d'une croyance en une nécessité inéluctable. Il revient à la politique de l'émancipation de contrer en permanence l'idée qu'une forme de rationalité politique peut se déduire de l'histoire sous forme de modèle déterminé de société. Ce n'est d'ailleurs pas l'histoire qui émancipe, mais l'action politique et c'est cette dernière qui *fait* l'histoire.

## V / Tout est-il politique ?

La pratique politique a pour propriété principale d'interrompre les partages sociaux. Elle montre que les humains doivent considérer les institutions et leurs sociétés comme les produits de leurs activités. Est-ce à dire que tout est d'emblée politique ? Non, si tout est politique en soi, rien ne l'est. En revanche, le travail politique consiste à politiser une question. Comment ne pas le remarquer à propos de l'usage de la référence à la démocratie ?

Certains et certaines philosophes, car désormais nous parlons du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle alors que des femmes y prennent pleinement part à l'espace public et à l'écriture philosophique, confondent la démocratie avec un régime de gouvernement (parlementaire, représentatif, présidentiel, direct ou par tirage au sort), et la dissolvent dans des considérations techniques ; d'autres la prennent pour une forme de société faisant du libre marché et de modes de vie individuels la condition *sine qua non* de la démocratie, et elle ne relève plus que d'un souci populiste ; les derniers la voient comme l'incarnation de valeurs universelles (liberté, égalité...). Or il est central de la construire plutôt comme processus d'affirmation permanente de la capacité des « incompetents » à réfuter le précepte augustéen : *Quisque stet loco suo* (Que chacun se tienne à sa place), sans chercher la garantie d'un Grand Autre (chef, État, sauveur...).

Nombre de luttes politiques, au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle [Badiou, 2005], montrent comment une question culturelle ou sociale devient politique grâce à des « militants » : l'idéologie de la mission coloniale de l'homme blanc, son universel de surplomb, ses dioramas racistes enfermant des peuples dans une histoire unique et téléologique ; les murs et les camps ; la reconnaissance de l'altérité ; la mise en danger de l'humain dans les barbaries ou terreurs nouvelles. Des actions collectives n'ont cessé d'inventer des refus



du bellicisme, ont combattu les exterminations et les génocides, ont grignoté des valeurs religieuses antidémocratiques, etc. Elles ont décelé l'aliénation marchande et réduit la croyance à un rapport illimité à la nature. Elles ont mis au jour l'involution de la révolution soviétique, les exactions du nazisme, les effets de l'arme atomique (Hiroshima et Nagasaki, 1945), les tragédies coloniales, etc.

Alors que les sciences modernes et les arts contemporains y poussent aussi, comment rectifier des conceptions de la politique non politiques ? La notion d'émancipation, si on ne la réduit plus au mode des Lumières consistant à *apporter* leur émancipation aux autres ou à son affadissement marxiste au sens d'un régime de soumission des mouvements sociaux aux lumières des militants, peut-elle servir de fil conducteur ? La parole des vaincus, des victimes, des dominés et des sans-part, la remise en question de tabous, les succès indéniables de la cause des femmes, la réinvention de protocoles de vie, l'affirmation de la sexualité comme moyen d'émancipation, les engagements écologiques, la critique de la gestion urbaine... peuvent-ils faire l'objet d'une philosophie de la politique mettant l'humanité en face d'elle-même et de ce qu'elle peut donner d'elle-même ?

## La guerre et la politique

Les massacres de l'humain vis-à-vis de soi, en partie ou en totalité, peuvent-ils devenir politiques ? Si les grands récits du XIX<sup>e</sup> siècle attisent encore d'un souffle d'enthousiasme la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les formules des espérances radicales, l'image d'une humanité définitivement délivrée (cf. Ernst Bloch, *L'Esprit de l'utopie*, 1918) ont vite cédé le pas devant les systèmes de destruction spécifiques dans lesquels l'humain ne fait plus signe aux humains : guerres mondiales, exterminations, bagnes (Poulo Condor, Cayenne), guerres civiles, exils forcés et terrorisme.

La question cruciale de la guerre entre les États — il existe d'autres usages du terme : guerre contre un virus, entre des familles, des médias pour une audience, etc. — ne peut que susciter un changement notable des régimes de discours sur la politique, la démocratie, le droit interne et le droit des peuples (la diplomatie), la part des peuples dans l'acceptation des guerres ou dans la libération de l'oppressé, la « nouveauté » que constitue le « crime contre l'humanité » (crime désormais imprescriptible), et les moyens de

la guerre (dont la guerre nucléaire et sa « dissuasion »). Car, en matière de polémologie, la guerre était jusqu'alors réfléchie soit en prolongement d'une nature humaine violente, soit en contrepoint « évident » de la paix et de la démocratie auxquelles elle devait conduire. C'était l'héritage de philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle et/ou du cosmopolitisme déjà amplement modifié, à l'heure des États-nations, par la logique de la guerre moderne (Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz, *De la guerre*, 1818-1832) ou la rencontre de cultures de la guerre non méditerranéo-européenne (sur la Chine, cf. Jullien [1996]).

Est-il possible d'identifier guerre et politique, nonobstant les moyens, à des processus grâce auxquels les peuples apprennent à se libérer d'un régime (de la guerre peut surgir une révolution, dit Lénine), s'émancipent des tutelles (c'est le cas des théoriciens opposés à l'impérialisme colonial, cf. Frantz Fanon, 1925-1962, *Les Damnés de la terre*, 1961) ? La guerre serait alors la politique prolongée par d'autres moyens. La formule pourrait néanmoins se renverser : c'est la politique qui serait la continuation de la guerre par d'autres moyens (la visibilité de la violence dans la guerre étant la contrepartie de l'invisibilité de la violence dans les politiques). L'une et l'autre formule obligent à constater que « guerre » équivaut à machine de dispersion et d'anti-unification. Mais d'autres maintiennent l'héritage du XVIII<sup>e</sup> siècle (il faut émanciper les peuples de la guerre au profit de la démocratie). Tandis que les derniers célèbrent une « guerre juste » au nom d'un Dieu ou de la nécessité de monter une « croisade contre le terrorisme ».

Ce ne sont pas uniquement les cris d'indignation des victimes déracinées, des minorités opprimées et des réfugiés apatrides (jusqu'à la guerre en Syrie au début du XXI<sup>e</sup> siècle) qui obligent des philosophes à penser politiquement la guerre.

Le pacifisme socialiste révolutionnaire qui croît en Europe dès le début du XX<sup>e</sup> siècle emprunte à de nombreuses sources : à Marx, aux divers socialismes, à l'anarcho-syndicalisme, et à un certain pacifisme humanitaire ou romantique, voire à la désobéissance civile de l'Américain Henry David Thoreau (1817-1862, *La Désobéissance civile*, 1849). Il trouve sa pleine expression au cœur de la Première Guerre mondiale. Dans un manifeste, le Russe Léon Trotski (1879-1940) appelle à une mobilisation pour la paix, puisque « cette guerre n'est pas notre guerre ». Puis, dans un second manifeste, adressé aux « prolétaires d'Europe », il réplique que la responsabilité de la guerre incombe au capitalisme, à la presse capitaliste et à l'Église

chrétienne. Simultanément, il retourne la mobilisation pour la paix en une émancipation d'un pouvoir à prendre par le peuple.

Le radicalisme philosophique puise dans un rationalisme humaniste un pacifisme glorieux. Légaliste, il incrimine les passions des hommes, leur goût pour la richesse et leur soif de pouvoir. La guerre, expose-t-il, reste le produit de l'oppression obtuse des pouvoirs. Dès lors, ce radicalisme se convertit en une philosophie de la politique selon laquelle le peuple doit chercher à contrôler les pouvoirs dont il est spolié. La démocratie consacrerait l'effort des peuples qui s'élèvent contre les abus de pouvoir. Ainsi en parle le philosophe Alain (pseudonyme d'Émile Chartier, 1868-1951, *Mars ou la guerre jugée*, 1921).

Il faut dire aussi que la rectification positive des anciennes sciences sociales, parfois leur émergence, sur ce terrain renforce des objectifs politiques. Sigmund Freud, dans *Malaise dans la civilisation* (1929), tente d'apporter la preuve d'une irréductibilité des conflits interhumains. Dans une démarche ethnologique et sociologique, Marcel Mauss (1872-1950) défend la Société des Nations (SDN, 1920) en s'essayant à des recherches sur la nation tout en réfutant le nationalisme identitaire, l'internationalisme et le cosmopolitisme, signes, à ses yeux, d'un déficit de démocratie. Mais c'est le marxisme, présenté dans ce cas comme une « science sociale », qui pousse au plus loin le risque d'une dissolution de la politique dans la guerre. Encore, dans cette référence au marxisme, certains philosophes commencent-ils à suspecter la composition, à la faveur de la guerre, d'une théorie vouée à célébrer la vérité dictée par un parti ayant accédé au pouvoir au nom du peuple. Le philosophe allemand Karl Korsch (1896-1961) rompt définitivement avec l'impératif stalinien d'une identification du peuple et du pouvoir du parti (*Marxisme et philosophie*, 1923). Le philosophe hongrois György Lukács (1885-1971) y oppose le remède d'une conscience de classe inachevable (*Histoire et conscience de classe*, 1923). Ce qui induit aussi, grâce au Martiniquais Frantz Fanon, un autre marxisme à se réassigner un rôle dans la lutte des peuples coloniaux qui rebondit dès la fin de la Seconde Guerre mondiale.

À la fin du xx<sup>e</sup> siècle, il ne suffit sans doute plus de prendre le problème à partir d'une philosophie politique de la guerre nucléaire, à la manière encore du philosophe André Glucksmann (1937-2015, *Le Discours de la guerre*, 1974), ou des guerres potentielles dans l'espace interstellaire, ni de reconstruire un discours d'anthropologie à la manière de René Girard (1923-2015, *La Violence et le Sacré*, 1972), pour avancer dans la réflexion sur démocratie et

émancipation. Il semble plus important de réfléchir aux rapports guerre-politique à la lumière de guerres qui prennent d'autres formes que les formes classiques. On doit à Frédéric Gros [2006] des analyses en ce sens. Il promeut la notion d'états de violence (par différence avec la guerre de territoire et du champ de bataille) dans lesquels les humains s'anéantissent. Il implique dans son propos les principes d'éclatement stratégiques, de dispersion des populations, de perpétuation indéfinie, de criminalisation des chefs de guerre, et explique comment le monde est passé d'une violence politique concentrée en un terrain de guerre à un brouillage de l'espace-temps, à un déplacement permanent des zones de conflit, à de nouvelles sources de guerre : les individus défavorisés rassemblés en masse dans les zones urbaines. Cette urbanisation potentielle ou réelle de la guerre impacte évidemment la politique des métropoles à l'égard des ex-colonies, comme elle impose aux pouvoirs un renouvellement des armes de la guerre (robotisation), et aux théoriciens une autre réflexion sur la démocratie et l'émancipation, par exemple autour d'un cosmopolitisme rhizomatique opposé aux dégâts suscités par l'« Empire » [Hardt et Negri, 2004]. Si le terme « empire » a du sens dans ce contexte, c'est au prix de le redéfinir en y incluant un monde devenu multipolaire (États-Unis, Russie-Asie centrale, Europe, Chine, Inde...), une géopolitique et une géostratégie, les puissances financières, et de nouvelles questions : qu'est-ce qu'un ennemi, quelles manipulations de l'ethnicité à des fins politiques deviennent saillantes, comment s'utilise la force de frappe des médias, etc. ?

### **Arendt, une philosophie de la politique contre le totalitarisme**

Quel contenu aurait une philosophie de la politique qui entreprendrait de contrer les forces totalitaires au nom de la démocratie ? La confrontation des notions de « peuple » et de « monde commun » avec le sort qui leur est réservé dans la « politique » (on peut hésiter sur cet usage) des États totalitaires — faisant paradoxalement fructifier l'idée moderne de sociétés purement humaines, récusant les références surnaturelles, fondant la loi sur des « connaissances » — inspire d'autant plus d'interrogations que ces formes procèdent parfois des démocraties et aspirent apparemment toujours à réaliser l'unité de la cité.

Du point de vue descriptif, ces États ont imposé des mystiques du « peuple », fini par interdire ses actions, dénié sa part à

ses aspirations, quand ils n'ont pas aboli toute émancipation possible en proclamant celle-ci réalisée dans l'harmonie sociale de l'État-parti. Ils n'ont maintenu la fiction du peuple-un et transparent à soi qu'à raison de pratiquer l'exclusion, la barbarie d'État et la terreur à l'égard de tel ou tel groupe humain soit en le renvoyant à une essence « pure » (biologique et raciale), soit en le muant en ennemi.

Camps d'extermination, de réfugiés, massacres et tortures, avec lesquels le <sup>xxi</sup><sup>e</sup> siècle n'en a pas fini, sont des modes de gouvernement qui ne doivent pas être livrés à la déploration. Même le pire, l'injustifiable, l'irreprésentable demeurent intelligibles (pour les camps totalitaires : Walter Benjamin, *Thèses sur le concept d'histoire*, 1939 ; pour les camps de migrants : Michel Agier (dir.), *Un monde de camps*, 2014). On ne saurait non plus déduire ces maux de la mort de Dieu (Hans Jonas, 1903-1993, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, 1994) ou d'un mal radical intrinsèque à la nature humaine (Simone Weil, 1909-1943, *Écrits historiques et politiques*, 1937).

Il convient donc de construire politiquement ce problème. Au demeurant, l'élaboration de la notion de « totalitarisme » — dérivée du langage de Benito Mussolini (1936-1944, *Los stato totalitario*, 1920) — atteste bien de la volonté de comprendre cette politique (ou plutôt antipolitique) de manière critique. Et pourquoi pas en s'appuyant sur les témoins et rescapés des camps (nazis). Robert Antelme, Paul Celan, Charlotte Delbo, Anna Langfus, Primo Levi ou Micheline Maurel ne se sont pas contentés de fournir des informations sur l'univers concentrationnaire total, interdisant les liens entre « seigneurs » et « esclaves ». Leurs récits sont déjà des analyses. Ce qu'on retrouve aussi pour le goulag soviétique (Varlam Chalamov), les massacres déclenchés en Ukraine (1932-1933), au Cambodge, en Algérie, etc. Et différemment pour les camps de réfugiés contemporains, moteurs d'un encampement du monde.

La philosophe allemande exilée par les nazis Hannah Arendt (1906-1975) trace un tel chemin dans un ouvrage consacré au totalitarisme, d'ailleurs moins dans une philosophie politique, *stricto sensu*, que dans une philosophie générale de l'espace public. *Les Origines du totalitarisme* (1951) est composé de trois essais : sur l'antisémitisme, l'impérialisme et le système. Ils travaillent à saisir la genèse de cette forme d'État, de la religion séculière qui la renforce, en y relevant le déploiement d'un mouvement de domination totale par disparition du singulier sous un universel abstrait. S'obligeant à saisir sa différence avec d'autres régimes

politiques (notamment autoritaires), Arendt scrute ce régime et ouvre simultanément un espace de discussion avec Léo Strauss (1899-1973, *De la tyrannie*, 1948) et Alexandre Kojève (1902-1968, *La Notion de l'autorité*, 1942, sur Philippe Pétain) afin de fonder à nouveau une théorie de la politique pulvérisée par le nazisme.

Le dispositif totalitaire, explique-t-elle, dissout le peuple dans des masses homogénéisées par une conscience nationale ethno-biologique exclusiviste, interdit les divisions fécondes au profit de l'Un-État-parti, instaure à son sommet la fonction religieuse du chef-guide (*Führer*, *Duce*), valorise une identité substantielle du peuple représentée en arts, forge des élites bureaucratiques comme agents insignifiants et obéissants du mal, institue des dédoublements infinis des corps répressifs et la multiplication de leurs moyens et attributions (médias, prisons, censures, interrogatoires, tortures), brise les mondes culturels communs d'échange en leur substituant une fable officielle et une réduction de chaque comportement au même par la propagande. Au centre du dispositif s'établit le motif de la « conspiration » (juive, dans le cas de l'antisémitisme nazi — et d'une partie du stalinisme ; « paysanne » dans le stalinisme, etc.), susceptible d'instruire un procès politique et culturel.

Source de sa fragilité, il se perd néanmoins dans la contradiction entre le mouvement permanent qu'il veut représenter et la nécessité de fixer une organisation inflexible. Claude Lefort (1924-2010), étudiant cette même organisation rationnelle de la domination totale, prolonge la discussion (*Essais sur le politique*, 1986), accompagné de Cornelius Castoriadis (1922-1997). Dans le cadre du mouvement Socialisme ou Barbarie (1948), ils sont attachés au refus de laisser le socialisme à une URSS qui réalise l'exploitation, l'oppression, la terreur totalitaire et la « crétinisation » culturelle à une échelle inconnue jusqu'alors. Que lui opposer ? Lefort répond que la démocratie — régime dans lequel les citoyens sont capables de gouverner et d'être gouvernés — peut abattre le Léviathan totalitaire, en se rendant susceptible de rompre avec l'idée d'un corps politique homogène et toute figure substantielle du pouvoir (*L'Invention démocratique*, 1981).

## Une école philosophique et politique (à Francfort) ?

De telles philosophies de la politique profitent, pour partie, des exigences instituées dès longtemps par le travail d'une école philosophique, fondée, en Allemagne en 1923, par Max Horkheimer

(1895-1973) et Theodor Adorno, dont le nom devient, à partir de 1950, école de Francfort. Sur le socle renversé de l'ancienne sociologie, le travail théorico-politique entamé par elle a prodigué de nombreux fruits qui ne concernent pas uniquement le totalitarisme.

Lorsque Horkheimer publie *Éclipse de la raison* (1946), il déploie des analyses concernant la raison instrumentale « bourgeoise » issue des Lumières qui s'est pourtant voulue émancipatrice. Il explique même l'origine de l'inhumanité totalitaire par cette rationalité poussée à ses limites. Les pays capitalistes et démocratiques déploient ce pouvoir d'une raison instrumentale et administrée, lequel sert à trouver les moyens adaptés à des fins qui emprisonnent les peuples. Par conséquent, aucun désir de révolution ne peut plus s'incarner dans de telles organisations des forces sociales. Les droits d'une révolution ne peuvent être préservés qu'à partir de l'expérience de la souffrance des individus du fait des « appareils » policiers — « appareil » pouvant être remplacé par « dispositif » (cf., inspiré par Foucault, Giorgio Agamben (1942), *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, 2014) — et ne peuvent être relevés que par eux, emblèmes alors d'une émancipation potentielle.

De fait, Horkheimer se donne les moyens d'une conception globale du monde du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, prenant à partie aussi bien le totalitarisme que l'organisation bureaucratique démocratique et la séparation des individus dans la société de masse structurée par les médias, l'image et la culture industrielle. Ses analyses ne cessent de souligner que les notions de « peuple », d'« émancipation », de « démocratie » prêtent à mésententes. Ces dernières sont visibles dans le cas de la combinaison des analyses du nazisme et du stalinisme soviétique. Les deux perspectives ne diffèrent-elles pas ? Pour certains, non (cf. Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, 1945). Pourtant, si, pour le nazisme, la démocratie masque le fait que l'unité prônée cache des divisions, pour le communisme, la démocratie ne peut hisser la condition sociale du travail à la hauteur d'une condition politique. De plus, il y a divergence sur la signification à donner à l'unité forgée par l'État. Le nazisme liquide la modernité en cherchant un modèle d'unité légitime dans le passé (le mythe aryen) et en produisant une norme de vérité à partir des sciences de la nature (doctrine de la race, eugénisme biologique). Le communisme prolonge la volonté moderne d'émancipation en cherchant à faire advenir l'unité, pourtant rapidement disqualifiée par le stalinisme inventant une « science » de l'histoire qui dogmatise sur ses lois immuables [Lyotard, 1986].

Au-delà de cette école, mais à propos de ses notions frappantes, une dernière remarque. Ces analyses impliquent qu'on redéfinisse la notion de « totalitarisme » lorsqu'on veut l'étendre à chaque forme de contrôle autoritaire systémique (médias, caméras urbaines de nos jours) ou à la polycentralité informatique qui n'a plus besoin d'une incarnation dans un chef, à ce que certains appellent le techno-totalitarisme visant la combinaison du cyberspace et de l'intelligence artificielle aujourd'hui [Dagenais, 2003].

## Philosophie politique et science politique

En ce point, il est clair que le terme « émancipation » ne peut plus être utilisé dans une philosophie de la politique sans préciser la définition privilégiée. Parmi ses significations, on peut vouloir réactiver celle des Lumières, orientée vers un universel de surplomb, et retrouver dans la référence au droit une composante légitime des démarches entreprises en démocratie représentative, même si elle ne résout pas les problèmes. C'est dans cette optique qu'une « philosophie politique », selon une expression déjà rencontrée, trouve un regain d'intérêt en se présentant comme une doctrine du régime de gouvernement démocratique alternative au totalitarisme. Elle se donne pour clef des problèmes politiques en faisant croire que le droit garantit dans tous les cas la construction d'un État libéré des menaces dictatoriales. Cette philosophie politique agence une philosophie et une culture des valeurs démocratiques représentatives. Elle travaille à la bureaucratisation de la société en s'appuyant sur les élites administratives, dont la compétence politique — et l'éthique de la responsabilité, selon les termes de la sociologie de Max Weber (1864-1920) — est opposée à des citoyens et citoyennes couverts, selon les mots de Tocqueville, de la réputation d'avoir cédé à l'individualisme démocratique et à la distension du lien social.

Les philosophes Luc Ferry (1951) et Alain Renaut (1948), par exemple, s'interrogent non seulement sur la légalité démocratique dans les États-nation modernes (domination légale, droit de vote, droit d'expression, droit de grève, droit des syndicats et des partis, droit humanitaire, etc.), mais encore sur la consistance de l'idée démocratique dans les mémoires et les imaginaires politiques (Luc Ferry et Alain Renaut, *Philosophie politique*, tome 3, 1984). Tout en identifiant l'essence du droit et l'essence du sujet-citoyen, ils cherchent à dégager l'idée du politique à laquelle conduit la



référence aux principes des droits et le consensus politique qu'ils peuvent appuyer. Évidemment la question se pose de savoir de quels droits positifs se réclamer et quelle *Déclaration des droits* privilégier (Paris 1789 ou 1793, Virginie 1776, ONU 1948 renvoyant aux « droits de l'être humain » ?), mais aussi celle de savoir si on fait de ces droits un idéal universel et inconditionnellement valorisable à atteindre ou un principe constitutif de l'État.

Ces auteurs muent leur philosophie en un humanisme juridique de l'État constitutionnel libéral. Ils font du droit et de ces droits un fondement de la société et de l'État démocratiques et uniquement représentatifs. Dans le droit, ils opèrent des distinctions entre les droits-libertés (égalité, liberté...) et les droits-créances (sécurité sociale, école, urbanisme...). Encore faudrait-il à propos de ces derniers préciser si la notion de « droits culturels » (établie par la *Déclaration de Fribourg*, 2007) en relève. Et ils les associent à l'Idée républicaine de l'État, en précisant bien qu'elle enferme une référence aux valeurs de l'humanisme moderne depuis les Lumières, à l'existence d'un espace public fondé sur la possibilité d'une communication rationnelle entre les humains, quoique régulée actuellement par des médias froids et ladite « civilisation des images », et non par l'idée d'une unité en droit de l'humanité, la référence à la mémoire et à la transmission sociales et politiques. Ainsi, à l'encontre des propos tenus dans l'école de Francfort, ils lavent la raison de tout soupçon totalitaire, de toute capacité à tourner à la tyrannie ; et ils affirment le primat du droit comme norme de conduite dans la société, célébrant la démocratie comme un mode de vie d'individus responsables de leur conduite — et non plus dégagés d'une responsabilité de leurs actes dont les sciences sociales les dédouaneraient en invoquant des contingences sociales —, associé à un mode de légitimité concentré dans une définition fermée de la compétence politique.

Ces formules d'une « véritable » philosophie politique démocratique se convertissent en justification d'une société administrée par la « science politique ». Les fondations de cette « science » sont calquées sur un scientisme tantôt mécanique, tantôt organique, ce qui justifie l'emploi des expressions « mécanisme politique » et « corps social ». À l'égard de la science qu'elle prétend être, et de son objet — la politique gouvernementale, le droit positif, la légalité, séparés de l'économie, du religieux, du juridique —, elle distingue ceux qui savent (les élites, les experts) et les autres. Enfin, elle travaille à partir de modélisations des observations

administratives, auxquelles attribuer la mise en forme de la société (toute la société et toutes les sociétés).

Les opérations d'une telle philosophie politique, dédiée aux élites administratives et à la représentation de citoyens et citoyennes hypostasiés en « public », contribuent à mettre l'État de droit, néanmoins sans nationalisme tête ou identité nationale, au centre de la politique d'une société dite « libre », pratiquant la valorisation du « pouvoir » élu. Sa référence : un seul lieu prétendument effectif du politique, le gouvernement. En quoi elle impose une rationalisation administrative du monde humain. Dans ce projet de devenir rationnel de la société, l'infinie diversité du réel disparaît au profit de l'efficacité des actions et des arts mimétiques à l'adresse d'individus considérés comme responsables des situations dans leurs rapports à la nature et à la culture.

Le gouvernement doit impulser une orientation collective, notamment dans les débats centraux sur l'image, l'écologie, la portée sociale de l'intelligence artificielle (IA), le transhumanisme, par exemple. Il doit édicter la norme commune grâce à l'administration d'État (les « hauts fonctionnaires »), cet ensemble d'institutions uniformes, dont certains philosophes s'inquiètent depuis longtemps (Julien Benda, 1867-1956, *La Trahison des clercs*, 1927) et que la sociologie étudie avec précision (Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'État*, 1989). Ces éléments de philosophie politique ainsi rassemblés indiquent le fond sur lequel se sont constituées une école (la Fondation nationale des sciences politiques, 1872, Émile Boutmy), des républiques administrées (la V<sup>e</sup> République) et la Commission européenne avec ses directions administratives et bureaucratiques.

Ces options appellent une réplique virulente. Un pamphlétaire les prend entièrement à revers en poussant un cri d'alarme. Dans *Vivre et penser comme des porcs* (1998), le philosophe Gilles Châtelet (1944-1999), en écho direct à la philosophie de Gilles Deleuze et Félix Guattari, assimile les démocrates soumis au régime du consensus à des « porcs ». « Être un porc », ce n'est pas suivre le mode de vie de quelques marginaux, c'est le mode d'existence de la démocratie-marché, structurée par ce genre de philosophie. Les peuples, vivant aujourd'hui comme des bêtes, ne crient même plus. Le pouvoir a réussi à les endormir, sous couvert de démocratie émancipée. L'ethnologue Pierre Clastres (1934-1977) alimente ce débat de l'extérieur en montrant que l'État n'est pas la finalité de toute société, comme indiqué plus haut.

## La fonction d'un espace public, Habermas

Cela signifie-t-il qu'il est nécessaire de reconsidérer la démocratie à l'aune de la notion d'espace public ? Un autre philosophe allemand, Jürgen Habermas (1929), traduit le souci de l'émancipation, en révisant sa signification promue par les Lumières, dans une philosophie de la politique attachée à une démocratie vivante et au maintien d'un principe universel. Le concept d'« espace public », dont la fonction devrait être de pallier l'érosion continue de l'adhésion des citoyens et citoyennes aux politiques gouvernementales devenues bureaucratiques, sans s'ancrer dans le marxisme, est déterminant pour lui. Si l'on entend par là, ni l'opinion publique ni les lieux publics, mais l'ensemble des relations au cœur desquelles s'accomplit une parole politique vivante, on aura compris que l'État démocratique moderne souffrirait de se voir colonisé par les médias et des instances de confiscation de la parole ou d'affaiblissement du pouvoir protestataire des individus par la consommation et la diffusion d'images (par opposition aux concepts), selon des éléments issus des recherches de l'école de Francfort.

Habermas précise : par le langage et son expression publique (principe de publicité), les citoyens et citoyennes disposent d'une puissance immanente de lien, l'intersubjectivité, qu'il convient de faire valoir à l'encontre des secrets politiques, des industries culturelles qui triomphent partout en les muant en « individualistes démocratiques ». La neutralisation de l'espace public par le journal ou la télévision (médias froids), par une place publique vouée à la seule coprésence et au côtoiement, par les barrières mises à la proximité par la technicisation utilitaire, par la soumission du quotidien au spectaculaire, suspend un échange fécond entre citoyennes et citoyens (*L'Espace public*, 1962).

En décolonisant l'espace public, la parole peut cependant être à nouveau vivifiée, sur de nombreux thèmes, parmi lesquels les plus récents : la question des victimes d'exactions, l'humanitaire, l'Europe, la mondialisation, etc. Il en découlerait que l'attention à autrui, aux droits culturels qui empêchent que tous tombent sous le régime de la ressemblance universelle, et à l'esprit des lois des peuples autochtones y trouverait de nouvelles possibilités à l'encontre de la désaffection par les citoyens et citoyennes des affaires publiques parce qu'ils n'y ont aucun pouvoir, que les personnels politiques se verraient soumis à des contrôles, obligés de convaincre, non de se contenter de se faire voir/donner à voir dans les médias.

Cette philosophie de la politique s'ancre, elle aussi, dans l'horizon du droit : la question n'est plus de savoir ce qu'est la vie bonne, la vie nationale ou l'identité d'un peuple, ni comment transformer le monde, mais de savoir à quelles conditions une norme, réputée émancipatrice, la publicité des débats, peut passer pour valide, aux yeux de chacune et chacun ? Habermas veut ainsi rétablir le point de vue du « nous », de l'unité sociale, à partir d'un accord normatif et non d'un impératif coercitif [Garcia, 2016]. Il dénomme cet accord « communication », au sens des Lumières, évoquant par là la focalisation de la politique sur le « commun » (*Théorie de l'agir communicationnel*, 1981).

Cette conception politique de l'espace public s'élève, on l'aura compris, contre la puissance des médias, du « monde des images », l'influence de l'IA, la surveillance des populations, etc. Elle semble cependant oublier que cet espace n'est ni neutre ni homogène. Par exemple du point de vue des classes sociales, mais aussi de celui des femmes, souligne la philosophe Nancy Fraser (1947). La notion d'espace public porte un idéal d'accès à la sphère publique, et est fondée sur l'hypothèse d'une suspension des différences de statut social et d'une parité de participation entre les citoyens et citoyennes. Elle les invite bien à débattre comme s'ils étaient égaux. Or non seulement les citoyennes y demeurent minorées, mais l'idéal de neutralité culturelle est instrumentalisé par le groupe masculin majoritaire et les intellectuels dont le rapport au pouvoir est patent [Fraser, 2005].

Plus généralement, l'espace public européen est largement fermé au passé colonial comme à la diversité culturelle [Vergès, 2018]. Repenser, en ce sens, l'espace public demanderait donc une prise en charge théorique de la manière dont les inégalités sociales et les rapports de pouvoir affectent ou corrompent la délibération publique, la publicité et de la manière dont les différences peuvent prendre place dans un universel repensé, ce que montre aisément une partie de la littérature du siècle.

Outre des arts qui s'emparent de cette question (Thomas Shütte, Jochen Gerz), une autre philosophe, Cynthia Fleury (1974), du point de vue de l'analyse des nouvelles technologies (NTIC), réplique aussi que l'espace public — qui pourrait devenir transnational ou mondial — est moins une question de droit qu'une question de conquête, en particulier en ce qui regarde la manière de contrer les idéologies autoritaires [Latour, 2017], la valorisation des politiques de transition écologique, énergétique et environnementale, dont la nécessité se lisait autant dans d'anciennes

philosophies de la politique (Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, 1979) que dans des nouvelles [Dalsuet, 2010].

Au même titre, il est possible de se demander s'il ne faut pas prendre l'idée de justice pour norme plutôt que celle de droit. Il convient, en effet, de tenir compte du désespoir de ceux qui ne peuvent obtenir le secours du droit parce qu'ils ne disposent pas des relations nécessaires. Si l'idée même d'une révolution n'est plus à l'ordre du jour, peut-être que l'idée de justice peut donner à penser une amélioration de la vie démocratique représentative et un nouveau portrait d'un universel partageable. Les philosophes américains John Rawls (1921-2002) et Ronald Dworkin (1931-2013, *Prendre les droits au sérieux*, 1977) repensent l'unité démocratique à partir et contre le modèle du contrat. Puisqu'ils définissent la société avant tout comme lieu de coopération libérale selon des pluralismes relativistes, ces auteurs ne veulent pas reconduire le concept de Volonté générale, survalorisant une unité sociale dont la source ne saurait être que l'État. Ils lui substituent le concept de Justice.

John Rawls invente un modèle d'organisation à partir de la fiction du « voile d'ignorance » (*Théorie de la justice*, 1971). Elle consiste à penser le fonctionnement de l'espace public à partir d'une situation neutre — les citoyens et citoyennes sont placés sous un voile d'ignorance qui les empêche de se comparer — dans laquelle les parties contractantes, pensant toujours à partir de leur situation, sont incitées à décider des lois les meilleures sans savoir quelle position relative elles occupent dans la société, ni de quelle culture elles relèvent. Cette situation devrait les pousser à procéder à un choix de justice rationnel. C'est le principe d'une justice sociale valable pour tous et concevable par tous, mais qui préserve les inégalités. Néanmoins, on doit au pragmatisme anglo-saxon de John Dewey (1859-1952) de reprendre cette idée d'une société qui n'est pas considérée comme une unité substantielle, mais doit être mise à la portée de ses membres (*Le Public et ses problèmes*, 1927 [Zask, 2015]).

### **Foucault : se dépendre du « Pouvoir »**

Pour autant, ces pensées de la politique se contentent de concepts préétablis par les théories classiques, marxisme compris : démocratie, droit, État, pouvoir, classes et luttes de classes, voire homme et humanisme. Cependant, de nouvelles pratiques

politiques obligent à les revisiter. Même l'opposition réforme/révolution, visant le régime de gouvernement, se périme de plus en plus face aux événements et à la dissolution des perspectives d'avenir soumises à la raison instrumentale. Et d'ailleurs, l'exercice du pouvoir, concernant aussi bien le politique que l'entreprise, la famille, la médecine et la psychiatrie, l'organisation des prisons, le rôle des sciences sociales dans les institutions, etc. a été peu exploré. Or les mouvements décoloniaux, les luttes féministes, les cris émanant des prisons, l'opposition à la peine de mort (abolie en France seulement en 1981), les contre-cultures, les libérations sexuelles, etc. le mettent en première ligne.

Dans cet ordre d'idées, le philosophe Michel Foucault (1926-1984) a été judicieux de relever le défi concernant les notions politiques habituelles dans une philosophie générale du pouvoir, du savoir et du sujet qui ne cherche pas à devenir une philosophie politique mais présente une « boîte à outils » pour la pensée des acteurs politiques. Il entrevoit que le pouvoir, dont l'analyse est réduite à ses causes, n'est pas donné dans un objet (à prendre), posé en quelque sorte au sommet de l'État. Le terme « pouvoir » nomme un rapport (pouvoir sur, pouvoir de) pesant sur les corps et les populations qui se démultiplie infiniment (*Surveiller et Punir*, 1975). Les sociétés démocratiques, en vérité des sociétés disciplinaires, enveloppent des processus par lesquels elles rendent l'exercice du pouvoir sur les populations, avec ses moyens et ses instruments, le moins onéreux possible, en étendant ses bénéfices symboliques et ses effets sur les corps le plus loin possible, dans l'espace (architecture) et dans le temps (organisation de la journée). En faisant croître leur docilité de corps déformés ou blessés grâce aux appareils et dispositifs d'éducation qui les marquent d'un « tu m'appartiens ! ».

Foucault prend de front le marxisme, lequel concentre la réflexion sur le pouvoir sur une essence de l'État, une théorie de l'aliénation, la lutte des classes et le « progrès » historique, comme il prend de front nombre de philosophies politiques. Cherchant à cartographier les aspects de la question, à sortir du simple mécanisme, lequel identifie le pouvoir à un centre unique et déterminant (le gouvernement), le philosophe détaille une anatomie politique des rapports de pouvoir, au point que le vocabulaire s'enrichit de nouvelles expressions : technologies du pouvoir, disciplinarisation des corps, bio-pouvoir, « police » ou dispositif institutionnel participant du contrôle du pouvoir sur la vie et les corps.

Par un tel espace de réflexion, il ouvre la porte à de nombreuses recherches sur les rapports d'altérité, telles celles des philosophes Geneviève Fraisse (1948, travaux sur l'autonomie de la lutte des femmes par rapport à la lutte des classes) ou Judith Butler (1956, travaux sur les identités statutaires, le genre). Mais, plus important encore, l'effet de ces remaniements, concernant les représentations de l'enfant, la femme, le détenu, l'homosexuel, etc., influe sur la conception du sujet politique.

De surcroît, en relisant l'histoire de la culture européenne sans référer à la notion de « progrès », Foucault y saisit des pratiques de pouvoir dont les formes ne cessent de hanter notre époque. Telle est par exemple la pratique de l'aveu, inscrite dans les règles monachiques, nous l'avons vu. Elle enjoint au sujet de dire la vérité sur soi à l'aide de celui qui le confesse (le prêtre devenu le psychologue, le juge, le médecin). La morale de l'aveu implique l'intériorisation des mécanismes du pouvoir (soumission, contrition).

S'il en est bien ainsi, si, à travers des savoirs et des pouvoirs déployés, les « démocraties » sont toujours inséparablement des blocs de « savoir-pouvoir », impliquant une subjectivation (une soumission aux normes et à leur reproduction), on comprend que Foucault cherche à identifier des processus de déprise des — de résistance aux — mécanismes de pouvoir. Ils creuseraient de multiples sillons de rapports à soi inédits tendant à contrer l'investissement du pouvoir dans la gestion de la vie et la production de formes optimales d'individuation. À l'arrachement de la vérité, le philosophe oppose une éthique de la recherche de la vérité. Renouant avec les arts grecs de l'existence, il propose une démarche émancipatrice en un sens qui n'est plus celui des Lumières. Ce qu'il appelle « esthétique de l'existence » — qui s'appuie moins sur un *droit* de résistance que sur un potentiel de résistance jamais éradicable — promet un courage de la vérité indépendant de l'institution de la vérité par le pouvoir.

En ne cédant pas à l'aliénation de la confession, le sujet apprend à se revendiquer comme tel. Il lutte contre les formes d'assujettissement, contre l'écrasement provoqué par une image de soi imposée. La déprise des disciplines de pouvoir par le dire-vrai du sujet devient un moment politique retournant les pratiques disciplinaires en exercices de soi, en choix d'une manière d'être à partir de sa propre transformation, sans annoncer une fin de l'histoire.

## La subjectivation des sans-part selon Rancière

L'option évoquée par Foucault donne une nouvelle vie à la notion d'émancipation. Elle a longtemps favorisé directement des actions politiques en leur prêtant ces « boîtes à outils » destinées à donner des armes aux militants de la cause homosexuelle, de l'opposition aux institutions d'enfermement (prisons, asiles) et de la dénonciation de la cruauté méticuleuse du pouvoir, sa sauvagerie réglée, sa barbarie calculée. Mais si, en fin de compte, il est clair que les dispositifs de pouvoir n'ont pas de sens particulier parce qu'ils sont disponibles pour tous les investissements, on ne peut pas dire que Foucault se focalise sur une philosophie de la politique.

C'est peut-être qu'une telle philosophie doit être reprise entièrement, moins à partir des concepts habituels (État, droit, consensus, luttes de classes...), de réflexions sur les tactiques des pouvoirs (biopolitique, unité-identité, esthétisation du pouvoir...) ou d'indignations morales qu'à partir de situations concrètes. La fin du xx<sup>e</sup> siècle en propose de nombreuses : les logiques inégalitaires, l'émergence de l'*ethnos* contre le *dêmos*, les grèves (ici de 1995), la querelle sur le port du foulard islamique, les intermittents du spectacle, les religions de l'art, la manière dont on ne peut faire du commun qu'en en défaisant, des logiques qui concernent l'Europe mais aussi les « printemps arabes » (*al-Thawrat al-'Arabiya*), l'Algérie, le Soudan... On y remarque encore une fois que la politique s'y donne comme interruption de situations et de dominations, comme pratique d'un écart fondé sur la présupposition de l'égalité des intelligences : « nous aussi » (nous pensons la société, l'économie, la culture... !).

Une telle philosophie s'expose dans le travail du philosophe Jacques Rancière (1940), lequel persiste à valoriser l'émancipation dans sa philosophie générale, en condamnant l'idée selon laquelle le marxisme comme la sociologie pourraient émanciper qui que ce soit. Tous deux réduisent les individus à des déterminations inflexibles. En s'appuyant sur les acquis formulés dans *La Nuit des prolétaires* (1981), Rancière montre que ces déterminations se dissolvent dans une émancipation qui consiste à prendre du temps sur le temps de travail, sur la nuit, afin de faire ce qui est interdit, écrire, lire, en un mot, gagner sur les partages du sensible, s'appropriier la langue et la culture de l'autre (dominant), brouiller les frontières imposées comme « naturelles ».

La politique, elle aussi, est une activité que l'on ne peut fonder ni en nature ni sur une nature humaine (a)sociable ou une nature violente à canaliser. Elle a un caractère contingent.



Rancière commence par réfuter l'idée courante de société. La société est une organicité, constituée de parties, tirant sa consistance de cet agencement. Elle est traversée de divisions, d'inégalités, et les dominations se fondent toujours sur une différence sensible. Pour aller à l'essentiel, dans toute société, les partages en cours divisent les humains en personnes vouées à ne pas parler et personnes qui s'autoreconnaissent dans la parole ou dans une parole qu'elles tiennent à la place des autres.

La politique témoigne de cette division principielle. Elle n'est pas réductible au gouvernement de la société et à ses justifications qui facilitent au mieux des compassions (humanitarisme) ou des rejets (racismes). Tout au contraire, il convient même de distinguer la « police » et la politique. La propriété de la « police » — non les « agents de police » mais le gouvernement et ses techniques — est de structurer un espace commun dans lequel la domination apparaît fondée sur un système d'évidences sensibles, de répartition « naturelle », « objective » et « nécessaire ». Pour la « police », la société est un espace divisé en fonctions, en places où ces fonctions s'exercent, en groupes destinés à exercer telle fonction. Pour elle, des êtres existent dont la parole n'est pas une vraie parole : les « incompetents » voués à des tâches particulières, les prolétaires au XIX<sup>e</sup> siècle, les plébéiens au XX<sup>e</sup> siècle, les sans-part (à l'intelligence des affaires de la cité). Ceux-là, on croit qu'ils parlent, mais ils n'émettent que des « bruits » difficiles à entendre (aux deux sens du verbe), recalés en « subversion » attribuée à des individus irresponsables, dépourvus de maturité et avides de sensations.

Derrière les conflits politiques règne par conséquent le conflit sur le fait de savoir qui est doué de la capacité politique de la parole. La politique révèle la structure polémique d'une communauté. Elle est l'activité accomplie par des sujets qui sont en surplus par rapport à la « police », à chaque décompte des parties de la population.

La politique ne s'achève pas non plus dans un régime idéal ou dans une fin de l'histoire. Elle consiste à remettre à chaque fois sur le tapis la question de savoir ce qui est en jeu dans le conflit et qui peut en parler. En dernier ressort, la politique révoque l'idée qu'il faut une compétence spécifique pour s'occuper des affaires communes. Si elle renvoie au « peuple », c'est en précisant que ce dernier est constitué des « gens de rien », non pas les pauvres mais ceux qui n'ont pas de titre à gouverner, les sans-part.

Une des modalités de la politique pourrait donc s'appeler le « cri ». Le cri, autant moral (indignation) que politique

(dissentiment), que son objet soit les rapports sociaux ou le rapport à la nature, a la propriété d'affirmer que les données sociales, les surveillances de population, les techniques nouvelles (IA, transhumanisme) ne sont pas univoques, qu'il y a possibilité de contestation non pas uniquement des idées et des droits, mais surtout des données du problème posé. Le cri politique affirme ainsi une humanité déniée, une volonté de participation à du commun par ceux qui étaient rejetés, à condition de transformer le commun en cours. Il signale une mésentente. Le dominant n'entend pas ce que lui dit le sans-part (il n'émettrait que des « bruits »), tandis que le sans-part redouble sa prise de parole d'une « subjectivation » politique. Par ce dernier terme, par différence avec son usage foucaldien, il faut entendre le refus de l'identité attribuée par le dominant, des assignations qu'il maintient. La subjectivation signe l'entrée dans la politique, en ouvrant un processus de désidentification et de déclassification, auquel la littérature et les arts préparent aussi. Le sujet de la subjectivation n'existe pas avant comme sujet déjà constitué et son acte de « subjectivation » ne consiste pas en une prise de conscience, celle d'un en soi qui deviendrait pour soi.

Cette philosophie de la politique souligne que le changement politique, dont on sait déjà qu'il n'est pas affaire de destin, n'est pas non plus affaire de révolution unique et définitive. Le changement s'accomplit à travers une multitude de petites effractions, infiniment. En quoi la démocratie et l'émancipation ne sont pas des idéaux ou des buts à atteindre mais des processus qui ont toujours déjà commencé et se reprennent en permanence. Plus on réduit la démocratie à sa présence comme établissement ou système de gouvernement, plus elle perd sa puissance d'engendrement.

## **Terreur et terrorisme à l'aube du xxi<sup>e</sup> siècle**

Il ne saurait être question d'énoncer, pour terminer cet ouvrage, les problèmes qui émergent à l'orée du xxi<sup>e</sup> siècle en incitant à de nouveaux déploiements de philosophie de la politique. Il faudrait alors parler du tournant éthique de la pensée dominante et du chantage moral des « intellectuels » médiatiques (bioéthique, appel à moraliser la politique), de l'encampement du monde et des pandémies ou de la définition des vaccins comme biens publics mondiaux, des questions du capitalocène, de la surveillance des populations (drones, IA), des génocides culturels, etc. [Balibar, 2020].

Il est néanmoins possible de se focaliser sur une interpellation insistante susceptible de faire l'objet d'une telle philosophie : au sein des références à la démocratie et à l'émancipation, comment penser politiquement ce qu'on appelle le terrorisme ? Sans doute n'est-ce pas une pratique nouvelle. Le terme est déjà utilisé au regard de pratiques de la Révolution française, de l'anarchisme russe des années 1910. L'une des propriétés du totalitarisme est de susciter une terreur d'État, imagée à juste titre par Auschwitz. La terreur s'inscrit dans les génocides du siècle. À quoi s'ajoutent la référence nécessaire à la doctrine de Yasser Arafat dans le cadre palestinien, le célèbre « équilibre de la terreur » de la guerre froide et l'usage éventuel de la terreur comme excitant de l'unité nationale et de dispositifs sécuritaires [Boucheron *et al.*, 2015].

Sur un plan philosophique, le *xx<sup>e</sup>* siècle — qui y a remarqué une dimension sacrificielle et une manière de toucher au sublime aux yeux de certains — a déjà pris la terreur en charge. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), dans *Humanisme et Terreur* (1947), tente des éclaircissements.

Néanmoins, nous savons aussi que si, à l'ombre des identités closes sur elles-mêmes, des impérialismes colonisateurs et des religions, se sont commises longtemps nombre d'atrocités, les attentats du 11 septembre 2001 (New York), ceux du Bataclan (novembre 2015, Paris) ainsi que les actions d'Al Qaida, Boko Haram, Daech et AQMI — souvent présentées comme revanche de l'islam sur l'universel de surplomb imposé par l'Occident, sur la folklorisation des cultures « autres » et sur un monde qui est le mal même — imposent de reconsidérer la question de la terreur. On ne peut éviter d'en penser l'aspect complexe, les multiples porosités, les mémoires oubliées, les tactiques militaires, ainsi que les rapports au crime organisé, dans leur opposition à la démocratie parlementaire et plus encore à l'émancipation. L'action terroriste vise une déstabilisation de tout ordre politique dont elle met à nu la vulnérabilité foncière. Plutôt que des camps d'enfermement (Guantánamo Bay) ou un usage déplacé de la notion de « radicalisation » [Mondzain, 2017], ne devrait-on pas lui objecter une philosophie qui refuserait la fascination devant la violence, le brouillage des partages entre paix et guerre, règle et exception, ordre et chaos ? Qui refuserait aussi le déni des luttes de reconnaissance, des monopoles institutionnels et de l'uniformité de l'Un-État, de la version occidentale de la paix universelle, en ouvrant un espace à la fois intercommunautaire et transdisciplinaire où s'articuleraient le savoir des témoins, l'approche d'un droit

mondial et/ou universel et les analyses politiques d'un terrorisme qui aspire au pouvoir sans partage ?

Plutôt que de stagner dans le temps court de l'actualité, cette philosophie s'abstrairait du climat d'urgence panique que les terroristes installent. Elle parcourrait les voies requises pour rendre compte de cette terreur, de la formation du terroriste, des effets du terrorisme et des moyens d'en sortir [Bret, 2018].

Concernant le terroriste, si l'on suit par exemple les analyses de Foucault, il convient d'abord de le prendre au sérieux et de considérer de près les dispositifs qui le poussent vers ses actes, sacrifice de soi et espérance en une existence transfigurée compris. Concernant les effets des actions terroristes, suffit-il d'en analyser l'aspect traumatique qui « détermine l'avenir en le fermant » ? Ils imposent un « moment traumatique » ne pouvant être oublié, « l'avenir ne s'en arrache jamais ». Ils « le déterminent dans la mesure où, devenant un commencement absolu, précisément parce que sa puissance efface l'ensemble du passé antérieur, le sens du monde ne peut être construit qu'à partir de lui » [Derrida et Habermas, 2004]. Enfin, suffit-il de les solder par l'idéal du cosmopolitisme traditionnel ou d'une reconnaissance des droits culturels, même sur l'horizon d'une réforme des institutions internationales ? Encore cet idéal et cette reconnaissance auraient-ils le mérite de s'opposer à la notion de « choc des civilisations » avancée par l'Américain Samuel Huntington [1997], selon laquelle le monde s'organiserait désormais en blocs de « civilisation », sans contradiction et en conflit (oubliant l'Afrique — même si jeter ce nom ainsi laisse croire à tort, comme le fait Huntington, à une vision essentialisée et anhistorique de ce continent). Enfin, concernant l'anti-terrorisme, les citoyennes et citoyens ne sont-ils pas placés devant la nécessité de choisir entre liberté et sécurité ? Ceux qui, comme Agamben, choisissent la liberté dénoncent la dérive autoritaire des démocraties en biopouvoir (passant du contrôle collectif de l'hygiène, des pathologies, de la natalité et de la sexualité à l'encadrement des mœurs) et ceux qui rappellent, comme certains magistrats, que la sécurité est le « premier » (?) des droits de l'humain et explorent les limites que les démocraties parlementaires sont prêtes à intégrer à la liberté ? Faut-il prendre le risque de laisser la terreur conduire à l'appel à des potentats susceptibles de l'éradiquer ?

## Conclusion

**S'**il est une leçon à retenir de cet ouvrage — en outre de sa vocation à éveiller une vigilance à l'encontre des propagandes, des infox et des théories du complot —, c'est justement que, en matière politique, le ciel dont on indique le chemin n'en est jamais un. Nul n'est apte à répondre à la question : quels impératifs suivre pour trouver la *dernière case* de l'histoire ? Plus modestes sans doute, plus pessimistes peut-être, nous avons appris que ce n'est qu'en s'intéressant aux luttes et séditions politiques, aux cris d'exil et d'extinction, etc. que l'on peut prétendre reconfigurer un monde présent et soutenir des actions.

Cette *Introduction* s'est finalement bornée à décrire des philosophies de la politique vouées à la construction de cinq questions devenues majeures. Elles montrent que si la politique consiste à poser le problème de l'unité de la cité, celle-ci ne doit pas être imposée et uniforme ; qu'il n'est pas de sens prédonné dans une quelconque transcendance et que les religions peuvent être dominatrices et oppressives ; que l'État n'est pas une fatalité et que l'histoire ne doit pas être enfermée dans quelque « nécessité » ou automatisme. Elles montrent également que la politique n'a pas d'objets par essence. Elle doit les construire et les faire admettre publiquement, y compris lorsqu'il s'agit de la conscience par des humains de leur propre inhumanité, au-delà du caractère éphémère des choses (Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, 1931). Les humanités classiques européennes, qui avaient rejeté la « barbarie » sur les autres cultures, n'y ont rien pu, la barbarie en faisait aussi partie avec son cortège de responsabilité des Européens dans certains désastres politiques mondiaux.

La confrontation entre ces dispositifs de pensée a décliné des légitimations en tension. Selon les cas, elles renvoient la

politique, et les institutions qui en dérivent, à des fondations sur un récit transculturel des origines (un meurtre rituel, la prohibition de l'inceste, un patriarcat originaire, une transmission héréditaire...), sur une causalité naturelle (l'humain serait naturellement politique — Aristote — ou disposerait d'une passion politique — Montesquieu —, différente d'une passion *pour la* politique), sur une organicité de la société (selon la métaphore anthropomorphique du corps humain) ou sur une contingence des événements. Ce sont ces fondations qui justifient la naturalité de l'exercice du gouvernement par les anciens, par les sages ou les savants. Mais toutes les légitimations ne doivent pas être des fondations. Elles peuvent préférer souligner les divisions de la société à partir desquelles se construisent des scènes sur lesquelles prendre parti pour l'égalité des êtres parlants en contestant la naturalité des places et des fonctions dans la société établie.

Cet ouvrage a ainsi mis au jour des dissensions politiques fondamentales : soit on ancre la politique (la cité, le pouvoir, l'État) dans une anthropologie essentialiste — une loi naturelle, une disposition naturelle de l'espèce humaine, un *bios politikos* —, soit on la délie de toute propriété de ce type pour valoriser un principe, celui de l'égalité des êtres parlants en corrodant le statut du sujet qui est apte à s'occuper de la communauté. Et ceci en avançant des scénarios critiques de la réflexion sur les actions humaines et la cité ; en faisant valoir des formes de souveraineté (par le nombre ou par les fins), de gouvernement interne (avec charges gouvernementales : délibération, décision, justice) et externe (diplomatie, colonies, paix mondiale) ; en édifiant une politicalité, des formes d'identification politique et des noms qui désignent des agents de l'action dans le cadre de différenciations imposées (sexes, races, classes, barbarie et xénophobie, étrangeté et étrangeté, indigénat, esclavage, citoyen/citoyenne, inclus-exclus, prolétaire-bourgeois, riche-pauvre, etc.) ; en constituant des dispositifs conceptuels servant de régulateurs de l'action (arbitraire/liberté, universel/singulier, unité/différence, domination/émancipation...) ; en encourageant enfin des actes susceptibles de servir d'étincelles à des résistances, des révoltes et des séditions contre tel régime établi.

Évidemment elle a aussi montré que les philosophes n'édifient pas toujours une « philosophie politique » réduisant toute sédition par des moyens techniques, selon un concept administratif finalement récent en Occident, à l'époque où les enjeux du capitalocène et de la mondialisation deviennent centraux.

## Repères bibliographiques

Le présent ouvrage n'ayant aucune prétention à l'exhaustivité, dans cette bibliographie succincte, nous signalons, en plus des ouvrages récents de commentateurs de philosophes cités, quelques références portant sur les problèmes politiques débattus de nos jours.

### Ouvrages cités

ARENDT H., *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, 1970, Paris, Seuil, 1991.

— *De la révolution*, Paris, Gallimard, 1985.

BADIOU A., *Le Siècle*, Paris, Seuil, 2005.

BALANDIER G., *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF, 2003.

BALIBAR É., *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I*, Paris, La Découverte, 2020.

BOUCHERON P., ROBIN C. et PAYRE R., *L'Exercice de la peur. Usages politiques d'une émotion*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2015.

BOURETZ P., *Lumières du Moyen Âge. Maïmonide philosophe*, Paris, Gallimard, 2015.

BRET C., *Qu'est-ce que le terrorisme ?*, Paris, Vrin, 2018.

CLASTRES P., *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

DAGENAIS D. (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde*

*contemporain*, Québec, Presses de l'université Laval, 2003.

DALSUET A., *Philosophie et Écologie*, Paris, Gallimard, 2010.

DERRIDA J. et HABERMAS J., *Le Concept du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2004.

DESCOLA P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DÉTIENNE M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.

DUMONT L., *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.

EL ASWANY A., *Le Syndrome de la dictature*, Arles, Actes Sud, 2020.

FOUCAULT M., « Les aveux de la chair », *Histoire de la sexualité*, tome IV, Paris, Gallimard, 2018.

FRASER N., *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, Paris, La Découverte, 2005.

GARCIA T., *Nous*, Paris, Grasset, 2016.

- GOODY J., *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1977.
- GRANET M., *La Pensée chinoise*, 1934, Paris, Albin Michel, 1999.
- GROS F., *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006.
- HARDT M. et NEGRI A., *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004.
- HUNTINGTON S., *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- JULLIEN F., *De l'universel*, Paris, Seuil, 2008.
- *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1996.
- KANTOROWICZ E., *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, 1957, Paris, Gallimard, « Folio », 2016.
- LATOUR B., *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.
- LÉVI-STRAUSS C., *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- LORAUX N., « L'oubli dans la cité », *Le Temps de la réflexion*, n° 1, Paris, Gallimard, 1980.
- LYOTARD J.-F., *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986.
- MONDZAIN M.-J., *Confiscation*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2017.
- MONGO-MBOUSSA B., *Désir d'Afrique*, Paris, Gallimard, 2002.
- POPPER K., *La Société ouverte et ses ennemis*, tome 1, Paris, Seuil, 1979.
- SCHOLEM G., *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, 1971, Paris, Calmann-Lévy, 1974.
- STOLER A. L., *La Chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, Paris, La Découverte, 2013.
- THOMPSON E. P., *La Guerre des forêts. Luttres sociales dans l'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1975, Paris, La Découverte, 2014.
- VERGÈS F. (dir.), *Décolonisons les arts !*, Paris, L'Arche, 2018.
- VERNANT J.-P., *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962.
- VEYNE P., *Quand notre monde est devenu chrétien, 312-394*, Paris, Albin Michel, 2007.
- VIDAL-NAQUET P., *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, « Champs Histoire », 1990.
- ZASK J., *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte, « Repères », 2015.

### Regards sur le monde actuel

- BONIFACE P. et VÉDRINE H., *Atlas des crises et des conflits*, Paris, Armand Colin, 2019, nouvelle édition.
- CARROUÉ L., *Atlas de la mondialisation. Une seule terre, des mondes*, Paris, Autrement, 2018.
- CATTAN N. et LEROY S., *Atlas mondial des sexualités. Libertés, plaisirs et interdits*, Paris, Atlas Monde, 2016.
- CHRISTIN O. (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, Métailié, 2016.
- CUSSET F. (dir.), *Une histoire (critique) des années 1990*, Paris, La Découverte, « La Découverte Poche/Essais », 2020.
- FRESSOZ J.-B., *L'Événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.
- GRATALOUP Ch. et BOUCHERON P., *Atlas historique mondial*, Paris, Les Arènes, 2019.
- TÉTART F., *Atlas des religions*, Paris, Autrement, 2015.
- WIHTOLD DE WENDEN C., *Géopolitique des migrations*, Paris, Eyrolles, 2019.



### Sur des séditions actuelles

- COLLECTIF, *Gilets jaunes. Des clés pour comprendre*, Paris, Syllepse, 2020.
- FLEURY B. et WALTER J. (dir.), *Violences et radicalités militantes dans l'espace public, en France des années 1980 à nos jours*, Paris, Riveneuve, 2020.
- KRENAK A., *Idées pour retarder la fin du monde*, La Douai, Éditions Dehors, 2020.
- NEVEU É., *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 2019, 7<sup>e</sup> édition.
- NGOMA-BINDA P., *Introduction à la pensée politique congolaise. Kasa-Vubu J., Lumumba P., Mobutu J., Kabila L.-D.*, Paris, Academia, 2019.
- REID M. (dir.), *Femmes et littérature. Une histoire culturelle*, vol. 1 et 2, Paris, Gallimard, « Folio/Essais inédit », 2020.
- SAVIDAN P. (dir.), *Dictionnaire des inégalités et de la justice*, Paris, PUF, 2018.
- SAINSAULIEU I., *Conflits et résistances au travail*, Paris, Presses de Sciences Po, 2017.

### Dictionnaires généraux de philosophie de la politique

- BLAY M. (dir.), *Grand Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse/CNRS Éditions, 2003.

- CHATELET F., DUHAMEL O. et PISIER É. (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986.
- LEGENDRE P. (dir.), *Tour du monde des concepts*, Paris, Fayard, 2013.
- RAYNAUD Ph. et RIALS S. (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 2003, 3<sup>e</sup> édition.

### Actualité de la démocratie

- BALIBAR É., *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.
- BERNARDI B. (dir.), *La Démocratie*, textes choisis et présentés, Paris, GF, « Corpus », 2020, nouvelle édition.
- DARDOT P. et LAVAL Ch., *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020.
- FLEURY C., *Les Pathologies de la démocratie*, Paris, Fayard, 2005.
- LEFORT Cl., *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
- RANCIÈRE J., *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.
- ROSANVALLON P., *Refaire société*, Paris, Seuil, 2005.
- SINTOMER Y., *Petite Histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, Paris, La Découverte, « La Découverte Poche/Essais », 2011.
- ZASK J., *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation*, Paris, Le Bord de l'eau, 2011.

## Index des notions principales

- Action** (*Praxis*), 14, 17, 20, 25, 44, 49, 50, 63, 64, 73, 82, 87, 109  
Âge d'or, 14, 48, 54, 60  
Agora, 10, 11  
Aliénation, 54, 59, 60, 63, 86, 88, 90, 103  
Alliance, 32, 45  
Amitié, 20, 21  
Anarchie, 16, 70, 85, 86, 91, 108  
Aristocratie, 15, 20, 36, 40, 65, 66  
Armée, 23, 52, 73  
Arts, 5, 17, 28, 31, 32, 34, 35, 51, 55, 63, 67, 69, 71, 77, 80, 90, 95, 101, 107  
Assistance, 82  
Association, 62, 69, 72, 75, 82, 86, 87  
Autarcie, 19, 21  
Autorité, 19, 22, 24, 26, 28, 31, 33, 34, 40, 44, 51, 56, 59, 71  
Aveu, 33, 104
- Barbare**, barbarie, 9, 12, 25, 26, 31, 37, 42, 89, 94, 105, 111  
Bien, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 21  
Bureaucratie, 95, 96, 97
- Calife**, 35, 36  
Camp, encampement, 60, 89, 94, 107, 108  
Capital, capitalisme, 83, 84, 85, 91, 96  
Capitalocène, 49, 107, 112  
Cité (*pólis*), 10, 11, 12, 18, 19, 54
- Cité de Dieu, 32, 33, 34  
Cité musulmane, 34 *sq.*  
Citoyen(ne), 5, 8, 9, 10, 13, 19, 23, 26, 64, 67, 73, 100, 102, 109  
*Civitas*, 21  
Classes sociales, 14, 15, 79, 87, 101, 105  
Communauté, 18, 23, 25, 27, 33, 62, 78, 106  
Communication, 71, 98, 101  
Communisme, 70, 79, 83, 87, 96  
Compétence, 9, 12, 19, 32, 40, 97  
Consensus, 20, 98, 99, 105  
Consentement, 20, 24, 52, 62  
Constitution, 17, 19, 58, 67, 76  
Contrat, 20, 21, 56, 59, 60, 63, 66, 76, 82, 102  
Corps politique, 5, 22, 51, 56, 69, 95  
Corps social, 63, 70, 83, 98  
Cosmopolitisme, 24, 91, 93, 109  
Coutume, 6, 41, 48, 52, 53, 62, 64, 65, 66, 76, 80  
Cri, 7, 9, 18, 19, 48, 50, 66, 69, 80, 99, 106, 111  
Crime contre l'humanité, 90  
Croyance, 21, 38, 47, 53, 88, 80  
Culture, 49, 76, 80, 95, 99, 105, 108
- Déclaration des droits**, 64, 67, 87, 98  
Démocratie, 16, 17, 40, 58, 59, 70, 85, 89, 91, 93, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 104, 107  
Démocratie représentative, 59, 61, 67

Dialectique, 13, 69, 75, 77, 85, 86, 87  
 Différend, 21, 78  
 Droit, 24, 50, 56, 73, 74, 82, 90, 97, 98, 101, 104, 105, 108  
 Droit des peuples, 68, 77, 90  
 Droit divin, 42, 43, 44, 45, 56, 61  
 Droit naturel, 33, 55, 56, 57, 58, 62, 75, 81  
 Droit positif, 63, 64, 98  
 Droits culturels, 46, 98, 100, 101, 109  
 Droits de l'humain, 46, 87-88, 109

**É**ducation, 13, 15, 18, 20, 64, 67, 74, 81, 83, 103  
 Égalité, 11, 17, 18, 25, 32, 57, 60, 71, 72, 98, 112  
 Église, 32, 37, 40, 42  
 Église du pouvoir, 43  
 Émancipation, 58, 72, 83, 86, 88, 90, 93, 94, 96, 97, 100, 104, 105, 107, 108  
 Empire, 16, 93  
 Enthousiasme, 67, 69, 81, 90  
 Esclave, 9, 17, 19, 21, 26, 30, 35, 55, 67, 83, 94  
 Espace public, 8, 67, 68, 84, 94, 98, 100, 101  
 État, 48, 49, 50, 51, 56, 58, 75, 79, 94, 99, 105  
 État de droit, 99  
 État de nature, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 76  
 Éthique, 17, 21, 46, 97, 107  
 Europe, 7, 47, 82, 83, 99, 100, 105  
 Expert, 72, 78, 79, 86

**F**amilistère, 83  
 Femme, 13, 19, 21, 23, 31, 35, 45, 51, 56, 64, 67, 69, 78, 88, 89, 101, 104  
 Fin, 16, 17, 26, 39, 40, 77, 81, 82, 84, 85, 87, 96, 104, 106  
 Foi, 29, 33, 47  
 Fondation, 6, 22, 31, 32, 48, 49, 56, 60, 63, 112  
 Force (Arbitraire), 14, 20, 54

**G**allicanisme, 43  
 Génocide, 50, 60, 90, 107, 108

Gouvernement, 12, 18, 34, 38, 61, 63, 65, 85, 89, 95, 99, 106  
 Gouverner, 12, 18, 23  
 Guerre, 8, 12, 24, 49, 60, 68, 77, 90, 91, 93, 108

**H**armonie, 9, 13, 14, 20, 83, 85  
 Histoire, 65, 69, 86, 87, 88, 111  
 Holisme, 12, 13  
 Humanitaire, 68, 73, 97, 100, 106

**I**dentité, identification, 80, 92, 95, 101, 107, 108, 112  
 Idéologie, 70, 101  
 Image, monde des images, 59, 96, 98, 99, 100, 104  
 Imaginaire, 44, 54, 72, 97  
 Indignation, 69, 91, 105, 106  
 Individu, 10, 22, 57, 58, 60, 65, 69, 72, 93, 104  
 Individualisme, 71, 72, 97, 100  
 Institution, 9, 23, 25, 28, 30, 32, 33, 35, 51, 56, 57, 68, 70, 71, 75, 79, 99, 105, 108, 109, 112  
 Intellectuel, 78, 101, 107  
 Intelligence artificielle (IA), 99, 101, 107  
 Intérêt, 5, 7, 11, 13, 14, 33, 40, 48, 52, 65, 66, 68, 70  
 Intersubjectivité, 100

**J**uge, 11, 14, 29, 35, 40, 62, 73  
 Justice, 9, 13, 14, 19, 21, 26, 32, 33, 38, 39, 63, 102

**K**allipolis, 12, 14  
 Kósmos, 9, 12, 25, 31, 39

**L**aïcité, 27, 37, 47, 49, 59, 72  
 Léviathan, 60, 95  
 Liberté, 57, 59, 60, 63, 74, 98  
 Littérature, 49, 54, 55, 64, 69, 77, 81, 107  
 Loi divine, 28, 29, 32, 35, 43  
 Loi naturelle, 112  
 Lien (social), 8, 9, 11, 27, 32, 38, 48, 64, 72, 83

- Légalité, 14, 46, 51, 64, 97, 98  
 Législateur, 14, 18, 25, 39, 40, 43, 45, 67  
 Légitimité, 5, 22, 35, 46, 57, 62, 63, 71, 98  
 Loi, 8, 20, 23, 28, 32, 63, 65, 74, 78, 102  
  
**Mal**, 5, 31, 52, 55, 60, 95, 108  
 Matérialisme, 20, 21, 37, 85, 87, 88  
 Mathématique, 14, 16, 17, 34, 83  
 Médias, 72, 96, 98, 100  
 Mémoire, 8, 11, 14, 22, 64, 67, 97, 98  
 Mœurs, 14, 65, 76, 77  
 Monarchie, 15, 40, 65  
 Monarchie absolue, 51  
 Monarchie constitutionnelle, 60, 61, 62, 71  
 Monastère, 33  
 Mondial, 101, 109, 111, 112  
 Multitude, 10, 20, 57, 58, 61, 63, 69  
 Mythe, 11, 96  
  
**Nation**, 50, 51, 53, 66, 68, 70, 79, 80, 81, 92  
 Nature, 10, 19, 20, 24, 39, 49, 63, 88, 90, 99, 105  
 Nature humaine, 6, 48, 49, 57, 60, 90, 94, 105, 112  
  
**Oligarchie**, 15, 16, 40  
  
**Paix**, 31, 50, 56, 60, 61, 64, 68, 91, 108  
 Parole (*Lógos*), 9, 10, 11, 19, 31, 32, 45, 100, 106  
 Peuple, 23, 34, 43, 45, 51, 52, 53, 56, 57, 61, 63, 81, 84, 93, 95, 106  
 Peuples autochtones, 100  
 Phalanstère, 83  
 Philosophie des Lumières (*Aufklärung*), 63, 64, 66, 67, 74, 76, 80, 81, 87, 90, 96, 97, 98, 104  
 Philosophie politique, 7, 57, 59, 66, 71, 97, 99, 112  
 Ploutocratie, 15  
 Police, 73, 106  
  
 Population, 10, 11, 78, 81, 93, 101, 103, 106, 107  
 Pouvoir, 20, 40, 52, 57, 65, 103  
 Pouvoir spirituel, 32, 35, 41  
 Pouvoir temporel, 32, 35, 41  
 Pratique, 9, 17, 38, 42, 51, 59, 67, 68, 76, 85, 86, 87, 89  
 Progrès, 67, 68, 69, 77, 78, 103  
 Prolétaire, Prolétariat, 70, 82, 83, 84, 85, 87, 91, 106  
 Propriété, 15, 44, 61, 67, 85  
 Prudence, 21, 22  
 Publicité, 67, 100, 101  
 Puissance, 7, 11, 20, 44, 46, 51, 57, 58, 59, 62, 100  
  
**Race**, racisme, raciologie, 85, 89, 94, 96, 106, 112  
 Raison, 10, 11, 19, 24, 29, 33, 36, 52, 60, 68, 98  
 Raison d'État, 52, 53  
 Récit (grand) et Fiction, 27, 59, 60, 77, 80, 81, 86, 90, 94, 112  
 Religion civique, p 27, 46, 47, 48, 63, 79, 84, 94, 108  
 Religion ecclésiale, 27, 38, 47, 52, 65, 80, 108  
 Représentation, 62, 63, 71, 89, 98, 99  
 République, 16, 20, 22, 23, 40, 50, 60, 65, 68, 71, 74  
 Résistance, 7, 24, 44, 67, 74, 84, 104  
 Révolution, 49, 61, 66, 70, 71, 72, 84, 87, 96, 103, 107  
 Royauté, 15, 35, 40, 44  
  
**Sacré**, 22, 29, 46, 64, 88  
 Savant, 35, 70, 78, 79, 82, 83, 111  
 Science politique, 78, 98, 99  
 Sciences sociales, 5, 7, 78, 81, 84, 87, 90, 91, 103  
 Sédition, 5, 7, 8, 9, 18, 23, 31, 56, 61, 66, 69, 111, 112  
 Service public, 78, 97  
 Servitude, 50, 53, 54, 58  
 Socialisme, 82, 83, 91  
 Société civile, 62, 71, 76  
 Sociologie, 78, 84, 86, 92, 96, 99, 105

- Solidarité, 74, 79, 81  
 Souverain, Souveraineté, 28, 33, 43,  
     50, 51, 56, 60, 63, 71, 73, 112  
 Subjectivation, 104, 107  
 Sujet, 5, 69, 70, 87, 103, 104, 106, 112  
 Surveillance, 48, 73, 101, 107  
  
**Théocratie**, 30, 36  
 Théodicée, 45, 46  
 Théologie, 31, 34, 52, 57  
 Théorie, 9, 17, 22, 35, 51, 85, 86,  
     92, 102, 111  
 Timocratie, 16, 20  
 Tirage au sort, 10, 89  
 Totalitarisme, 35, 93, 94, 108  
 Tradition, 11, 30, 37, 38, 48, 62, 65,  
     66, 80  
 Transhumanisme, 99, 107  
 Transmission, 6, 8, 22, 29, 67, 74,  
     98, 112  
 Tyran, 15, 16, 40, 72, 98  
  
**Un**, 12, 13, 14, 16, 20, 24, 32, 35,  
     59, 63, 69, 95, 108  
 Unité, 6, 8, 12, 13, 14, 17, 28, 31,  
     41, 58, 82, 93, 102, 111  
 Univers, 50, 79  
 Universel, 17, 24, 32, 37, 43, 44,  
     52, 64, 70, 75, 87, 89, 94, 97,  
     98, 108  
 Urbanisme, 22, 55, 83, 93, 98  
 Utopie, 14, 54, 55, 68, 80, 87  
  
**Vérité**, 11, 13, 14, 17, 48, 104  
 Vertu, 14, 16, 17, 20, 25, 34, 36, 40,  
     53, 65  
 Victime, 90, 91, 100  
 Violence, 9, 18, 50, 51, 91, 108  
 Volonté, 15, 24, 33, 45, 46, 48, 51,  
     56, 62, 63, 64, 76, 80, 85  
 Volonté générale, 63, 64, 67, 71, 102  
 Vote, 10, 97

## Index des noms

- A**  
ABRAHAM, 28, 32  
ADORNO Th. W., 96 *sq.*  
AGAMBEN G., 96, 109  
AGIER M., 94  
AL-FÂRÂBI, 35  
AL-KINDI, 34  
ALAIN, 91  
ANTELME R., 94  
ARAFAT Y., 108  
ARENDT H., 8, 22, 68, 94 *sq.*, 95, 113  
ARISTOTE, 9, 10, 16, 17 *sq.*, 20, 26, 36,  
38, 87, 112  
AUGUSTIN, 30 *sq.*
- B**  
BADIOU A., 89, 113  
BALANDIER G., 7, 113  
BALIBAR É., 107, 113  
BECCARIA C., 73  
BENDA J., 99  
BENJAMIN W., 88, 94  
BENOÎT, 33  
BENTHAM J., 73  
BERNARD, 41  
BLOCH E., 90  
BOAS F., 84  
BODIN J., 51  
BOËCE, 29  
BOSSUET J.-B., 43 *sq.*  
BOURDIEU P., 99  
BOURGEOIS L., 74  
BRET C., 109, 113  
BURKE E., 66  
BUTLER J., 104
- C**  
CABANIS G., 70  
CAMPANELLA T., 54  
CASTORIADIS C., 95  
CELAN P., 94  
CHÂTELET G., 99  
Chine, 6, 25, 91  
Christianisme, 28, 29, 33  
CHRYSSIPPE, 10  
CICÉRON, 23 *sq.*, 24, 27  
CLASTRES P., 8, 99, 113  
CLISTHÈNE L'ATHÉNIEN, 9, 17, 22  
COMTE A., 78 *sq.*  
CONDORCET M.J.A., 67  
CONSTANT B., 8, 71  
Cour pénale internationale, 68  
CYRANO DE BERGERAC S., 54
- D**  
DAGENAIS D., 97, 113  
DALSUET A., 102, 113  
DAVID, 29, 38  
DELBO Ch., 94  
DELEUZE G., 99  
DERRIDA J., 109, 113  
DESTUTT DE TRACY A., 70  
DEWEY J., 102  
DIEU, ALLÂH, ELOHIM, 28, 29, 30,  
31, 34, 35, 38, 39, 43, 61, 78,  
91, 94  
DIOGÈNE, 22  
DRACON, 9  
DURKHEIM É., 84  
DWORKIN R., 102

ENGELS F., 81, 85, 86 *sq.*

ÉPICTÈTE, 24

ÉPICURE, 10, 20 *sq.*

FANON F., 91, 92

FERRY L., 97

FICHTE J. G., 80

FILMER R., 44, 61

FLEURY C., 101

FOUCAULT M., 102, 103 *sq.*, 105, 109, 113

FOURIER Ch., 83

FRAISSE G., 104

FRASER N., 101, 113

FREUD S., 49, 92

GARCIA T., 101, 113

GIRARD R., 92

GLUCKSMANN A., 92

GOBINEAU A. DE, 85

GODIN J.-B., 83

GOODY J., 7, 114

GORGAS, 10

GOUGES O. DE, 64

GROS F., 93, 114

GROTIUS H., 56

GUATTARI F., 99

HABERMAS J., 100 *sq.*, 101, 109, 113

HARDT M., 93, 114

HEGEL G.W.F., 75 *sq.*, 87

HERDER J. G., 80

HÉRODOTE, 25

HÉSIODE, 11,

HIPPODAMOS DE MILET, 22

HOBBS Th., 59 *sq.*, 63

HOMÈRE, 10, 11

HORKHEIMER M., 95, 96

HUME D., 64, 65

HUNTINGTON S., 109, 114

IBN-KHALDÛN, 37

IBN-RUSCHD (AVERROËS), 36

IBN-SÎNA (AVICENNE), 36

Inca(s), 16, 30, 34

Inde, 25, 28

Indiens (les), 42, 46, 50

Islam, 28, 29, 32, 34, 35, 37, 38, 108

Israël, 29, 38, 40

JONAS H., 94, 102

Judaïsme, 28, 29, 30, 32, 35, 37, 38, 95

JULLIEN F., 8, 91, 114

KANT I., 48, 68

KOJÈVE A., 95

KORSCH K., 92

LA BOÉTIE É. DE, 53

LANGFUS A., 94

LAS CASAS B., 42

LATOUR B., 101, 114

LE BON G., 84

LE PLAY F., 81

LEFORT Cl., 95

LEIBNIZ G. W., 45 *sq.*

LEROUX P., 82

LEVI P., 94

LÉVI-STRAUSS Cl., 8, 114

LOCKE J., 60, 61, 63

LORAUX N., 9, 114

LUKÀCS G., 92

LUTHER M., 50

LYOTARD J.-F., 96, 114

MACHIAVEL N., 48, 50, 51 *sq.*

MAÏMONIDE M., 37 *sq.*

MANDEVILLE B. DE, 65

MARC AURÈLE, 24

MARX K., 85, 86 *sq.*, 87, 91

MAUREL M., 94

MERLEAU-PONTY M., 108

MILL S., 74

MOÏSE, 29, 32, 40

MONDZAIN M.-J., 108, 114

MONTESQUIEU Ch.-L. DE, 64, 70, 76, 112

MORE Th., 50, 54 *sq.*

MUHAMMAD (MOHAMMED), 34

NAUDÉ G., 51, 114

NEGRI A., 93

**Ouïghours**, 60

ONU, 68

OWEN R., 83

**PAINE** Th., 44

PÉRICLÈS, 9

Perse, 6, 10, 25, 29, 36

PESTALOZZI J. H., 81

PLATON, 10, 12 *sq.*, 17, 18, 35, 40, 78, 83, 87

POPPER K., 13, 96, 114

PROTAGORAS, 10

PROUDHON P.-J., 84, 85 *sq.*

PUFENDORF S., 56

**RAMNOUX** C., 9

RANCIÈRE J., 105 *sq.*

RAWLS J., 102

RENAN E., 81

RENAUT A., 97

RENOUVIER Ch., 74

ROBESPIERRE M., 67

Rome (*l'Urbs*), 22, 23, 30

ROUSSEAU J.-J., 46, 62 *sq.*, 70, 75

RUDE F., 80

Rwanda, 60

**SAINT-JUST** L., 67

SAINT-SIMON Ch.-H. DE, 82

SALOMON, 29, 39, 40

SAVONAROLE J., 34

SCHOLEM G., 38, 114

SÉNÈQUE, 24

SIEYÈS E., 66, 80

SMITH A., 65

SOCRATE, 10, 13

SOLOON, 9

Sophistes, 10, 12, 13

SPENCER H., 85

SPINOZA B., 57 *sq.*, 64, 70, 76

Stoïciens, Stoïcisme, 10, 24, 25

STOLER A. L., 85, 114

STRAUSS L., 8, 95

SUAREZ F., 43

**TACITE**, 28

THOMAS D'AQUIN, 38 *sq.*

THOREAU H. D., 91

THUCYDIDE, 21, 49

TITE-LIVE, 52

TOCQUEVILLE A. DE, 71, 74, 97

TROTSKI L., 91

Tutsis, 60

**VALÉRY** P., 111

VERDI G., 53

VERGÈS F., 101, 114

VERNANT J.-P., 11, 114

VIDAL-NAQUET P., 8, 114

VICO G., 64

VILLERMÉ L.-R., 81

VIRGILE, 22

**WEBER** M., 97

WEIL S., 94

**YÉZIDIES**, 60

**ZASK** J., 102, 114





## Table des matières

<b>Introduction</b>	5
<b>I L'unité de la cité ? Quelle unité ?</b>	
Les Grecs : unité et/ou sédition	8
Socrate interroge la <i>pólis</i>	10
La <i>kallípólis</i> (belle cité) hiérarchisée selon Platon	12
Le premier vocabulaire des régimes politiques	15
Les constitutions selon Aristote	17
La politique dans le Jardin d'Épicure	20
<i>Pólis</i> grecque et <i>civitas</i> romaine	21
Polémiques philosophiques	24
<b>II Quelle place pour le religieux ?</b>	
Religions abrahamiques et domination de la loi divine	28
Augustin et la Cité de Dieu	30
Les fonctions ecclésiales	32
L'ordre de la cité musulmane	34
Maïmonide et Thomas d'Aquin :	
du roi juge au roi législateur	37
Le gouvernement et les régimes politiques	39
Le droit divin : Bossuet et Filmer	42
Le religieux et le/les peuple(s)	45
<b>III Fonder la politique et l'État sur une nature humaine ?</b>	
Du souverain à la souveraineté	49
Machiavel et la constitution de l'État	51
L'action : entre servitude et utopie	53

Un droit naturel ?	55
Individu et État chez Spinoza	57
Fiction d'un état de nature et contrat social	59
Rousseau et le peuple législateur	62
D'autres fondations possibles ?	64
Des révolutions et de la paix perpétuelle	66

#### **IV Penser la politique avec l'histoire**

---

Démocratie et fin de l'histoire	70
Un état d'équilibre immuable : droit et morale	72
Hegel et un modèle de grand récit de l'histoire	75
Contenir l'histoire dans le « progrès »	77
La réduction de l'histoire à la nation	79
Des utopistes dans le travail social	81
Proudhon et la glorification du peuple	84
Marx et Engels, une histoire infinie	86

#### **V Tout est-il politique ?**

---

La guerre et la politique	90
Arendt, une philosophie de la politique contre le totalitarisme	93
Une école philosophique et politique (à Francfort) ?	95
Philosophie politique et science politique	97
La fonction d'un espace public, Habermas	100
Foucault : se déprendre du « Pouvoir »	102
La subjectivation des sans-part selon Rancière	105
Terreur et terrorisme à l'aube du <sup>xxi</sup> e siècle	107

<b>Conclusion</b>	111
-------------------	-----

<b>Repères bibliographiques</b>	113
---------------------------------	-----

<b>Index des notions principales</b>	117
--------------------------------------	-----

<b>Index des noms</b>	121
-----------------------	-----



## Collection

---

*R E P È R E S*

Créée par Michel FREYSSINET et Olivier PASTRÉ (en 1983).

Dirigée par Jean-Paul PIRIOU (1987-2004), puis par Pascal COMBEMALE,

avec Serge AUDIER, Stéphane BEAUD, André CARTAPANIS, Jean-Paul DELÉAGE, Françoise DREYFUS, Yannick L'HORTY, Dominique MERLLIÉ, Philippe RIUTORT, Cédric TELLENNE et Franck-Dominique VIVIEN.

Coordination et réalisation éditoriale : Marieke JOLY.

Le catalogue complet de la collection *REPÈRES* est disponible sur notre site :

**[www.collectionreperes.com](http://www.collectionreperes.com)**