

**DALMACIO
NEGRO PAVON**

LA LOI DE FER DE L'OLIGARCHIE



POURQUOI LE GOUVERNEMENT DU PEUPLE,
PAR LE PEUPLE, POUR LE PEUPLE EST UN LEURRE

DALMACIO NEGRO PAVÓN

LA LOI DE FER DE L'OLIGARCHIE

Pourquoi le gouvernement du peuple,
par le peuple, pour le peuple est un leurre

Introduction et traduction d'Arnaud Imatz

collection
« Interventions »

ISBN 978-2-81000-912-1

© Éditions du Toucan/L'Artilleur 2019
pour la traduction française

© 2019, Éditions de l'Artilleur/Toucan éditeur indépendant
16 rue Vézelay – 75008 Paris

www.lartilleur.fr

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#).

Introduction :

Qu'est-ce que le réalisme politique ?

Sourcé et documenté, mais en même temps décapant, sans concessions et affranchi de tous les conventionnalismes, ce livre atypique sort résolument des sentiers battus de l'histoire des idées politiques. Son auteur, Dalmacio Negro Pavón, politologue renommé dans le monde hispanique, est au nombre de ceux qui incarnent le mieux la tradition académique européenne, celle d'une époque où le politiquement correct n'avait pas encore fait ses ravages, et où la majorité des universitaires adhéraient avec conviction – et non par opportunisme comme si souvent aujourd'hui – aux valeurs scientifiques de rigueur, de probité et d'intégrité. Que nous dit-il ? Résumons-le en puisant largement dans ses analyses, ses propos et ses termes.

Historiquement, le monde n'a pas connu d'autre forme de gouvernement que celle du petit nombre (la minorité dirigeante), et tout gouvernement a besoin de l'appui de l'opinion. Il n'y a pas de communauté politique sans hiérarchie ; pas de hiérarchie sans organisation, pas d'organisation sociale qui ne se concrétise sans la direction d'un petit nombre. C'est ce qu'on appelle la loi de fer de l'oligarchie. Derrière toutes les formes de gouvernement connues (monarchie, aristocratie, démocratie – selon la classification classique –, démocratie et dictature – selon la

classification moderne), il n'y a qu'une minorité qui domine l'immense majorité. Les multiples variantes possibles dépendent du mode de rénovation de cette minorité et des limites et contrôles auxquels cette minorité se soumet dans l'exercice du pouvoir. Les positions oligarchiques ne sont jamais disputées par les masses ; ce sont les différentes factions de la classe politique qui se les disputent. Les gouvernés n'interviennent pas dans ce litige permanent si ce n'est comme vivier des nouveaux aspirants au pouvoir, comme vivier des nouvelles élites. Les gouvernés sont des spectateurs, parfois des animateurs, rarement des arbitres.

Lorsqu'une oligarchie est discréditée, elle est invariablement remplacée par une autre en quête de prestige, c'est-à-dire de légitimité d'exercice, prête s'il le faut à utiliser la démagogie. La souveraineté populaire est un mythe qui permet aux oligarques tous les abus et toutes les arnaques imaginables. L'utopiste qui rêve qu'il est possible d'éliminer l'égoïsme en politique et de fonder un système politique sur la seule moralité n'atteint pas la cible, pas plus d'ailleurs que le réaliste qui croit que l'altruisme est une illusion et que toute action politique est basée sur l'égoïsme. En dehors des éternels naïfs, le consensus politique – expression collective de la loyauté de la classe politique envers elle-même – ne trompe que ceux qui veulent se tromper eux-mêmes, par convenance personnelle ou pour obtenir quelques faveurs. Les problèmes politiques ne peuvent pas être résolus définitivement. En politique il n'y a de place que pour le compromis.

Que dire de la démocratie en Europe ? Elle est moins une religion qu'une superstition, un substitut, un succédané ou une apparence de foi, qui est née des religions de la politique. Elle est « une hypocrisie organisée », disait Schumpeter, elle se réduit à l'opportunité que les oligarchies partitocratiques offrent aux gouvernés de se prononcer périodiquement sur une option, généralement limitée, après avoir procédé à une grande opération d'information ou de marketing auprès de l'opinion publique.

Cela dit, et malgré tout, il semble qu'une grande partie du peuple soit de plus en plus consciente de l'existence de la loi de fer de l'oligarchie. Mais à l'inverse, de plus en plus craintive, l'oligarchie resserre au maximum les vis qui assujettissent le *demos* au singulier supermarché qu'est l'État des partis. On sait les réactions d'hostilité, de mépris et de peur que suscitent les mouvements populistes et les rébellions populaires du genre « Gilets jaunes » dans la quasi-totalité de l'*establishment*¹ européen.

Une révolution a besoin de dirigeants, mais l'étatisme a infantilisé la conscience des Européens. Celle-ci a subi une telle contagion que l'émergence de véritables dirigeants est devenue quasiment impossible et que lorsqu'elle se produit, la méfiance empêche de les suivre. Mieux vaut donc, une fois parvenu à ce stade, faire confiance au hasard, à l'ennui ou à l'humour, autant de forces historiques majeures, auxquelles on n'accorde pas suffisamment d'attention parce qu'elles sont cachées derrière le paravent de l'enthousiasme progressiste.

Les analyses, les interrogations et les propos sévères, souvent même très corrosifs, de Negro Pavón ne risquent guère de lui faire des amis parmi le petit nombre des détenteurs du pouvoir, ni parmi leurs soutiens souvent serviles du monde politique, économique et médiatico-culturel, mais de cela il n'en a cure. Anciennement professeur d'histoire des idées politiques à l'université Complutense de Madrid, actuellement professeur émérite de science politique à l'université San Pablo de Madrid, membre de l'Académie royale des sciences morales et politiques, auteur d'une bonne vingtaine de livres² et de plusieurs centaines d'articles, il n'a plus rien à prouver. Fin connaisseur de la pensée politique européenne classique et moderne, excellent polyglotte, lecteur invétéré de tous les grands auteurs européens³ et américains, il nous convie à un remarquable parcours à travers l'histoire de la politique occidentale en même temps qu'il nous donne un diagnostic lucide et pénétrant de la réalité de l'Europe et de l'Occident actuels.

Pavón se rattache ouvertement à l'École du réalisme politique. Il n'est donc pas inutile, avant de lui céder la plume, de rappeler à grands traits ce qu'est cette école de pensée si souvent objet de malentendus, de tergiversations et de caricatures. Qu'entend-on par réalisme politique ou par tradition de pensée machiavélienne (et non machiavélique) de la politique ? Avant de répondre, il nous faut mentionner l'habituel argumentaire dépréciatif de ses adversaires. Le réalisme serait selon eux le culte de l'époque, une idéologie manichéenne, pragmatique, opportuniste, fataliste et désespérante, une idéologie de dominants, de chantres du conformisme, qui fait de l'instant une fin, qui considère le présent indépassable, qui refuse de penser le changement et l'avenir. Mais ce réquisitoire, aujourd'hui si répandu, n'est somme toute qu'une illustration de plus des méfaits de l'enfumage idéologique. Il n'est pas sans rappeler l'*Anti-Machiavel* du despote éclairé (ou obscur) Frédéric II, qui avait été écrit pour séduire et abuser l'Europe des philosophes. Comme disait l'annonce des films de fiction de ma jeunesse : « toute ressemblance avec des situations réelles existantes ou ayant existé ne saurait être que fortuite ». Nous le verrons, le réalisme politique est au contraire une méthode d'analyse et de critique complète, intense et radicale de tout pouvoir constitué.

À proprement parler, le réalisme politique n'est ni une école homogène, ni une famille intellectuelle unitaire. C'est seulement un *habitus*, une disposition d'esprit, un point de vue d'étude ou de recherche qui vise à éclairer les règles que suit la politique⁴. Ce n'est pas la défense du *statu quo*, la défense de l'ordre établi ou la doctrine qui justifie la situation des hommes au pouvoir comme le prétendent faussement ses adversaires. Le réalisme politique part de l'évidence des faits, mais il ne se rend pas devant eux. Il ne se désintéresse pas des fins dernières et se distingue en cela du pseudo-réalisme de type cynique qui réduit la politique à la seule volonté de puissance, au règne et au culte de la force à l'état pur. Le réaliste politique authentique est un homme avec des principes, une morale, une

profonde conscience des devoirs et des responsabilités de l'action politique. La prudence, la sagesse, l'équilibre, le sens de la responsabilité et la fermeté de caractère sont les clés de sa pensée.

Le réaliste authentique affirme que la finalité propre à la politique est le bien commun, mais il reconnaît la nécessité vitale des finalités non politiques (le bonheur et la justice). La politique est selon lui au service de l'homme. La mission de la politique n'est pas de changer l'homme ou de le rendre meilleur (ce qui est le chemin des totalitarismes), mais d'organiser les conditions de la coexistence humaine, de mettre en forme la collectivité, d'assurer la concorde intérieure et la sécurité extérieure. Voilà pourquoi les conflits doivent être, selon lui, canalisés, réglementés, institutionnalisés et autant que possible résolus sans violence.

Dalmacio Negro Pavón aborde avec rigueur chacune des idées du réalisme politique⁵. Les deux principales se retrouvent dans les titres des deux premiers essais de son livre : *La Loi de fer de l'oligarchie, loi immanente à la politique* et *Démystifier la démocratie*. Il complète ensuite ces deux essais par un texte plus bref *Sur la théologie politique dominante* qui porte sur la question théologico-politique, ou si l'on préfère sur les causes existentielles et spirituelles de la situation actuelle, tout particulièrement sur l'importance de l'influence des hérésies théologiques sur la pensée et les attitudes politiques modernes. On pourrait classer l'ensemble des idées de son livre dans l'ordre suivant :

Première idée : le caractère inévitable de l'oligarchie et de la division gouvernants-gouvernés. C'est la fameuse loi d'airain, de bronze ou de fer de l'oligarchie, formulée par Robert Michels. Selon les régimes et les sociétés, nous l'avons dit, la circulation des élites peut être plus ou moins grande, mais en dernière instance, c'est toujours le petit nombre, la minorité qui dirige.

Deuxième idée : la démocratie idéale est irréalisable et les symboles démocratiques sont des fictions. La complexité des problèmes et surtout la

dimension des sociétés constituent autant d'obstacles à l'autogouvernement. En général, les hommes politiques le savent, mais tous connaissent aussi l'importance de la magie des paroles. Par ailleurs, les démocraties réelles tendent toujours à se convertir en oligarchies. Plus la démocratie s'organise, plus elle tend à décliner. Plus elle s'organise et plus les possibilités de coaction et de manipulation des masses grandissent. « La démocratie, gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple », selon la formule célèbre de Lincoln, relève de l'utopie ou de la foi religieuse. La démocratie est une méthode, elle ne saurait être une fin, un idéal absolu, un impératif moral. L'idéologie démocratique, la foi démocratique, relèvent de la rhétorique. Elle ne sert qu'à éluder les responsabilités et à écraser l'opposition au nom du peuple.

Troisième idée : la politique ne peut pas faire l'économie d'une vision de l'homme. Le réaliste politique peut penser soit que l'homme est historique, soit qu'il existe une nature humaine. Mais dans les deux cas, il considère que les pulsions humaines expliquent pour une bonne part le caractère instable des institutions politiques et le caractère conflictuel de la politique.

Quatrième idée : la reconnaissance de la nature intrinsèquement conflictuelle de la politique. La vie sera toujours le théâtre de conflits et de différences. La politique au sens traditionnel est la grande « neutralisatrice » des conflits. Voilà pourquoi la résistance systématique et aveugle à toute forme de pouvoir (la croyance que « le pouvoir est le mal ») constitue une excellente méthode pour accélérer la corruption du pouvoir et entraîner sa substitution par d'autres formes de pouvoir souvent bien plus problématiques et plus despotiques. Ce n'est pas parce qu'un peuple perd la force ou la volonté de survivre ou de s'affirmer dans la sphère politique que la politique va disparaître du monde. L'histoire n'est pas tendre... malheur au fort qui devient faible !

Cinquième idée : le scepticisme en matière de formes de gouvernement. Il est impossible de prononcer scientifiquement un jugement catégorique sur la convenance de l'un ou l'autre des régimes en place. Il n'y a pas de régime optimal ou parfait. Chaque régime politique est une solution contingente et singulière, une réponse transitoire à l'éternel problème du politique. Tous les régimes sont par ailleurs également soumis à l'usure du temps et à la corruption⁶.

Sixième idée : le rejet de toute interprétation mono-causale de la politique comme partielle et arbitraire. Les explications mono-causales « en dernière instance » par l'économie, par la politique, par la culture, par la morale, etc., sont réductionnistes et n'ont aucun sens.

L'étude des partis politiques et des syndicats, réalisée par Robert Michels au début du xx^e siècle, révèle particulièrement bien la caractéristique fondamentale des sociétés : la tendance à l'oligarchie. Un parti politique n'est ni plus ni moins qu'un groupe de personnes qui s'unissent pour conquérir et conserver le pouvoir. Tout le reste (même l'idéologie) est secondaire. Les partis naissent comme des groupes élitistes et se convertissent en organisations de notables ; puis, avec le suffrage universel, ils se transforment le plus souvent en partis de masse. Mais lorsqu'ils s'organisent fortement, ils obéissent toujours à la loi de fer de l'oligarchie. L'analyse des « partis de masse » a mis à nue quelques principes généraux que l'on peut énoncer ainsi :

Les multitudes sont frappées d'une sorte d'incapacité politique. Lorsqu'elles perdent leurs leaders, elles se retirent et abandonnent le champ politique.

L'oligarchie est une nécessité sociale. Le principe d'organisation est une condition absolument essentielle pour la lutte politique.

Ce sont les minorités et non les masses qui se disputent le pouvoir. Les leaders de tous les camps se présentent comme les porte-parole du peuple, mais en réalité c'est toujours la lutte entre l'ancienne minorité qui défend son hégémonie et la nouvelle minorité ambitieuse qui entend conquérir le pouvoir.

Le leadership est tendanciellement autocratique. Les leaders ne se contentent pas de vouloir durer, ils veulent toujours plus de pouvoir. L'éloignement des masses, la professionnalisation, le niveau intellectuel et culturel des leaders, la tendance à rechercher le renouvellement par cooptation, voire le népotisme, sont de puissants éléments qui contribuent à l'isolement des leaders. Les rébellions de la base n'ont que d'infimes possibilités de succès.

Le parti est un instrument de domination. Contrairement à ce qu'ils prétendent les partis sont des organisations qui veulent que les élus dominent les électeurs et que les mandataires dominent les mandants.

La tendance oligarchique est consubstantielle aux partis. Seule une minorité participe aux décisions du parti et, souvent, cette minorité est ridiculement exiguë.

Conclusion : la démocratie réelle est une oligarchie élue par le peuple. Elle exclut l'usage de la violence physique mais non pas la violence morale (la compétition déloyale, frauduleuse ou restreinte). Deux conditions permettraient de réformer en profondeur la démocratie politique actuelle au bénéfice du peuple. D'abord, les représentés devraient pouvoir recouvrer la liberté de contrôler directement les représentants ou élus qui leur a été abusivement retirée. Il faudrait pour cela instaurer un système électoral majoritaire avec mandat impératif ; les représentants seraient ainsi obligés de respecter le mandat impératif de leurs électeurs respectifs. Enfin, pour

que le peuple puisse sinon diriger et gouverner de fait, du moins s'intégrer et participer durablement à la vie politique, il faudrait que le principe de la démocratie directe soit largement accepté (avec bien sûr le référendum d'initiative populaire [RIP] ou citoyenne [RIC⁷]).

Cela étant, on peut être un sceptique ou un pessimiste lucide mais refuser pour autant de désespérer. On ne peut pas éliminer les oligarchies. Soit ! Mais, comme nous le dit Dalmacio Negro Pavón, il y a des régimes politiques qui sont plus ou moins capables d'en mitiger les effets et de les contrôler. Le nœud de la question est d'empêcher que les détenteurs du pouvoir ne soient que de simples courroies de transmission des intérêts, des désirs et des sentiments de l'oligarchie politique, sociale, économique et culturelle. Les hommes craignent toujours le pouvoir auquel ils sont soumis, mais le pouvoir qui les soumet craint lui aussi toujours la collectivité sur laquelle il règne. Et il existe une condition essentielle pour que la démocratie politique soit possible et que sa corruption devienne beaucoup plus difficile sinon impossible, souligne encore Dalmacio Negro Pavón. Il faut que l'attitude à l'égard du gouvernement soit toujours méfiante, même lorsqu'il s'agit d'amis ou de personnes pour lesquelles on a voté. Bertrand de Jouvenel disait à ce propos très justement : « le gouvernement des amis est la manière barbare de gouverner ».

Arnaud Imatz-Couartou
Docteur d'État ès sciences politiques
Membre correspondant de l'Académie royale
d'histoire d'Espagne

1. En théorie on peut distinguer l'*establishment* (concept anglo-saxon désignant la minorité politico-sociale exerçant son contrôle sur l'ensemble de la société), et l'*oligarchie* (petit nombre d'individus, catégorie, classe ou caste dominante détenant le pouvoir et contrôlant la société) de l'*élite*, minorité d'individus auxquels s'attache un pouvoir dû à des qualités naturelles ou acquises (les « meilleurs » en raison de leurs mérites : race, intelligence, sagesse, éthique,

culture, éducation, richesse, etc.). Mais dans les faits, ces trois concepts recouvrent aujourd'hui une même réalité.

2. Dalmacio Negro Pavón est un disciple de l'historien des idées politiques, Luis Díez del Corral, qui a été président de l'Académie des sciences morales et politiques d'Espagne et docteur *honoris causa* de la Sorbonne (1980). Díez del Corral a été pendant longtemps rédacteur de la célèbre revue *Revista de Occidente* fondée par le philosophe José Ortega y Gasset. Parmi les ouvrages de D. Negro Pavón citons plus particulièrement : *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1976 ; *Comte : positivismo y revolución*, Madrid, Cincel, 1985 ; *El Liberalismo en España*, Madrid, Unión Editorial, 1988 ; *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1995 ; *La tradición liberal y el Estado*, Madrid, Unión Editorial, 1995 ; *Gobierno y Estado*, Madrid, Marcial Pons, 2002 ; *Lo que Europa debe al cristianismo*, 3^e éd., Madrid, Unión Editorial, 2007 ; *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Encuentro, 2009 ; *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, Madrid, El Buey Mudo, 2010 et *Il dio mortale*, Piombino, Edizioni Il Foglio, 2014 et *La tradición de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 2019.

3. Soulignons l'intérêt marqué de Negro Pavón pour la pensée politique française, ce dont témoignent les travaux de plusieurs de ses disciples. Il en est notamment ainsi des politologues et philosophes Armando Zerolo Durán, spécialiste de Bertrand de Jouvenel (voir *Génesis del Estado Minotauro. El pensamiento político de Bertrand de Jouvenel*, Murcia, Sequitur, 2013), Domingo González Hernández, spécialiste de René Girard (voir *Hacia una teoría mimética de lo político : René Girard y su escuela*, Madrid, UCM, 2015 et *René Girard, maestro cristiano de la sospecha*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2016), et Jerónimo Molina Cano, doyen de faculté à l'université de Murcie, spécialiste de Raymond Aron et de Julien Freund, et meilleur connaisseur actuel de la pensée du polémologue Gaston Bouthoul (voir *Raymond Aron, realista político. Del maquiavelismo a la crítica de las religiones seculares*, Madrid, Sequitur, 2013 ; *Julien Freund. Lo político y la política*, Madrid, Sequitur, 1999 et *Gaston Bouthoul, inventor de la polemología. Guerra, demografía y complejos belígenos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2019).

4. Parmi les précurseurs on trouve : Thucydide, Aristote, Ibn Khaldoun, Machiavel, Gabriel Naudé, Saavedra Fajardo, Hobbes, Tocqueville, etc. Chez les contemporains et les modernes on peut citer : Moisey Ostrogorski, Vilfredo Pareto, Robert Michels, Gaetano Mosca, Carl Schmitt, Max Weber, Simone Weil, Raymond Aron, Gaston Bouthoul, James Burnham, Benedetto Croce, Maurice Duverger, Gonzalo Fernández de la Mora, Julien Freund, Bertrand de Jouvenel, Halford Mackinder, Harold Laski, Gianfranco Miglio, Jules Monnerot, Michael Oakeshott, Giovanni Sartori, Eric Voegelin, Jerónimo Molina Cano, Alessandro Campi, et beaucoup d'autres aux convictions souvent très différentes (libéraux, socialistes, nationalistes, conservateurs, etc.).

5. Negro Pavón cite et reprend tous les travaux classiques en la matière, notamment ceux de Moisey Ostrogorski (voir *La Démocratie et l'organisation des partis politiques*, 1903), Vilfredo Pareto (voir *Les Systèmes socialistes*, 1902-1903), Robert Michels (voir *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, 1911), Gaetano Mosca (voir *Elementi di scienza politica*, 1896-1923), Joseph Schumpeter (voir *Capitalisme, socialisme et démocratie*, 1943) et Gonzalo Fernandez de la Mora (voir *La partidocracia*, 1977).

6. Sur le plan de l'action politique, il ne faut pas non plus sous-estimer l'importance du principe d'hétérotélie, transposition de la pensée de l'Apôtre saint Paul « Je fais le mal que je ne veux pas, je ne fais pas le bien que je veux » (*Lettre aux Romains*). L'hétérotélie, dont Jules Monnerot a élaboré la théorie la plus complète, est la « ruse de la raison » de Hegel, le « paradoxe des conséquences » de Weber, le « décalage entre le but avoué et le déroulement réel de l'action » de Pareto, « le principe de différence de l'objectif visé et de l'objectif atteint », l'effet pervers ou le résultat qui contredit si souvent l'intention initiale.
7. À noter qu'à l'origine le RIC figurait parmi les principales revendications du mouvement des Gilets jaunes avec la baisse de la taxe sur la valeur ajoutée (TVA) sur les produits de première nécessité, la révision des avantages et des privilèges des élus et le rétablissement de l'impôt de solidarité sur la fortune (ISF) pour les valeurs mobilières (actions, placements).

I

La loi de fer de l'oligarchie, loi immanente à la politique

Le réalisme politique se caractérise par son scepticisme à l'égard de la nature humaine. Quatre modes de pensée politique s'opposent communément à lui : l'humanitaire (alibi des puissants, que résume bien la formule remaniée de Proudhon, « qui dit humanité veut tromper ») ; le rationaliste, idéologique et constructiviste (qui est destructeur dans la pratique) ; l'imaginatif, littéraire et anarchique (qui est foncièrement irréaliste) ; enfin, l'utopique (qui élude la réalité, subordonne la raison aux désirs ou aux caprices de la volonté et conduit souvent au terrorisme). Le réalisme politique ne se confond pas avec la *Realpolitik* ou la simple *Machtpolitik* (politique du pouvoir). Tout simplement, il ne se fait pas d'illusions parce qu'il sait l'existence de la loi de fer ou d'airain de l'oligarchie.

Dans un livre récent consacré au libéralisme – une idéologie qui peut être une des formes d'expression du réalisme –, Carlo Gambescia soutient que le réalisme politique est « triste¹ ». Au dire du politologue espagnol Jerónimo Molina, il est même « l'imagination du désastre² ». La question du réalisme politique a été évoquée très tôt par Han Fei Zi. Au III^e siècle av. J.-C., le philosophe chinois constatait : « Le plus sage des ministres ne

sera jamais écouté par un roi stupide. » Au xx^e siècle, dans la même ligne de pensée, Julien Freund convenait : « en politique, il faut envisager, non pas le mieux, mais le pire, pour que ce pire ne se produise pas, pour que l'on se donne les moyens de le combattre ». Et le philosophe germano-américain, Ludwig Marcuse, affirmait, non moins catégorique, que le pessimisme logique est en politique « un état de maturité ».

La preuve irréfutable, qui justifie l'attitude réaliste³, est l'existence d'une loi jamais explicite et presque toujours ignorée : une loi métapolitique, immanente à toutes les formes de gouvernement et de régime, parce qu'inhérente à la nature humaine. On peut la définir ainsi : les gouvernements sont toujours oligarchiques quels que soient les circonstances, les humeurs, les désirs, les intentions, les volontés, les passions, les sentiments et les illusions des écrivains et des analystes politiques. Et il en est ainsi indépendamment de ce que les politiciens disent (en se trompant eux-mêmes ou en trompant les autres) et de ce que les gouvernés espèrent ou craignent, qu'ils soient ou non électeurs (la majorité des gouvernés se limitant d'ailleurs à voter).

Lorsqu'un homme politique déclare avec emphase : « Les gouvernements ne sont pas au service des idéologies ou des religions », il a peut-être raison. Mais il convient immédiatement d'ajouter que si les gouvernements ne sont pas ouvertement oligarchiques, ils sont néanmoins au service direct des oligarchies ou ils dépendent d'elles. C'est avec leur accord qu'ils peuvent gouverner la totalité de l'oligarchie et l'ensemble de la population. « Le pouvoir ne flotte pas dans l'air », reconnaissait avec pertinence Karl Marx, même s'il réduisait à tort le pouvoir à l'économie.

À l'exception des esprits les plus partisans et des personnes les plus privilégiées, tout le monde sait ou perçoit plus ou moins vaguement ce qui se cache derrière le gouvernement. « La question politique par excellence que doit se poser le citoyen conscient n'est donc pas qui doit gouverner, mais que va faire le gouvernement⁴ ? »

Le Politique existe toujours et relève de l'être alors que la politique appartient au faire. La vérité politique fondamentale est la liberté collective et il est capital de savoir qui détient cette liberté. Sans liberté politique, il n'y a pas de Politique, pas d'activité liée au Politique, au sens que lui donne la tradition occidentale depuis les Grecs, c'est-à-dire celui de l'exercice de la liberté collective ou politique, même si cet exercice n'est réservé légalement qu'à quelques-uns.

La liberté collective dépend de l'opinion qui elle-même est plurielle. Ce ne sont pas les circonstances qui créent seules l'opinion de la majorité des hommes, comme le pensait le juriste anglais Albert Venn Dicey au tournant du ^{xx}^e siècle. L'opinion se fonde sur les traditions, les coutumes et les croyances, qui peuvent parfois être bouleversées très efficacement par des circonstances changeantes. Par ailleurs, en dehors de ces circonstances changeantes, ce bouleversement ou cet ébranlement peut aussi être le fait de la propagande.

L'opinion de chaque individu est un mélange confus d'idées-croyances, d'idées-précaires, de besoins, de passions, de sentiments, d'émotions, de désirs mimétiques et d'intérêts, souvent contradictoires ou tout au moins contraires. Cette opinion de chaque personne sur des questions communes ou publiques doit coïncider, au moins superficiellement, avec celle de tous – ou de la majorité – et avec celle de chacun des leaders d'opinion politique. Et comme ces opinions génèrent de l'incertitude dans la vie politique, la liberté collective est habituellement négligée jusqu'à ce que la situation oblige à la revendiquer, et d'une manière qui n'est pas toujours pacifique. Les révolutions sont *formellement* des revendications de liberté politique ; et *matériellement* des demandes de sécurité pour pouvoir exercer cette liberté politique. La capacité du véritable homme politique, du véritable « homme d'État », se mesure à sa capacité de saisir à travers l'opinion ce que le peuple veut vraiment.

Le mérite de la loi de fer de l'oligarchie est de définir le rôle politique des intérêts et des désirs mimétiques. Elle ne tient pas compte du fait que ceux qui ont le pouvoir peuvent, tantôt, se comporter comme des aristocrates qui ont le sens de l'honneur et du devoir (*aristós*, vertueux, meilleur), tantôt, être guidés par leur propre égoïsme ou par celui des oligarchies qui les soutiennent.

Une aristocratie est authentiquement sociale et défend les libertés tant qu'elle conserve les traits qui lui sont spécifiques, tant qu'elle ne devient pas une oligarchie qui préfère ses intérêts et ses droits au code « noblesse oblige⁵ ». Machiavel disait que la cause d'un des plus graves dangers politiques est la peur de perdre : elle produit chez les possédants les mêmes envies que chez ceux qui désirent acquérir car « les hommes ne semblent jamais être sûrs de posséder ce qu'ils ont, jusqu'à ce qu'ils acquièrent quelque chose de plus aux dépens des autres ». D'autres motivations peuvent bien entendu se révéler tout aussi décisives, comme les affections, les émotions ou les sympathies et bien sûr les idéologies, les utopies et les croyances.

La conséquence de tout cela est la relative futilité des théories politiques, des idées et des pensées politiques les plus rationnelles : « C'est du pur illusionnisme – le plus souvent idéologique –, écrit à ce propos le politologue espagnol Jesús Fueyo, de présumer qu'il n'y a qu'une seule et unique réponse scientifique – donnée une fois pour toutes – aux grands problèmes politiques. La réalité politique est en soi polémique et la vraie pensée politique ne saurait être scientifique dans la mesure où elle ne fonctionne que dans un état de belligérance. Lorsqu'elle parvient à obtenir le “consensus” scientifique, universel, c'est parce qu'elle a vaincu, et, quand elle a perdu, c'est parce qu'elle ne conserve plus qu'un digne mais simple intérêt archéologique⁶. » Pire encore : l'asservissement à la théorie politique fausse les calculs politiques les plus prudents. Machiavel, qui n'a jamais théorisé sur la politique, la faisait dépendre des caprices de la déesse

Fortune. Miguel de Cervantes disait à ce propos : « Cette divinité qu'on appelle *Fortuna* est une femme ivre, capricieuse, et surtout aveugle ; elle ne voit pas ce qu'elle fait, ni ne sait qui elle renverse. » La politique quels que soient le lieu et l'époque est toujours aventureuse et aléatoire. La *virtù* du prince ou du gouvernant consiste à savoir prendre des risques et à avoir la force d'en assumer les conséquences.

La seule attitude efficace en politique est la critique rationnelle de la réalité afin de maintenir en éveil l'esprit de liberté collective. C'est aussi la raison pour laquelle tout pouvoir politique cherche à simuler, à opérer dans le secret et à contrôler l'information, en allant parfois jusqu'à la censure ou en suggérant la convenance de l'autocensure au moyen d'avantages ou de menaces légales plus ou moins sibyllines. La politique, comme le disait le poète Paul Valéry, « est l'art d'empêcher les gens de se mêler de ce qui les regarde ».

L'historien italien Guglielmo Ferrero souligne, non sans raison, que le seul point sûr en politique est qu'elle repose sur le fait que « le pouvoir tombe toujours entre les mains d'une petite minorité, fortement organisée, composée exclusivement de sujets individuels ou, tout au plus, de petits groupes. Et c'est précisément en cela que réside la clé ultime de sa supériorité, la raison de son succès, le secret qui lui permet habituellement de s'imposer avec une facilité étonnante⁷ ». Et cela n'empêche pas d'ailleurs que la « véritable » politique soit une combinaison de moralité et de pouvoir⁸.

L'existence de la loi de fer de l'oligarchie dans tous les régimes en fait, inévitablement, le principal leitmotiv de la pensée politique.

Cette loi de fer de l'oligarchie a un avantage immédiat car « ce n'est pas l'invisibilité, mais la désillusion, qui brise les mythes et favorise l'abandon des attitudes mythiques ». Elle démasque en effet les mythologèmes⁹ par la désillusion et disqualifie ou ridiculise les prétentions de la pensée politique

et de la politique qui ne se conforment pas à ce qui est concret et faisable dans le moment présent, compte tenu de la réalité historique.

Cette loi a cependant deux inconvénients. Le premier est qu'elle rend impossible une théorie politique universelle. Il en est notamment ainsi de celle de Hobbes, pour qui les mathématiques sont la logique de la science, de la philosophie et de la politique, mais chez qui « la politique concrète est étrangement absente¹⁰ ». Dans son cas, comme dans bien d'autres, il ne s'agit en fait que d'un scientisme idéologique, car à l'inverse la politique présuppose trois dimensions : d'abord, la liberté collective (qui peut être divisée ou dispersée, le multiculturalisme étant un cas extrême qui empêche de gouverner), ensuite, l'intensité avec laquelle opère la loi de l'oligarchie, et enfin, la prise en compte de l'expérience, du sentiment, du besoin de liberté, du hasard et de l'ensemble indéfinissable de toutes sortes de causes et de circonstances. On comprend mieux alors pourquoi la prudence est la principale vertu de l'homme politique. La politique appartient au domaine de la philosophie pratique, et non pas à celui de la théorie vers laquelle elle dérive inéluctablement depuis Thomas Hobbes¹¹. Dans son *Journal de 1965-1970 (Soixante-dix s'efface)*, Ernst Jünger a bien vu que l'un des grands problèmes de notre temps est que la politique n'est plus notre destin, mais la physique.

Le second inconvénient est qu'une attitude pessimiste extrême conduit facilement à la conclusion que le pouvoir est mauvais, une idée très répandue depuis la prépondérance de la pensée politique d'origine protestante. Confondant la titularité du pouvoir avec son origine, la Révolution française a démasqué les monarchies, qui en vertu d'une disposition divine attribuaient cette origine au roi, pour l'attribuer au peuple, c'est-à-dire en fait aux oligarchies qui le représentent. Cette attitude pessimiste est devenue par la suite prédominante. Le grand historien Jacob Burckhardt croyait fermement que « le pouvoir est mauvais » (*die Macht ist böse*), et la devise de Lord Acton (lui-même influencé par l'historien

suisse), « le pouvoir tend à corrompre et le pouvoir absolu corrompt absolument¹² », est devenue aujourd'hui très populaire. Le pouvoir « tente », mais c'est la tentation de l'orgueil ; il excite la prétention et l'outrecuidance. Toutefois, Tocqueville nuance et clarifie avec raison l'idée de Lord Acton par ces mots : « le goût qu'on montre pour le gouvernement absolu est dans le rapport exact du mépris qu'on professe pour son pays ».

Montesquieu écrit pour sa part une phrase clé dans *L'Esprit des Lois* : « C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser : il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites » (XI, 4). En fait, la théologie protestante, nourrie par des théologiens comme Karl Barth, lequel attribuait les maux politiques et économiques à la nature pécheresse de l'homme, a puissamment contribué à séparer la morale de la politique et a conduit à renoncer à cette dernière en la laissant, puisqu'elle est inévitable, dans les mains des plus mauvais ; elle a en outre servi à justifier les actes du pouvoir.

La confusion entre gouvernement et État n'est pas aujourd'hui anodine. L'État n'est plus perçu comme l'appareil au service du pouvoir, mais comme la machine anonyme dont la puissance impose la peur. Or, lorsque l'opinion publique est manipulée, l'*éthos* décline ou disparaît. C'est alors que des pouvoirs indirects, particuliers, d'une nature très différente des pouvoirs intermédiaires décrits par Montesquieu, Tocqueville, etc., font irruption, usurpant en fait le pouvoir public. C'est alors que le pouvoir impersonnel du « peuple » tel que décrit par José Ortega y Gasset, et la structure oligarchique du pouvoir s'intensifient et se solidifient. Dans l'État moderne, la tyrannie n'a même plus besoin d'avoir une tête visible. Les gens les plus égoïstes, stupides et arrivistes qui intègrent les oligarchies sont les plus à l'aise pour imposer la tyrannie de l'opinion et le politiquement correct. C'est dans le fond la cause principale de la *Realpolitik* en tant que *Machtpolitik* ou politique de pouvoir.

Le cas le plus significatif est celui du rationaliste protestant Thomas Hobbes, inventeur de l'État, dont la devise pourrait être la fameuse expression *homo homini lupus est*, tirée de Plaute (*La Comédie des ânes* vers 195 av. J.-C.). Le grand penseur anglais a fait du péché inhérent à la nature humaine, qu'il a réduit à l'intérêt, le fondement de sa théorie politique. Il a uni le pouvoir politique et la peur qu'éprouvent les hommes à l'encontre des autres hommes, et il a identifié le politique à l'appareil d'État, conçu comme « un grand homme », voire une « machine » qui fait de la peur une catégorie permanente de la vie collective. Rousseau, dont l'éducation était calviniste, a voulu réagir contre cette attitude de Hobbes, mais il ne l'a fait que partiellement, seulement en apparence ; en réalité, il a radicalisé encore davantage la toute-puissance que le penseur anglais accorde à la loi.

Luther a soutenu pour sa part que la raison est une *Hure*, une prostituée qui égare la foi. Il a introduit la méfiance dans l'homme et a justifié ainsi l'étatisme. Rousseau a aggravé naïvement la situation en arguant contre Hobbes que si la raison est corrompue, alors que la nature humaine est angélique dans son origine (le Paradis perdu), la prééminence du sentiment est pertinente. Il en est résulté l'attitude progressiste qui, précisément, parce qu'elle veut, comme Rousseau, restaurer la nature humaine déchue, conduit finalement à l'irrationalité antipolitique, au pacifisme et à la tolérance indéfinie du « vivre ensemble », indifférent au bien et au mal. La voie a été ainsi ouverte à l'« au-delà du bien et du mal » de Nietzsche, qui favorise l'impunité des oligarchies et légitime ces dernières à l'heure d'imposer la politique correcte, dont le fondement est angélique. Paradoxalement, cette attitude est fondamentalement antihumaniste.

La véritable pensée politique ne peut être ni hobbesienne ni rousseauienne. Hobbes et Rousseau se révoltent contre la tradition politique en encourageant l'abstraction et l'apolitisme. La pensée politique traditionnelle à l'inverse ne préjuge pas de la nature humaine. Elle s'en tient

à la réalité, à l'expérience ; elle accepte la nature humaine telle qu'elle est, déçue mais rationnelle au sens de raisonnable, comme l'est notamment le statut attribué par le Droit au *pater*, ou *mater, familiae*.

Michel Foucault soutenait que « le pouvoir est partout parce qu'il vient de partout ». Et l'économiste James McGill Buchanan affirmait, comme beaucoup d'autres, qu'« en politique ceux qui prennent les décisions ultimes sur l'utilisation des ressources ne partagent aucun des coûts du sacrifice des opportunités abandonnées¹³ ». Il disait encore : « aucun système d'organisation sociale dans lequel les hommes peuvent agir librement n'est capable d'empêcher l'exploitation de l'homme par l'homme ou d'un groupe par un autre groupe¹⁴ ».

L'un des problèmes actuels les plus graves est la subordination presque absolue de la politique à l'économie, comme s'il s'agissait de quelque chose de naturel. On a oublié volontairement que l'économie pure n'existe pas et qu'elle dépend en dernière instance d'une métaphysique. La science économique (qui repose formellement sur le principe de rareté lequel permet un certain degré de déterminisme, comme l'a démontré l'économiste suédois Gustav Cassel) a usurpé la place de la politique dans la confiance qu'elle peut répandre le bonheur, voire même abolir le mal. Rejetant les enseignements de l'histoire et de la politique, la science économique a réduit la politique aux aspects matériels du monde et de la vie. Le scientisme économiste s'est emparé de la politique, oubliant que le mal humain est souvent le fait de la simple stupidité.

D'innombrables témoignages peuvent être donnés sur la primauté de la politique, sur sa relation étroite avec la loi de fer de l'oligarchie et sur son pessimisme logique. Ils peuvent être synthétisés par la sentence célèbre de Carl Schmitt : en politique « celui qui écrit se proscrit ». Parler de la réalité politique, c'est en effet risquer de se proscrire, non seulement politiquement, mais aussi socialement, voire économiquement. Mais encore faut-il nuancer ce propos : cela est vrai sauf dans les cas où l'on est

hobbesien ou rousseauiste, et dans des situations très particulières, très concrètes.

Depuis déjà un certain temps, et bien entendu aujourd'hui, il est nécessaire de prendre en compte le changement substantiel que la vie politique a connu en raison de l'installation et de l'existence de larges classes moyennes (actuellement en récession en raison de la pression des oligarchies), dont l'origine et le fondement sont le travail. Ces classes se caractérisent par leur degré relatif d'indépendance dans la société, la culture et la civilisation. Grâce à la liberté du travail, elles sont en effet devenues possédantes et propriétaires. En universalisant la liberté naturelle du travail, idée propre à la civilisation occidentale (bien que celle-ci soit de plus en plus remise en question aujourd'hui), l'État social-démocratique a remplacé l'ancestral et universel État aristocratique de la société. Ce fait remarquable est dans le fond le grand facteur révolutionnaire de la « mondialisation ».

Le mérite de la fameuse loi inspirée par le député révolutionnaire Isaac Le Chapelier, si critiquée pour avoir aboli le monopole des guildes (qui d'ailleurs n'échappaient pas davantage à la loi de fer), ne saurait être trop reconnu. Hannah Arendt a attiré l'attention sur ce fait capital qui a introduit un nouveau paradigme dans la vie et la pensée politique. C'est à juste titre qu'elle a attribué à Karl Marx le mérite indiscutable d'avoir été le premier à souligner nettement la portée de cet événement¹⁵. Mais en réalité, Tocqueville avait également saisi l'essence de la question à partir de l'exemple de l'Amérique du Nord. Dans *De la démocratie en Amérique* (1835 et 1840), il reprend la même idée mais d'une autre manière. Il en appelle à une nouvelle science politique pour « un monde entièrement nouveau » né de la transition de l'État aristocratique de la société à l'État social-démocratique en raison de la formation des classes moyennes¹⁶.

Tocqueville a montré que cette gestation a commencé très tôt dans les profondeurs du Moyen Âge. Le christianisme en a été la cause formelle (l'essence), alors que la cause matérielle a été l'augmentation considérable

de la possession et de la propriété mobilière venue s'ajouter aux possessions et aux propriétés immobilières des aristocrates, qui ont modifié en profondeur l'économie (Schumpeter appelle cela le circuit, *kreislauf*). Il faut aussi bien sûr tenir compte des révolutions agraires et des progrès techniques intervenus au cours de ces siècles qualifiés absurdement d'« obscurs ».

Ferdinand Lassalle, le fondateur du « socialisme évolutionniste¹⁷ » (ou de la social-démocratie voulant la révolution au moyen de la réforme légale, contrairement au socialisme révolutionnaire de Marx), a rebaptisé « loi de fer » la loi de bronze des salaires de David Ricardo afin de lui donner encore plus d'importance. Par la suite, c'est le sociologue et politologue allemand, Robert Michels, spécialiste du parti social-démocrate allemand, qui a vraisemblablement repris cette expression et l'a généralisé en loi de fer de l'oligarchie, appliquant ainsi l'idée de Lassalle aux partis politiques.

Influencé par la tradition de la Polis grecque et par d'autres exemples, comme par la pensée politique traditionnelle, Montesquieu estimait que les gouvernements républicains ne sont viables que dans de petites villes ou de petits groupes humains, qui seuls rendent possibles la démocratie directe ou participative. C'est inversement la raison pour laquelle les partis (ou quel que soit le nom que l'on veut bien leur donner) sont indispensables aux gouvernements démocratiques qui s'exercent sur des espaces de plus grandes dimensions, et cela en dépit de toutes les bonnes raisons – entre autres la corruption – qui ont été invoquées par Simone Weil¹⁸ et d'autres auteurs pour les supprimer. À vrai dire, le principal problème des partis politiques n'est pas dû à leur inévitable et particulière organisation hiérarchique, mais au fait que dans tout groupe ou association humaine il existe une hiérarchie, aussi informelle soit-elle. « Qui dit organisation dit tendance à l'oligarchie », explique sans ambages Robert Michels.

Le politologue nord-américain, Seymour Martin Lipset, a souligné opportunément l'interrelation qui existe entre, d'une part, les études de

Marx et de Tocqueville sur la division du travail et le consensus et, d'autre part, celles de Michels sur l'oligarchie et de Max Weber sur la bureaucratie : « Les deux, écrit-il en se référant à Michels et Weber, ont voulu montrer que les organisations et les sociétés socialistes étaient, ou seraient nécessairement, aussi bureaucratiques et oligarchiques que les sociétés capitalistes¹⁹. »

Depuis la publication du célèbre livre de Michels, *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*²⁰ en 1911, les allusions et les références à l'oligarchie sont généralement liées aux partis politiques. Il existe une bibliographie assez conséquente en la matière qui, généralement, suit Michels en partie ou en totalité. Cependant, malgré ou à cause de l'affirmation que contient le prologue de l'édition anglaise de 1915 : « la démocratie conduit à l'oligarchie et contient nécessairement un noyau oligarchique », l'ouvrage de Michels a inspiré peu d'études ultérieures en comparaison avec les travaux de Max Weber. Il est assez rare que sa loi de fer soit considérée ouvertement comme une loi générale qui conditionne la politique. Michels lui-même se limitait, il est vrai, à dire que c'est « une loi sociologique au-delà du bien et du mal ».

L'attention portée à la loi de fer affectant les partis politiques – qui rend illusoire l'exigence absurde de « démocratisation interne » – est néanmoins d'autant plus justifiée, que les partis semblent indispensables dans une démocratie de masses²¹. Mais cela étant dit, il convient de souligner que les partis politiques ne sont qu'un aspect des implications de la loi de fer. Si, comme l'a dit Foucault, « le pouvoir est partout », la loi de fer n'opère pas seulement en démocratie – ni même seulement en politique – encore que dans ce dernier cas, ses effets soient particulièrement notoires.

La relative rareté des études sur cette loi de fer est d'autant plus surprenante, que l'histoire de l'Occident comme interprétation oligarchique de l'histoire est beaucoup moins réductionniste que l'interprétation économique de type socialiste. Elle est aussi une interprétation beaucoup

moins réductionniste que celle qui ne voit dans l'histoire qu'une lutte permanente pour la liberté politique médiatisée par la dictature dans des situations extrêmes ou exceptionnelles afin de conserver l'équilibre de l'ordre politique. Une lutte permanente qui serait tantôt en faveur des oligarchies et tantôt en faveur de la démocratie, comme dans les fameuses luttes entre Sylla, défenseur de l'oligarchie, et Marius, défenseur de la plèbe, et plus tard entre leurs héritiers Pompée et César²². La sacralisation de la démocratie – c'est-à-dire la transformation de la démocratie en une religion – est certainement liée au manque d'attention portée à cette loi de fer de l'oligarchie. Cela affecte et explique d'ailleurs dans une certaine mesure le « constitutionnalisme²³ », théorie du droit qui insiste sur le rôle et la place de la Constitution dans la hiérarchie des normes et sur le contrôle de la constitutionnalité des lois.

Le vrai cœur de la question politique est donc de savoir comment empêcher ou atténuer le fait que ceux qui gouvernent, et pas seulement les partis (même lorsqu'il s'agit de notables, comme les libéraux et les conservateurs du XIX^e siècle), se comportent de manière oligarchique envers le reste de la société, comme de simples courroies de transmission des intérêts, des désirs, des sentiments, voire des caprices, des oligarchies sociales. Car ce qui est politiquement déterminant, c'est le rôle de la loi de fer en tant que dénominateur commun de toutes les formes de gouvernement y compris oligarchique. Le juriste espagnol, Nicolás Pérez Serrano, note²⁴ avec raison que la loi de fer contribue à renforcer la figure du chef de l'État, même lorsque celle-ci est doctrinalement inopérante, en faisant converger dans sa personne la tendance oligarchique. Pour sa part, Bertrand de Jouvenel infère de la concentration des pouvoirs, la monarchisation du commandement, le secret des grandes décisions et le fait que les systèmes politiques « démocratiques » tendent à être des principautés dans lesquelles les élites prolifèrent²⁵.

En façonnant ou structurant les régimes politiques et en conditionnant les gouvernements, quelles que soient leurs formes, la loi de fer est la cause de nombreux conflits ou tensions. Ainsi, à l'arrière-plan de ce que l'on appelle la « question sociale », il y a ou il y avait (et il pourrait y avoir à nouveau à l'avenir) l'exigence de reconnaissance politique du monde du travail. Les syndicats sont nés en effet parce que les partis politiques bourgeois ne représentaient pas les travailleurs. Mais une fois cette représentation politique obtenue (que cette représentation soit authentique ou non est une autre question), il semble que lesdits syndicats soient devenus largement obsolètes.

Le fait que la loi de fer de l'oligarchie soit passée pratiquement inaperçue, du moins jusqu'à une époque relativement récente, montre – au dire du philosophe Alfred North Whitehead – qu'elle relève du genre d'« idées philosophiques générales nécessaires pour guider l'aventure humaine vers ce qui est nouveau et pour assurer la réalisation immédiate du contenu utile de la fin idéale²⁶ ». La loi de fer demeure en effet la question centrale si l'on veut que la politique soit vraiment démocratique.

La loi de fer appartient au domaine de la métapolitique. Comme son nom l'indique, la métapolitique, « en grec *thá methá politiká*, va au-delà de la politique ; elle la transcende, elle cherche sa raison d'être ultime, le fondement non-politique de la politique ». La métapolitique, rappelle le philosophe Argentin Alberto Buela, est « une discipline dont l'objet est double : philosophique (elle traite des fondements ultimes de la politique) et politique (elle traite de la projection politico-sociale de ces fondements²⁷) ». Carlo Gambescia précise encore : « Premièrement, la métapolitique étudie la réalité politique telle qu'elle est et non telle qu'elle devrait être. Deuxièmement, elle traite des questions de légitimité du pouvoir (origine et forme) sans faire appel à aucune cause première supraterrrestre. Troisièmement, elle a une valeur méthodologique dans la mesure où elle identifie et relativise les jugements de valeur²⁸. »

La philosophie pratique (branche de la philosophie qui a pour objet les actions et les activités des hommes) aujourd'hui en déclin a été remplacée par la science politique, qui ne conçoit la politique que d'un point de vue positiviste. Le caractère philosophique de la loi de fer est donc sans doute une cause supplémentaire du désintérêt qu'elle suscite. Mais il n'en reste pas moins qu'en tant que présupposé métapolitique la loi de fer soutient la pensée politique depuis ses débuts. Nous l'avons dit, de très nombreux penseurs et écrivains, comme Bertrand de Jouvenel, en font l'*ultima ratio*, la justification ultime présente dans la presque totalité de leur œuvre. Sans la mentionner, parfois même sans s'en rendre compte, tous la présupposent. La pensée politique de Platon, le fondateur de la philosophie politique, ou la science politique (au sens grec) d'Aristote, seraient intelligibles sans tenir compte de la loi de fer, même s'ils ne la nomment pas expressément ainsi.

Thomas Hobbes, le pessimiste pour qui la science naturelle innovante de Kepler, Galilée et bien d'autres était « une petite puissance », a imaginé une nouvelle science politique, apparemment optimiste, dont l'objectif est de remédier aux conséquences implicites de la loi de fer dans la vie collective. Sans doute ne mentionne-t-il pas cette loi dans son œuvre, mais celle-ci n'en est pas moins au centre d'une lutte constante contre l'oligarchie. Hobbes a introduit ainsi le nouveau paradigme qui a modifié le cours naturel de la tradition politique européenne d'origine gréco-romaine. Une tradition historiquement plus romaine que grecque²⁹, qui a été ensuite transformée doctrinalement par l'eschatologisme de saint Augustin³⁰, ce qui a renouvelé le contenu des concepts grecs et romains.

Hobbes a décrit les passions ou les causes anthropologiques du pessimisme politique et les lois de la nature humaine qui justifient sa théorie de l'État, à partir de la Polis grecque, et d'autres exemples postérieurs³¹. Il a surtout modifié la tradition de l'*omnipotentia iuris* médiévale, qui reconnaissait l'*auctoritas* du Droit en tant que partie des règles de l'ordre créé par Dieu, seul souverain au sens moderne. Il a conçu

l'État souverain de Bodin comme une nouvelle forme du Politique régie scientifiquement par le droit politique – à l'origine du droit public – qu'il a inventé dans ses *Éléments du droit naturel et politique* (1640). Hobbes attribue l'*omnipotentia iuris* (l'omnipotence juridique) à l'État qui est un *deus mortalis*. Le droit politique, le droit des citoyens régit la Cité comme un tout. « [Il] appartient à celui qui a le pouvoir du glaive, lequel contraint les hommes, sinon il n'aurait pas de sens », écrit-il dans *Éléments du droit naturel et politique*³². Son arrière-pensée était que l'État, artifice scientifique dont le pouvoir est impersonnel, neutraliserait la loi de fer (synthèse des lois de la nature humaine), et équilibrerait les besoins et les égoïsmes humains pour parvenir à la paix. La nature de cette entité artificielle, de cette « super-entité mystérieuse » comme l'appelle le constitutionnaliste Carl Joachim Friedrich, explique la *neutralité*.

Ernst Cassirer et Carl Schmitt ont fait remarquer³³ que l'ironie chez le scientifique Hobbes est d'avoir inventé un nouveau mythe sur lequel il a fondé la raison. Un mythe rationnel qui, en tant que machine de pouvoir, rend inévitable le fait que le « machiniste » (métaphore servant à désigner le gouvernement de l'État) soit oligarchique.

Les êtres humains peuvent être égoïstes, mais le pouvoir l'est lui intrinsèquement, comme le souligne entre autres Bertrand de Jouvenel. L'historien Jacob Burckhardt utilise une formule tout aussi expressive : le pouvoir politique, dit-il, s'oppose à tous les égoïsmes sauf au sien. Ainsi, en France, la Monarchie absolue a financé l'aristocratie, plus ou moins appauvrie par l'augmentation de la masse monétaire et de la richesse, et l'a transformée en oligarchie à son service : c'est la « société de cour » ou « courisane » si bien décrite par Norbert Elias³⁴. Une forme de société politique qui, comme celle de Gramsci avec la bureaucratie³⁵, sert de médiateur entre le gouvernement de l'État et ce que l'on appelle depuis Hegel « la société civile » ; une société qui est comprise comme vie

économique de l'ensemble des individus engagés dans l'activité d'achat et de vente (*Bürgergesellschaft*).

Le mécaniciste Hobbes a réduit le peuple, concept organique, au mythe de la Société – peuple comme ensemble mécanique d'individus – en le subordonnant au mythe de l'État. L'économiste allemand Lorenz von Stein, grand avocat de Hegel, a réduit sa fameuse triade Famille-Société-État (dans laquelle la Famille et l'État sont des universaux³⁶ concrets, naturels et la Société un concept logique et abstrait) au dualisme Société-État, deux formes éternelles d'éthicité ou de civilité. En introduisant la Famille dans la Société hégélienne, il a récupéré le Peuple naturel, le *Volk*, et l'a transformé en un universel concret de type organiciste.

En France, Saint-Simon et Comte, les pères du scientisme politique contemporain, convaincus que la science sait ce qui est bon et mauvais pour l'homme (jugement de valeur dans la lignée de Hobbes), ont réduit l'État à l'appareil de gouvernement scientifique ou technocratique, et finalement à l'oligarchie éclairée qui se sert de la machine d'État pour adapter la vie collective aux enseignements de la science.

Par la suite, Marx, disciple en cela de Hegel, Stein, Saint-Simon et Comte, a décrit l'État comme une superstructure de la Société hégélienne, mais en soulignant davantage son aspect économique et son caractère d'instrument de la classe dirigeante.

Aujourd'hui, on parle beaucoup de la Société (qui était au centre des préoccupations de la sociologie inventée par Comte), comme de quelque chose en évolution permanente tant qu'elle n'a pas atteint son état de perfection, mais en revanche on parle à peine du peuple. C'est pour la même raison qu'on ne parle pas davantage de l'oligarchie, sauf en tant que forme naturelle de gouvernement. Et c'est aussi sans doute parce que le *Zeitgeist* (l'esprit du temps) est démocratique et que, selon Tocqueville, la démocratie « immatérialise le despotisme ».

Le néoplatoniste Plotin parlait de « voir sans voir ». De la même manière, Vincenzo Sorrentino a montré, il y a quelques années, dans *Il potere invisibile*, le côté obscur de la démocratie. « Le pouvoir invisible est la face cachée de la démocratie [...]. Une grande partie de la lutte politique se déroule sur un terrain caché. » Sorrentino a appelé notre attention sur la dialectique d'Hannah Arendt entre visibilité et invisibilité, qui rappelle celle du philosophe anglais Samuel Taylor Coleridge : « Nous sommes loin de toute utopie de la transparence ; l'invisibilité est, en fait, une dimension constitutive du monde et de la vie humaine. Nous vivons dans un “monde des apparences”, dans le sens où, comme le dit Arendt, “pour nous, ce qui apparaît – ce qui est vu et ressenti par les autres comme si c'était par nous-mêmes – constitue la réalité³⁷”. » On vit dans l'*Als Ob* ou dans le « comme si », la réponse de Hans Vaihinger au nihilisme métaphysique de Kant et de Nietzsche, que le juriste Kelsen a fait sienne et qui a anticipé le relativisme postmoderne.

Nul ne l'ignore, la pensée politique occidentale et la philosophie dont elle est issue sont d'origine grecque (même si la tradition juridique est romaine). Il est donc d'autant plus nécessaire de se référer aux Grecs pour aborder la question de l'oligarchie. Les Grecs ont été les premiers à concevoir la possibilité d'un ordre politique « construit sur ses propres hypothèses », en découvrant que la liberté collective est la vérité fondamentale de la politique³⁸. La Polis, en tant que forme politique, n'a pas été conçue « comme un lieu construit comme une ville, mais comme la communauté des citoyens [...] dans laquelle l'homme peut mener à bien l'activité vitale de son être, mettre en œuvre toutes ses capacités par son pouvoir et son action³⁹ ». Vivre politiquement était pour les Grecs le mode de vie des hommes libres. La lutte pour la liberté politique ou collective a été depuis lors une constante de l'histoire politique européenne avec naturellement ses hauts et ses bas. C'est l'un des moteurs de l'histoire de la

Grèce et, par dérivation de l'Occident qui, pour cette raison, est beaucoup plus intensément « historique » que les autres cultures et civilisations.

Le philosophe José Luis López Aranguren affirme, non sans raison, que d'un point de vue sociologique ce qui importe avant tout ce sont les véritables forces politiques derrière l'appareil gouvernemental. Beaucoup d'entre elles sont invisibles et seulement en apparence limitées aux partis.

L'absence de conscience historique chez les Grecs explique sans doute pourquoi ils n'ont pas vu clairement la signification universelle de l'oligarchie en tant que loi générale régissant le Politique et la politique. Seul le critère des formes pures ou bonnes de gouvernement comme formes saines de la Polis, c'est-à-dire, comme « formes politiques⁴⁰ » ou du Politique dans laquelle réside le *pouvoir visible*, semble les avoir intéressés. Ils ne distinguaient pratiquement pas les formes de gouvernement (les trois formes « justes » ou « déviées ») des formes de régime (lieu du *pouvoir invisible*). Or, la clé pour comprendre le caractère universel de la loi de fer de l'oligarchie est la différence entre les formes de gouvernement et les formes de régime. Dans ces dernières se trouvent l'*influence*, le pouvoir ou les pouvoirs informels, invisibles en tant que tels : les principes de légitimité, les « génies invisibles » qui conditionnent ou déterminent l'exercice du pouvoir formel⁴¹. Ainsi, les dirigeants ne sont souvent que des personnes « interposées » ; les institutions juridico-politiques des « superstructures », et les pouvoirs législatif et exécutif de simples délégations de pouvoir. Et il en est de même du pouvoir judiciaire lorsque l'*êthos* (les habitudes et manières d'être), substance de l'ordre social, est complètement dégradé.

La confusion et l'occultation en la matière sont aujourd'hui accrues par le lieu commun qui veut que la classification tripartite grecque Monarchie, Aristocratie et Démocratie (et ses contraires) soit obsolète. Le philosophe allemand Karl Loewenstein écrit à ce propos : « indifférents au contenu idéologique des institutions gouvernementales, les classifications

traditionnelles se fixent seulement sur la structure externe du gouvernement et laissent de côté la dynamique même du processus de pouvoir⁴² ». Cela n'est d'ailleurs vrai que dans une certaine mesure, car il ne s'agit pas seulement d'un problème d'idéologie, mais de nature des éléments oligarchiques, lesquels sont souvent contradictoires, et conditionnent le régime ou société politique avec ses rapports de force.

Machiavel, fin connaisseur de l'histoire et de la pensée ancienne, et en particulier de l'histoire romaine, a remplacé la typologie traditionnelle, quelque peu routinière, par la distinction entre Monarchie (absolue ou aristocratique) et République (son *stato* était formellement républicain et matériellement monarchique). Mais il n'a pas eu beaucoup d'écho jusqu'à la Révolution française (en dehors des exemples de Cromwell et de l'Amérique du Nord). Georg Jellinek, le grand théoricien de l'État de droit, jugeait pourtant comme essentielle la classification de l'auteur du *Prince*.

Quant à l'historien du droit Michael Stolleis, il ignore les distinctions entre État et gouvernement et entre formes de gouvernement et formes de régime. Il écrit à ce propos ce qui suit : « Des formes de l'État, selon Aristote, il n'en reste que deux : la démocratie et la dictature. Même la dictature d'aujourd'hui se nomme démocratie, bien qu'elle ait de bonnes raisons de ne pas tolérer les débats théoriques et de les réprimer. Il ne reste donc que la démocratie, même si la vieille Europe a encore quelques autorités monarchiques⁴³. »

Sur le plan de l'histoire universelle, tous les critères récents sont inférieurs à la classification traditionnelle grecque, et à la révision qu'en a faite Montesquieu (gouvernements républicain, monarchique et despotique avec les finalités spécifiques des États⁴⁴). Mais il n'en reste pas moins que c'est la loi de fer de l'oligarchie qui monopolise le concept de régime. Elle conditionne l'activité des gouvernements et l'activité législative. Et lorsqu'elle conditionne intensément l'exécutif, elle peut même devenir la

forme de gouvernement. Marx l'avait bien compris hier et cette coïncidence est indubitable dans la réalité concrète d'aujourd'hui.

On a souvent souligné, non sans raison, que la démocratie contemporaine est complètement différente de la démocratie grecque. La démocratie était autrefois décrite comme « la multitude désorganisée », « la loi de la rue », et même « le gouvernement de la mafia » (selon le philosophe anarcho-capitaliste Hans-Hermann Hoppe). On considérait qu'elle débouchait sur la démagogie et la tyrannie. Les Européens l'ont pratiquement rejeté jusqu'au ^{xx}^e siècle. Comme l'a bien vu Tocqueville, c'est au ^{xi}^e siècle que les vieilles sociétés aristocratiques de l'Europe ont commencé lentement leur évolution vers l'État social-démocratique. On peut d'ailleurs se demander si paradoxalement ce n'est pas la conception grecque de la démocratie qui a retardé, et retarde encore, l'acceptation réelle et non rhétorique de la démocratie en Europe.

Les doutes que la démocratie a longtemps suscités en tant que forme de gouvernement expliquent sans doute pourquoi, au Moyen Âge, c'est la tradition républicaine grecque et romaine qui a prévalu, tradition dans laquelle s'inscrivaient les monarchies féodales (d'origine germanique) qui étaient électives. L'affermissement de l'idée d'État a été favorisé par trois facteurs : premièrement, l'exemple de la papauté qui, formellement en cohérence avec la nature communautaire de l'Église (*communitas*, communauté spirituelle, et non *koinonia*, communauté naturelle ou de sang), est devenue matériellement un État ; deuxièmement, la bonne réception à partir de la Renaissance de l'idéal de la Polis grecque comme un tout intégré face à la dispersion féodale ; et, troisièmement, la coutume, pour des raisons pratiques, de la transmission héréditaire de la couronne au sein des Maisons dynastiques⁴⁵.

Hobbes n'a pas vu que le *deus mortalis* (le contrat social sacralisé ou l'État) est une machine à homogénéiser. Inspiré par la Polis grecque,

Rousseau a mélangé gouvernement et régime dans sa doctrine de la volonté générale. Mais c'est surtout la chute de la monarchie française qui a conditionné les idées européennes sur la démocratie en tant que forme de gouvernement et de régime. L'Europe en est finalement venue à la république à partir de l'opposition entre démocratie et monarchie. À l'inverse, les Américains du Nord, suivant en cela Montesquieu, sont partis de la république pour établir la démocratie comme forme de régime. Les États-Unis ne sont donc pas une démocratie républicaine mais un gouvernement républicain démocratique, une République démocratique.

Dans les unités homogènes et très intégrées qu'étaient les Polis grecques il ne pouvait y avoir ni de « société civile », ni de représentation, origine de la société politique⁴⁶. Les citoyens, *politai*, ne pouvaient être que des hommes libres (un nombre relativement restreint par rapport à la population totale de la Polis, lié à la « cité-État » par le sang – la *phylia*, comme en général dans toutes les cultures non chrétiennes) qui avaient suffisamment de loisirs pour participer (démocratie directe) aux discussions de l'agora afin de donner forme à la raison et à la volonté commune ou collective de la Cité. Leur petit nombre permettait d'atténuer la loi de fer de l'oligarchie par le tirage au sort (système corrompu par l'argent selon Aristote) des fonctions publiques. La principale préoccupation des démocrates athéniens était néanmoins de modérer l'influence des familles les plus riches sur les institutions⁴⁷.

Le petit nombre des hommes libres et des citoyens dans le monde antique était dû en partie au fait que la Polis reposait sur l'institution de l'esclavage, ce qui contraste violemment avec la modernité où le travail a cessé d'appartenir à la sphère strictement privée pour devenir, pour reprendre les termes d'Hannah Arendt, « un fait publico-politique de premier ordre ». Un fait qui, soit dit en passant, est à peine reconnu dans l'Europe d'aujourd'hui, où l'on a inventé un droit spécial, c'est-à-dire un droit privilégié pour réglementer les relations de travail (la question du

caractère bienfaisant ou odieux d'une loi particulière pour un groupe, relevant d'un débat qui n'a pas ici sa place). Cet événement « moderne » a modifié la portée et la signification de la politique qui a perdu son sens de *philopsychie*, à savoir l'amour de la vie, qui distinguait la vie de l'esclave de celle de l'homme libre toujours disposé à risquer sa vie⁴⁸.

En acceptant la « transcendance politique » du travail, la démocratie politique moderne s'est réduite, – ou plutôt devrait se réduire –, du moins lorsqu'elle concerne de grandes populations, aux règles du jeu préliminaires ou formelles auxquelles doivent se conformer les représentants élus par la majorité en vertu du principe de l'égalité formelle ou juridique universelle de tous⁴⁹. Ces représentants élus devraient donc respecter le mandat impératif de leurs électeurs respectifs qui, en raison de leur nombre, sont empêchés de participer à la formation de la volonté juridique et politique.

Dans sa présentation de la traduction de l'ouvrage de Leo Strauss, *De la tyrannie*, Leonardo Rodríguez Dupla souligne⁵⁰ que l'incapacité à comprendre la pensée ancienne, ou le manque d'attention qui lui est portée est, selon le philosophe germano-américain, une cause majeure de la confusion de la pensée politique moderne. « Les sciences sociales, écrit ailleurs Strauss, ne seront pas à la hauteur de leurs prétentions si elles ne parviennent pas à une véritable compréhension de la philosophie politique proprement dite, et donc, par conséquent, de la philosophie politique classique⁵¹ ». Il ne manquait pas de bonnes raisons pour le dire, car les Grecs n'ont pas seulement découvert la possibilité de la politique, mais ils ont aussi fondé la philosophie de la politique comme « art architectonique » et « médicinal » ainsi que comme partie de la politique démocratique⁵².

Ce qui en revanche est obsolète dans la division tripartite classique des formes de gouvernement, c'est la vision que les Grecs avaient de la réalité, qui correspondait à la phase de la structure mythique de la conscience⁵³. La Polis était pour eux comme un phénomène de la Nature dont résultait une communauté naturelle ou *koinonia* des hommes et des dieux. Comme toutes

les cités anciennes, la Polis était même matériellement une « Cité-temple » dans laquelle habitait le divin, fondement, cause et principe de la réalité⁵⁴.

Platon présente le cosmos dans le *Timée* comme un « animal éternel » d'où tous les êtres vivants proviennent. Il décrit la Polis comme un *macroanthropos*, une sorte de grand homme dont les principaux organes sont les citoyens qui, en conséquence, lui appartiennent⁵⁵. Les hommes naissent et sont insérés dans la Polis comme une partie de la Nature, et, s'ils ont la condition légale d'êtres libres, ils peuvent s'élever de la simple vie naturelle à la vie politique, ou disposer de leur vie en tant qu'individus soumis au *nomos* (à la loi). Dans la célèbre définition aristotélicienne de l'*anthropos* parfait comme *zoon politikón* (l'homme animal pensant et animal politique), le mot *politikón* fait allusion au mode de vie dans la Polis, différent de celui des animaux et des hommes qui ne vivent pas dans des *Poleis*. Pour les Grecs, ces derniers étaient des barbares (*barbaros*, expression avec laquelle ils imitaient les langues non grecques). La Cité était pour les Grecs le mode de vie le plus élevé et le plus parfait que pouvait atteindre et concevoir l'animal humain, le *politès* ou citoyen, l'homme parfait. Fiers de leur liberté collective, dans le cadre de leur vision naturaliste archaïsante de la Cité, ils ont non seulement compris la possibilité de la vie politique – la vie dans la Polis – mais ils l'ont ordonnée et, en ce sens, la politique continue d'être grecque⁵⁶.

La vie politique était la cause de leur sentiment de supériorité sur les autres peuples. Les gouvernements de ces derniers étaient considérés par eux despotiques parce qu'ils ignoraient la liberté politique, c'est-à-dire la possibilité pour les hommes libres de participer en tant qu'égaux à l'ordonnement de la vie collective. D'où l'horreur des Grecs du changement et leur incapacité à voir que la dégénérescence de l'esprit de la Polis, due à la montée de la tendance oligarchique, soit autre chose que la corruption naturelle des êtres vivants. C'est aussi pour cette raison que les Grecs ne pouvaient pas accepter que la dictature puisse être un remède ou

une médecine circonstancielle. Selon eux, c'était précisément parce que cette forme exceptionnelle de gouvernement suspendait ou supprimait la liberté politique et avec elle la citoyenneté, qui était la substance même des *Poleis*, de la culture et de la civilisation à son apogée.

La découverte de la liberté politique et de son corolaire, la citoyenneté, comme perfection de l'homme libre, a conduit les Grecs à identifier la forme de gouvernement et la forme politique. Ils ont conçu cela en effet comme l'aspect visible de la *psyché*, du souffle de vie ou principe vital de la Cité, sa constitution, l'âme qui mettait en forme ou donnait sa forme à la vie collective. Leur idéal était la *politeia* (que l'on pourrait traduire approximativement comme la Cité constitutionnelle c'est-à-dire à la fois la citoyenneté et l'organisation de la cité), une république, puisque la « Constitution » était la forme visible de la matière – *hylé*, ou matière première – de la Polis dans laquelle les citoyens vivaient sous la règle de droit, le *nomos*, copie et contrepoint de la physique⁵⁷. Et c'est aussi pourquoi Machiavel dira bien plus tard qu'une Polis dans laquelle « *manca la forma* » (où la forme est absente) n'est pas une vraie *politeia*.

La Polis vivait dans un éternel présent. C'était la seule forme politique que les Grecs connaissaient pour assurer la « faculté de se mouvoir à volonté », pour garantir la liberté, la possibilité du *politeuein*, en d'autres termes la faculté d'avoir et de mener une existence politique en participant activement – et visiblement – à l'ordonnancement de la vie collective. En conséquence, les formes de gouvernement et les formes de régime devaient être identiques à la forme politique, indépendamment du fait qu'une Polis saine, dans laquelle la vertu prévalait, pouvait être monarchique, aristocratique ou démocratique, trois types de bonnes « âmes » ou constitutions à condition qu'elles poursuivent le *koinón agathón*, le plus grand bien ou le bien commun⁵⁸.

En résumé, la souveraineté politique de la Polis consistait, selon Aristote, dans le gouvernement d'hommes égaux et sur des hommes égaux,

politiquement libres et autorisés à se déplacer selon leur volonté. Et Thucydide considérait la Constitution fondée sur l'égalité juridique (*isonomie*) comme la forme politique correcte.

On peut dire rétrospectivement que le problème de la politique grecque est que les Grecs manquaient de conscience historique, laquelle à l'instar de la conscience individuelle n'est pas une conséquence de l'existence comme le pensait Marx. À l'inverse, ils croyaient en l'*anacyclose*, au cycle temporel, pour eux éternel, qui se répète de façon monotone. Ils croyaient aux cycles qui se répètent éternellement, dans tous les domaines de la nature, avec des phases de dégénérescence, de corruption ou de dissolution, puis de retour et de restauration. La dégénérescence ou la corruption des formes bonnes ou pures, que sont la Monarchie, l'Aristocratie et la Démocratie, conduisait, selon eux, aux formes mauvaises ou impures, que sont la Tyrannie, l'Oligarchie et la Démagogie ou à d'autres variantes, qui toutes limitent ou suppriment la liberté politique. Ces maladies de l'âme ou psyché de la Polis, de la Constitution ou *politeia* des bonnes formes, provoquaient inévitablement la dégénérescence de leur mode de vie.

On ne saurait dire pour autant que les Grecs ont inventé entièrement la politique. La culture naturaliste grecque, basée sur la visibilité, était archaïque. Mais sans abandonner le mythe, ils ont découvert la possibilité de la politique en comprenant que la liberté politique et la citoyenneté étaient inhérentes à la vie dans la Polis et qu'ils pouvaient l'ordonner au moyen du logos (la parole, le discours et la raison). Plus tard, le créationnisme chrétien a banni l'idée de Polis comme entité naturelle ou être vivant. Il a questionné l'*anacyclose* en séparant le temps de l'éternité. Il a établi une distinction entre, d'une part, l'homme intérieur, l'homme de l'éternité et de l'invisible, et, d'autre part, l'homme extérieur, l'homme de ce monde. Il a en outre découvert que la conscience, qui sait, coexiste avec le monde de la conscience qui connaît⁵⁹.

À l'ahistoricité grecque, dépendante de la Nature et du temps aux rythmes monotones, dont la répétition était éternelle, a succédé l'historicité du temps comme aspect de l'éternité, dans lequel le passé a sa propre réalité déréalisée, qualitativement distincte de la réalité du présent elle-même destinée à se déréaliser des réalités futures. Le créationnisme chrétien a découvert un monde nouveau, le monde historique débordant de possibilités inédites, qui a remplacé le monde naturel. Les formes politiques anciennes ont été alors transformées en formes historiques, c'est-à-dire historico-politiques, et les formes de gouvernement et de régime, bonnes ou mauvaises, ont été transformées en une sorte d'idéal-type weberien⁶⁰. Ce que les Grecs prenaient pour absolu et permanent, dit George Santayana, s'est avéré dès lors « relatif et temporaire ». Depuis, les formes historico-politiques, avec ou sans liberté politique et la citoyenneté qui leur est corrélative, ont été, sont et seront innombrables jusqu'à la fin ou la plénitude des temps. La Polis a dès lors été réduite à une forme de plus parmi les innombrables formes historico-politiques.

Depuis cette rupture, les formes de gouvernement continuent d'être ce qui est perceptible dans chaque forme politique ou historico-politique. Elles peuvent être monarchique, aristocratique ou démocratique, plus ou moins pures, selon leurs mélanges et leurs dégénérescences. Elles indiquent le nombre de responsables du pouvoir et, bien qu'elles ne déterminent pas nécessairement le *processus* de décision, elles conditionnent l'ordonnancement ou l'organisation du pouvoir en désignant ceux à qui il incombe de décider publiquement ou visiblement de la vie collective. Cette décision, éminemment politique, diffère en cela de l'autorité patriarcale ou familiale. De manière semblable, la fonction judiciaire consiste à décider, à dire le sens du droit (*sentium dire*), lors du jugement (*ius dicare*) et dans chaque cas concret. Mais la différence qualitative entre la décision politique et la décision judiciaire est que la première touche l'ensemble de la vie en commun ou publique ; c'est une décision de l'homme politique prise au

nom ou en représentation de tous, qui affecte la vie collective et pas seulement des particuliers.

Le régime est la « statique » de l'ordonnancement ou de l'organisation politique, qui conditionne la dynamique du gouvernement (*die Regierung ist Bewegung*, le gouvernement est mouvement, dit Hegel), et cela sans préjuger du fait que la personnalité des dirigeants – leur force, leur prudence et leur tempérance – les rend plus ou moins autonomes par rapport au régime. Le régime est néanmoins toujours oligarchique en vertu de la loi de fer, ou si l'on préfère « aristocratique » (avec toutes ses dérivations), et cela en dépit de toutes les vertus que Montesquieu peut bien accorder à la démocratie ou à la monarchie. En dernière instance, le degré d'oligarchie du régime dépend de l'intensité de l'influence de l'*êthos* et des vertus. Il peut y avoir en effet un moment où l'oligarchie, dont le secret est l'invisibilité (la difficulté étant de déterminer discrètement qui sont les oligarques), devient visible.

Cette dialectique visibilité/invisibilité était presque impensable pour les Grecs, dont la culture était basée sur la luminosité de la réalité. On a dit parfois qu'il en était ainsi en raison de l'influence du climat. Il se peut qu'il en ait été ainsi. Mais la métaphysique est un effort pour transcender le visible ce qui explique la conception grecque de la vérité comme *alètheia* (le dévoilement du divin de la Nature), en contraste avec l'*emunah* biblique, ou la vérité du cœur.

Les formes de gouvernement déterminent la *figure* de l'ordre politique en fonction du degré, du niveau ou de l'étendue de la liberté politique (à tous ceux à qui elle est reconnue) et de la dimension collective de la liberté consubstantielle à la nature humaine en tant que morale qui garantit les autres libertés (individuelles civiles et sociales). L'une des fonctions des formes de gouvernement est de rendre invisibles les pouvoirs et les influences qui déterminent le régime. La façon la plus courante consiste à

gouverner sans que l'on remarque le régime, de sorte qu'on l'identifie habituellement avec le nom de la forme de gouvernement.

En dépit de sa particularité archaïque, la valeur descriptive, pratique, pédagogique et même définitoire (au moins formellement) de la classification classique grecque des formes de gouvernement, qui représentent ou symbolisent des systèmes de pouvoir établis, est encore parfaitement défendable. L'important est de ne pas confondre les formes de gouvernement avec les formes de régime, ni avec les formes historico-politiques et de reconnaître que les régimes sont matériellement oligarchiques même lorsque les gouvernements ne le sont pas formellement. Que les décisions politiques soient attribuées à un, à plusieurs ou au peuple (directement, si la démocratie est directe, ou par l'intermédiaire de représentants – avec un mandat impératif – si la démocratie est indirecte) ne change rien à ce fait, qui est inhérent à la nature humaine.

Le pouvoir est une chose mais l'influence que l'on a sur lui en est une autre, bien que la décision politique soit toujours personnelle ou finalement « monarchique », comme le dit très justement Hans-Hermann Hoppe⁶¹. La monarchie constitutionnelle est une monarchie affaiblie ou résiduelle et la monarchie parlementaire une sorte de fiction utile, qui se justifie et joue un rôle à l'intérieur de la trame oligarchique. Auguste Comte avait pour cela raison de dire que ces deux formes de monarchie sont des formules de transition vers la république.

La monarchie médiévale européenne était à l'inverse une véritable monarchie parce que sous l'*omnipotentia iuris*, la toute-puissance du Droit, la fonction du roi n'était pas de légiférer, mais de déclarer le Droit (les coutumes) en tant que juge, de le protéger et de le défendre. Au sein du Royaume, il était le juge suprême exerçant l'*auctoritas* (de nature morale presque surnaturelle). Représentant du Droit, il unissait à cette dignité la *potestas* ou souveraineté exécutive suprême (le pouvoir judiciaire, militaire

et administratif). Cette souveraineté consistait en cette capacité, et il n'existait pas alors un « pouvoir » législatif, en tant qu'autorité.

La Monarchie absolue, forme dictatoriale qu'on pourrait qualifier d'« impure » – dont le prestige et le droit à la royauté repose sur le lien entre les Maisons dynastiques et la divinité⁶² –, a rompu avec la tradition monarchique-républicaine européenne lorsqu'elle s'est attribué le droit de faire des lois. Pierre Manent montre qu'elle a modifié profondément non seulement la tradition politique mais aussi la tradition juridique européenne en ajoutant à l'*auctoritas* (en tant que juge) le pouvoir de légiférer. L'État, appareil ou instrument de pouvoir construit par les rois pour devenir absolus, a ensuite modifié radicalement cette tradition lorsqu'il a été émancipé de la monarchie et que le Parlement est devenu le souverain juridique et politique.

La substance oligarchique des régimes est une des constantes de la politique. Le juriste et politologue italien, Gianfranco Miglio a montré, en reprenant les idées de Moisey Ostrogorski, de Gaetano Mosca et de Vilfredo Pareto, la remarquable régularité de la classe politique. Mais c'est néanmoins une sociologie politique différente, fortement influencée par la sociologie nord-américaine et étrangère aux problèmes européens, qui s'est imposée. Le droit constitutionnel a été envahi par cette dernière et réduit au seul formalisme juridique. Négligeant la politique au profit du droit politique, cette sociologie politique a dès lors tendu à se dispenser de la substance de la classification classique des formes politiques.

Les formes de gouvernement sont pourtant une partie essentielle de la philosophie politique classique, du moins en tant qu'aspect formel des régimes, qui eux-mêmes constituent l'aspect matériel de la vie politique. Cela dit, et indépendamment de la préférence pour un gouvernement monarchique, aristocratique ou démocratique, les véritables disputes et controverses politiques tournent toujours autour du degré d'oligarchisation des régimes. Le penseur politique chinois, Han Fei Zi, disait déjà au

III^e siècle av. J.-C. : « il faut gouverner en tenant compte des tendances des hommes », en partant de l'homme et de la société tel qu'ils sont et non pas tels qu'ils devraient être.

Quand « l'oligarchisation » atteint son intensité maximale, généralement en raison de l'affaiblissement ou de la dégénérescence de l'*êthos* et des vertus correspondantes, alors la forme de gouvernement et le régime coïncident dans l'oligarchie et cette situation donne lieu à de graves conflits politiques. En revanche, il n'en est pas ainsi lorsque l'oligarchie se soumet au droit établi ; lorsqu'elle n'abuse pas du pouvoir (la modération étant la vertu que Montesquieu attribuait aux régimes aristocratiques) ; et enfin, lorsqu'elle tente de maintenir un équilibre raisonnable ou acceptable, et qu'elle agit comme un authentique « *gouvernethikos* », un pilote, un véritable gouvernement⁶³. Car le rôle du gouvernement, qu'il soit monarchique, aristocratique ou démocratique, et quelles que soient les variantes oligarchiques, est de maintenir l'harmonie ou l'équilibre souhaité entre autres par Machiavel⁶⁴. L'influence et le pouvoir de l'oligarchie ne doivent jamais être tels qu'ils en viennent à corrompre la forme politique à un point tel que les normes de la courtoisie, les coutumes et le droit ne suffisent plus à contenir la corruption dans des limites acceptables et sanctionnables juridiquement. C'est pourquoi la principale vertu de l'homme politique est la prudence, la seconde étant la force de décider si nécessaire dans des circonstances exceptionnelles, car la mission du droit est d'assurer la justice.

Au XX^e siècle, la question de l'oligarchie a rarement été abordée en dehors des récits historiques et souvent de manière rhétorique. Cela a été généralement fait pour critiquer ou condamner un système politique jugé déplaisant, antipathique, voire ennemi. À l'inverse, comme le souligne le juriste allemand, Michael Stolleis, on parle continuellement de démocratie et de dictature comme seule alternative possible. Cette dichotomie fait en

réalité partie de la vulgate totalitaire, doctrinalement égalitariste, dont l'idée de gouvernement est totalement nouvelle. Hannah Arendt a montré que le totalitarisme n'est pas la simple réactualisation des vieilles tyrannies ou dictatures du passé mais l'apparition et la montée d'une forme de gouvernement radicalement nouvelle⁶⁵. La composante utopique du totalitarisme fait qu'il ne s'agit pas seulement d'une forme de gouvernement innovante mais qu'elle est aussi et surtout « définitive ». Toute autre forme, non « démocratique », au sens que lui donne la pensée totalitaire d'essence progressiste, est considérée comme dictature, aussi libérale qu'elle puisse être.

Les communistes prétendent qu'être anticomuniste c'est être fasciste, disait l'écrivain Jorge Luis Borges, mais c'est « aussi incompréhensible que de dire que ne pas être catholique, c'est être mormon ». En fait, toutes les religions laïques, civiques et politiques sont incompatibles entre elles. Et c'est pourquoi on les appelle parfois des « religions de guerre ».

Quelques clarifications, même sommaires, sont ici nécessaires. La crise actuelle – dans laquelle le socialisme *light* des oligarchies dirigeantes « sociales-démocrates » au pouvoir malmène les classes moyennes et les nations au nom de la démocratie – a remis en évidence la question de l'oligarchie. Pareto a eu on le sait des paroles très dures sur la social-démocratie qui, comme son nom l'indique, prétend monopoliser la démocratie. Selon lui, les dirigeants socialistes italiens qu'il décrivait alors n'étaient qu'« une aristocratie de bandits ». Cette affirmation souveraine explique sans doute à elle seule la méconnaissance et l'oubli relatif de sa pensée. Il n'est donc pas inutile à ce stade de rappeler brièvement quelques opinions de philosophes et de politologues sur les nombreux mythes de la démocratie contemporaine. Commençons par le principal, celui qui tient la démocratie pour une panacée.

Le philosophe libéral José Ortega y Gasset dénonçait déjà la « démocratie morbide » dans les années 1920. Dans sa célèbre conférence

*De Europa meditatio quaedam*⁶⁶, prononcée en 1949, il avertissait les étudiants berlinois que le mot « s'est prostitué », parce qu'il a de nombreux sens qui coexistent. Au lendemain de la chute du mur de Berlin (1989), un écrivain américain relevait plusieurs dizaines de définitions de la démocratie.

Ortega disait que le mot démocratie est devenu « stupide et frauduleux ». Son utilisation quotidienne, pour n'importe quel motif, ressemble à l'invocation d'une religion civile. « Antidémocratique » sonne même aujourd'hui comme un péché capital. Le philosophe américain, John Dewey, dont l'influence a été majeure sur de nombreuses générations, comprenait exactement la démocratie de cette manière. C'est d'ailleurs en fait en grande partie à cause de l'idéologie « américaniste⁶⁷ » que la démocratie a dégénéré en fanatisme démocratique (en « annulation de toutes les différences », comme dit Hegel). Le mot est devenu un cliché, un lieu commun démagogique, une superstition. Cette évolution reflète une insensibilité au contenu du mot et prédispose à son déclin. C'est d'ailleurs aussi pour cette raison que Friedrich Hayek avait proposé, mais évidemment sans succès, de remplacer le mot démocratie par *démarchie* (*demos*/peuple et *archein*/autorité) afin de débarrasser le contenu de son immoralité et de son avilissement⁶⁸.

Cette situation est très grave, car dans une époque où il n'y a plus d'autorités incontestablement reconnues, le principe de la liberté politique ou collective constitue le dernier rempart, l'unique garantie des libertés. Les pouvoirs intermédiaires, y compris la famille, sont désormais pratiquement contrôlés sinon détruits en tant que tels par l'interventionnisme de l'État. Une vraie question doit alors être posée : la liberté politique est-elle le principe de la démocratie comme le pensait Platon, ou s'agit-il d'un principe plus général, d'un présupposé ? Coïncidant en cela avec Hans-Hermann Hoppe et bien d'autres, Frank Karsten et Karel Beckman ont nié, dans un récent essai suggestif sur la démocratie parlementaire, *Beyond*

*Democracy*⁶⁹, que la démocratie puisse signifier la liberté et la tolérance : « L'un des plus grands mythes au sujet de notre démocratie actuelle est qu'elle serait synonyme de liberté. » Pour beaucoup de gens, la liberté va de pair avec la démocratie, tout comme les étoiles accompagnent la lune. Mais en fait, la liberté et la démocratie sont opposées.

Les auteurs néerlandais de *Beyond Democracy* font appel à l'autorité d'Aristote, bien qu'à son époque la démocratie n'ait pas été sacralisée ou identifiée à une religion comme aujourd'hui. Selon eux, la démocratie illimitée est une « tyrannie répartie sur un grand nombre de personnes⁷⁰ ». Pour Aristote, la démocratie, gouvernement du *demos*, était au service des intérêts de classe. Elle dévalorisait le principe constitutif de la Polis, la relation organique harmonieuse des parties avec l'ensemble⁷¹, et la Cité cessait alors d'être une *koinonia* ou communauté naturelle. N'oublions pas que dans la Grèce classique le mot *demos* se référait à un dixième du nombre total des citoyens. La participation était organisée en séparant ou en divisant les électeurs en parties, chaque quartier de la Cité contenant un dixième des citoyens (le *demos* était plus ou moins l'équivalent d'un quartier ou d'un groupe formé par ses habitants). Un quartier pouvait d'ailleurs être prédominant lorsque les habitants, préférant les leurs aux autres, imposaient leur oligarchie.

Ce qui est certain, c'est que l'une des causes du dysfonctionnement de la démocratie et de son discrédit croissant (du moins quand elle n'est pas contraire à la liberté et à la tolérance naturelle comme dans les cas des démocraties populaires soviétiques ou du même type) consiste justement dans l'intuition qu'elle facilite le règne de l'oligarchie, bien que le mot soit banni. Le juriste – « démocrate sceptique » – Gustavo Zagrebelsky reconnaît honnêtement que c'est en démocratie que le régime politique « est le mieux à même de générer et d'imiter les oligarchies ». La célèbre phrase de Churchill, « la démocratie est le pire de tous les régimes, à l'exception de tous les autres », peut d'ailleurs être interprétée comme une façon

cynique ou du moins ironique de suggérer que la démocratie favorise l'oligarchie en donnant à chacun les moyens d'aspirer à devenir oligarque sans jamais porter atteinte au sortilège du mot. Pierre Manent reconnaît lui aussi que « sous couvert de démocratie, c'est en réalité une oligarchie qui prospère ». Et il ajoute : « la minorité de ceux qui possèdent un capital matériel et culturel manipule les institutions politiques à son profit⁷² ».

Les auteurs libertariens de *Beyond Democracy* défendent ouvertement la nécessité d'abandonner cette démocratie. Ils font valoir pour cela de bonnes raisons du moins du point de vue de la liberté négative : « L'une des grandes illusions politiques de notre temps est la démocratie. Beaucoup de gens se croient libres parce qu'ils votent. Ils opposent démocratie et tyrannie. Et comme ils ne vivent pas en Corée du Nord ou à Cuba, ils se croient libres. Mais alors qu'aujourd'hui les États modernes envahissent la sphère privée comme jamais auparavant, alors que le pillage a pris des formes qu'un Bastiat n'aurait jamais pu imaginer au XIX^e siècle, c'est bien la preuve que la démocratie ne fonctionne pas⁷³. »

En réalité, les gouvernements actuels ont fait encore un pas de plus dans la voie la plus dangereuse. Ils ont remplacé la Législation, un mot plutôt neutre, par la Nomologie, par la production de normes de type soviétique (la norme se réfère à la conduite) visant expressément à imposer une conduite. Ils ont inventé d'innombrables lois qui, outre les systèmes fiscaux d'exploitation à fondement social-démocrate permettant un contrôle politique complet plus dissimulé que celui de la police (ce que d'aucuns appellent le « terrorisme fiscal »), entravent ou empêchent une multitude de relations et d'interactions sociales tout à fait naturelles et légitimes. Il en est ainsi des relations entre conjoints ou entre parents et enfants, mais aussi de celles de l'agriculteur avec la culture de ses terres et de ses forêts, voire de l'utilisation du langage par le biais de langues idéologiques

néolibérales, etc. Les ouvrages *1984* d'Orwell et *Le Meilleur des mondes* ou *Retour au meilleur des mondes* d'Huxley pourraient être leur vade-mecum.

La démocratie existante a atteint le stade où, au nom de la « démocratie virtuelle », les actes les plus innocents et les plus élémentaires, à commencer par la liberté d'expression, sont interdits par des normes et des règles, alors que d'autres actes contre nature, tels ceux relatifs à la « question anthropologique », *ersatz* de la « question sociale », sont autorisés ou imposés. La démocratie se voit réduite (elle l'a déjà été dans de nombreux cas) à la correction politique définie et sanctionnée par les gouvernements avec l'assentiment actif ou passif des gouvernés, préalablement infantilisés par une propagande massive, par l'éducation remise entre les mains des hommes politiques, par la tradition de l'étatisme et par l'utilisation abusive du classique *panem et circenses*. Les gouvernements et les hommes politiques ne sont d'ailleurs même pas épargnés par l'infantilisme : « Tout à notre époque donne l'impression que l'activité politique est demeurée infantile, incapable de se hausser au niveau des autres progrès humains », écrivait déjà en 1962 le polémologue Gaston Bouthoul. Il ajoutait optimiste : « Le moment est venu pour les Sociétés d'opter entre l'âge adulte et la prolongation de l'adolescence, ses transes et ses orages⁷⁴. »

La seule chose que bien évidemment les gouvernements « démocratiques » n'osent pas dire publiquement et encore moins promulguer dans la loi, c'est le célèbre slogan d'Orwell : « La liberté, c'est l'esclavage ». En parodiant la « cage de fer » de Max Weber⁷⁵, il n'est pas exagéré d'affirmer que les gouvernements européens enferment leurs sujets dans des « cages de verre », incassables, à partir desquelles ils peuvent contempler le spectacle de la société politique des oligarchies et le commenter sans toutefois aller au-delà du politiquement correct. Ils peuvent même en sortir périodiquement pour se promener, lorsque les oligarques les invitent à accomplir le rite élémentaire que la religion démocratique réserve

aux masses afin de légitimer l'oligarchie : le vote. « La démocratie, c'est voter », tel est le slogan que répètent les hommes politiques à leurs sujets infantilisés (parmi lesquels ils sont d'ailleurs eux-mêmes recrutés).

La forme du gouvernement structure ou prétend structurer l'ordre ou le régime politique, qui est en quelque sorte l'enveloppe de l'ordre social tout entier. Tant que le régime n'est pas structuré en le reliant à la société civile au moyen d'un droit juste, il n'existe qu'une situation politique ; mais lorsque cette structuration est réalisée, la situation se transforme en un régime ou un ordre déterminé par le système juridique. La question, nous dit Karl Loewenstein, est qu'il n'y a absolument pas de relation de cause à effet entre la structure du mécanisme gouvernemental et la localisation réelle du pouvoir. Indépendamment de l'institutionnalisation de la « forme de gouvernement », le leadership de toute nation étatique est entre les mains d'une minorité manipulatrice constituée par ceux qui détiennent le pouvoir, qu'ils soient officiels ou invisibles.

Cette minorité tire les ficelles de l'appareil d'État comme dans toute organisation collective. Et c'est seulement en découvrant cette oligarchie dominante et dirigeante que l'on pénètre au cœur du processus de pouvoir. Les marxistes simplifient à outrance cette situation extraordinairement compliquée. Fidèles à leur manière de penser unilatérale, ils décrivent en noir et blanc une lutte entre la classe capitaliste dominante et le prolétariat exploité. À l'inverse, comme l'écrit Loewenstein, « la théorie néo-pluraliste de la dynamique socio-économique et politique tend à insister sur l'équilibre supposé des forces sociales concurrentes et à ignorer totalement l'existence d'une classe dirigeante⁷⁶ ». Plus subtil, l'historien britannique Edward Hallett Carr constate : « L'utopiste qui rêve qu'il est possible d'éliminer l'égoïsme en politique et de fonder un système politique sur la seule moralité n'atteint pas la cible, pas plus que le réaliste qui croit que l'altruisme est une illusion et que toute action politique est basée sur l'égoïsme⁷⁷. »

Avec sa thèse sur le caractère « résiduel » de la démocratie, Joseph Schumpeter s'est attiré beaucoup d'inimitiés. Il n'est cependant pas le seul économiste ou politologue prestigieux à défendre ce point de vue. En parfait accord avec le juriste internationaliste Stephen Krasner, le politologue italien Angelo Panebianco a déclaré encore récemment sans détour que la « démocratie libérale » n'est en fait que « l'hypocrisie organisée⁷⁸ ».

La fameuse phrase de Lincoln, « La démocratie est le gouvernement du peuple par le peuple, pour le peuple », est un dangereux sophisme, qui omet les effets de la loi de fer de l'oligarchie. Ce *dictum* de Lincoln est dans le fond la preuve que l'omission ou l'ignorance de la loi de fer conduit à l'auto-illusion⁷⁹.

Dans la conception classique de la politique, le contraire de la démocratie n'est pas l'oligarchie, mais ce que les Grecs appellent la démagogie ou la démocratie radicale par opposition à la démocratie modérée. La démagogie survient quand le régime s'impose au gouvernement, sans, pourrait-on dire, conserver les formes. Il peut s'agir d'une forme très persistante qui, apparemment, semble cohabiter avec des formes pures ou bonnes de gouvernement. La démagogie commence normalement quand la dégénérescence est si intense que l'oligarchie dérive en ploutocratie. Le pouvoir de l'argent corrompt les institutions (y compris les plus étrangères à la politique comme peuvent l'être les églises), en les mettant à la disposition des riches, ou en prenant la forme d'une ochlocratie (gouvernement de la foule, de la multitude, de la populace ou de la démagogie populiste). Il en est ainsi lorsque la dégénérescence des dirigeants – gens médiocres et corrompus issus des masses – corrompt tout systématiquement, aussi bien la vie publique que la vie privée en utilisant le pouvoir politique⁸⁰. À vrai dire, les démocraties d'aujourd'hui tendent toutes à être des ochlocraties.

« Rien n'empêche que la démocratie apparemment la plus sûre dégénère en tyrannie », disait Aristote⁸¹. Car dans le processus de généralisation ou de « démocratisation » de l'oligarchie, il arrive un point où « toutes les causes que nous avons citées de l'oligarchie pure et extrême et de la démocratie radicale doivent être rapportées à la tyrannie, car elles finissent par être des tyrannies réparties de la démocratie radicale⁸² ». Cela se produit lorsque la ploutocratie et l'ochlocratie se mélangent dans ce que Machiavel appelle *lo stato licenzioso* (l'État dépravé), une expression particulièrement appropriée pour décrire les États européens actuels.

La tyrannie démocratique – la tyrannie de la majorité dirigée par les oligarques – naît généralement lorsque le droit, devenu simple reflet des désirs ou caprices des gouvernants, n'assure plus la sécurité et impose l'obéissance passive (à l'inverse de l'obéissance politique au sens de Julien Freund), comme prélude à la servitude volontaire. Tout cela, bien sûr, « au nom du peuple », « par le peuple et pour le peuple ». L'opinion politique, disait Maurice Duverger, est toujours le résultat d'une propagande qui, par ailleurs, rétroagit sur les élites. Pareto pensait que l'une des causes du déclin inévitable de la démocratie était de perturber le gouvernement, de semer le désordre, de permettre une sorte de désorganisation organisée par les oligarchies à leur profit.

Il est par ailleurs important de distinguer la dictature de l'oligarchie. Car en effet, la démocratie et la dictature ne sont pas nécessairement opposées, à l'inverse de ce que prétend le mode de pensée totalitaire moderne, qui voit la paille dans l'œil de l'autre et se limite simplement à condamner les dictatures.

« Diriger, disait Ortega, ce n'est pas simplement convaincre ou simplement contraindre, mais un mélange subtil de ces deux options possibles. » Diriger c'est faire en sorte que les choses soient faites. Saint Thomas disait pratiquement la même chose au XIII^e siècle : « Diriger

c'est agir par la raison et par la volonté » ; diriger ou gouverner politiquement, c'est servir le peuple ; ce n'est pas le dominer, ni interférer dans sa vie normale ou naturelle, ni pire encore l'exploiter. Obéir, c'est coopérer avec confiance, loyalement, en accord avec la loi et sans servilité.

Le gouvernement dictatorial place la coercition avant l'adhésion. Pour comprendre l'opposition des Grecs à la dictature, il faut savoir qu'ils concevaient la politique comme un art médical pour guérir les maux de la vie collective, qui pour eux se confondaient avec ceux de la Cité. Dans la Rome antique, le dictateur était un peu le « chirurgien de fer » (chargé de mettre en œuvre les réformes urgentes pour échapper à la décadence) dont parlait le juriste et économiste espagnol membre de l'Institution libre d'enseignement, Joaquín Costa. Mais en revanche, nous l'avons déjà dit, pour les Grecs, en suspendant ou en supprimant par définition la liberté politique de la Polis, la citoyenneté disparaissait automatiquement, et il en résultait une façon barbare de gouverner, un despotisme ou une tyrannie. Ce mot tyrannie désignait pour eux, au moins à l'origine, une forme monarchique, avec parfois un sens positif, jusqu'à ce que Platon et Xénophon lui donnent la connotation péjorative qui a fini par s'imposer⁸³. Cela étant dit, en découvrant la politique comme art de guérir la Polis, les Grecs ont évité de recourir à la dictature, et ont préféré faire appel aux formes mixtes de gouvernement.

Les exemples classiques de dictature sont au nombre de trois. Le premier modèle sert à illustrer le fait que l'oligarchie en tant que forme transcendantale de gouvernement n'est pas condamnable en soi car elle obéit à la réalité de la nature humaine. C'est paradoxalement le cas de l'Athènes démocratique de Périclès, de ce fameux général auteur de la célèbre *Oraison funèbre pour les morts de la guerre du Péloponnèse* transmise par Thucydide⁸⁴.

L'Europe moderne a hérité surtout de l'Athènes classique l'idée de démocratie en tant que forme de gouvernement la plus libre et, en

conséquence, en tant que forme parfaite de gouvernement et d'ordre ou de régime politique. Mais en réalité, la démocratie athénienne n'a été possible qu'avec le soutien à l'arrière-plan du prestigieux général Périclès ; une sorte de dictateur dans l'ombre ou protecteur de la République athénienne. On pourrait dire, en parodiant les propos du ministre du Front populaire espagnol, le socialiste Indalecio Prieto, qu'il s'agissait d'un démocrate à la manière d'un libéral⁸⁵. Un peu comme Cromwell, qui ne voulait pas être dictateur par principe, et qui, pendant dix ans, se voulait le protecteur de la première République du monde moderne née dans un espace plus vaste que des petites villes. Une expérience qui aboutit à un échec, lequel a certainement influencé la pensée de Montesquieu.

On connaît l'ironie de Socrate à l'encontre de Périclès. Celle-ci n'est pas du tout absurde quand bien même elle serait tenue pour hors de propos. Socrate disait que ce n'étaient pas les démocrates qui gouvernaient à Athènes, mais la belle-fille de Périclès, parce que la femme du général gouvernait son mari et que sa fille gouvernait sa mère. Contrairement à l'oligarchie, la démocratie inclut les citoyens les plus pauvres et les plus faibles, observait Aristote. C'est donc en fait le prestige de Périclès, un authentique aristocrate, qui a permis à ces derniers de participer à la vie politique.

Le deuxième modèle est celui de la dictature romaine. Les Romains, peuple de juristes, avaient une mentalité paysanne et aristocratique, deux mentalités qui vont généralement de pair. Alors qu'en Grèce, les *politai* ou citoyens appartenaient à la Polis (la ville et le territoire associé), à Rome, l'Urbs, la Civitas ou ville appartenait juridiquement aux Cives (citoyens⁸⁶). Jaloux du droit, ils étaient moins archaïques et naturalistes que les Grecs et avaient un sens de la politique fondé sur le principe du *salus populi suprema lex est* (le salut du peuple est la loi suprême), plus vaste, plus concret et plus juridique. Le droit incluait le *ius vitae ac necis* (droit de vie et de mort) comme symbole de ce que l'on pourrait appeler alors la

souveraineté du peuple comme dépositaire de l'autorité, institutionnalisée dans le Sénat formé par les *patres conscripti* et la divinité, les dieux de l'Urbs.

Dans l'Urbs, la dictature était un recours légal pour faire face à des situations exceptionnelles. Le droit n'était pas aboli, puisque la dictature était prévue par un statut juridique spécial (dont le fameux article 48 de la Constitution de Weimar était en quelque sorte la copie conforme). Ce statut consistait essentiellement à étendre à la vie civile et dans les cas extrêmes le pouvoir sacré de l'*imperator*, le chef militaire qui avait sur le champ de bataille le pouvoir absolu, soutenu par l'*auctoritas*, du *ius vitae ac necis*. Contrairement au juge, dont la manière de condamner ou de dire le droit vient du *dicare*, *ius dicare*, au sens d'indiquer le *ius*⁸⁷ (le juge ayant autorité mais n'exécutant pas), le dictateur est un mot qui dérive du verbe *dicere* : le dictateur n'indique pas, il dit ce qui doit être fait sans contradiction possible et, en outre, il accomplit ou exécute.

La dictature était pour les Romains une sorte de potion nécessaire pour sauvegarder la santé de la ville, du *populus*, lorsque les *mores* (les mœurs), les coutumes éthiques – la courtoisie, le *Sittlichkeit* hegelien – et le droit, incapables de remplir leurs fonctions, mettaient en péril la liberté collective ou mettaient la ville en danger en raison de causes externes. Il s'agissait d'une institution conçue pour des situations limites ou exceptionnelles, qui étaient intensément politiques puisque l'existence même de la Civitas était en cause. La volonté expresse du dictateur était la loi dans un sens beaucoup plus fort et plus complet que les décisions de justice, puisqu'elle se référait à des intérêts collectifs, à Rome dans son ensemble. Il était seulement exigé d'elle de sauver la situation en rétablissant la normalité, l'ordre juridico-politique qui garantissait l'ordre social, dans un délai maximum de six mois.

Le but de la dictature, formule si intensément politique qu'en l'absolutisant elle l'a dépassée, n'était pas tant d'administrer la chose

publique, une question relativement secondaire dans ce cas, que de décider ce qui était pertinent pour la *salus* – la santé et le salut – de l'Urbs. Le dictateur disposait pour cela de tous les pouvoirs, avec toutefois une réserve car, bien qu'Aristote ait déjà distingué les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, l'Antiquité ne connaissait pas la division des pouvoirs, impensable pour les Grecs et les Romains. Pour eux, le pouvoir politique était « l'exécutif », celui qui commande et gouverne, et non pas celui qui fait les lois.

Le troisième exemple de dictature est le cas de l'Angleterre. Juan Donoso Cortés avait observé en plein XIX^e siècle que la dictature était établie dans ce pays lorsque, dans des situations exceptionnelles, le principe constitutionnel *England abhorrr coalitions*, aujourd'hui apparemment en déclin, était suspendu et que le gouvernement et l'opposition s'unissaient ou s'alliaient sans faire de distinction entre puissants et faibles.

La dictature classique est donc en résumé une situation intensément politique qui suspend provisoirement l'ordre ou le régime politique. Le pouvoir ne tolère plus la moindre opposition ; compte tenu des circonstances, la liberté politique est suspendue en vertu du principe *salus populi suprema lex esto*, tout en protégeant les autres libertés, mais à condition qu'elles n'entravent pas ce principe politique suprême.

En ces temps d'inflation démocratique, c'est bien sûr la dictature démocratique, typique des gouvernements totalitaires, en théorie protectrice des défavorisés (du moins dans la rhétorique), mais en pratique oligarchique, despotique et tyrannique, qui est la plus méconnue et la plus oubliée⁸⁸. Pour nous mettre en garde contre elle, Tocqueville et Stuart Mill utilisent une expression moins dure mais plus exacte, celle de tyrannie de l'opinion publique. Cette forme de dictature ou de tyrannie de l'opinion est facilitée, selon eux, par la prédominance des passions égalitaires, qui sont

beaucoup plus caractéristiques des temps démocratiques que des temps aristocratiques⁸⁹.

Machiavel niait, bien avant eux, la distinction simpliste entre roi et tyran (en accord en cela avec le *Hiéron* de Xénophon). Il l'a remplacée par la figure du prince, plus neutre, qui désigne chez lui l'acteur politique⁹⁰. Mais, comme nous l'avons déjà dit, sous l'influence de l'idéologie, l'usage a confondu par la suite la tyrannie, dans son acception la plus péjorative, avec la dictature. C'est d'ailleurs de la même manière que Montesquieu a popularisé la confusion entre despotisme et tyrannie, qui a été non moins pernicieuse pour l'analyse politique. L'auteur de *De l'esprit des lois* a utilisé pour ce faire la forme persane de gouvernement qui lui a permis de critiquer subliminalement la monarchie absolue, laquelle est en réalité une dictature commissaire⁹¹ héréditaire, devenue « despotique éclairée » à partir de Louis XIV⁹². Le gouvernement persan auquel Montesquieu se référait était donc en fait despotique, ce qui, pour les Européens de l'époque, et en particulier pour les Français, équivalait à la tyrannie.

Pour comprendre cette évolution, il faut tenir compte aussi à la fois de la prédominance de la sociologie sur la politique et de l'idée non moins neutralisatrice de Max Weber, celle d'une science sociale *Wertfrei*, libre de valeurs, c'est-à-dire libre de considérations morales et éthiques. Le neutralisme inhérent au mode de pensée politique étatique a en effet détourné l'attention des concepts que sont la tyrannie, le despotisme, l'oligarchie et la dictature, en raison de leurs connotations « antidémocratiques » réelles ou émotionnelles⁹³.

Il y a enfin une autre raison qui explique pourquoi l'on se réfère beaucoup moins à l'oligarchie qu'à la dictature. C'est parce que la plupart des régimes qui se disent démocratiques sont en fait oligarchiques. Significativement, un bon nombre d'auteurs préfèrent parler à leur propos de « démocratie déficiente », de « démocratie précaire », de « déficit démocratique », etc. Julien Freund, ne l'oublions pas, considérait déjà la

plupart des régimes européens comme impolitiques en 1987⁹⁴. Il est vraisemblable qu'en 2018 il aurait même dit qu'ils sont antipolitiques. Il existe cependant aujourd'hui parmi les journalistes quelques figures importantes qui n'hésitent pas à manifester leur désaccord avec le politiquement correct. Il en est ainsi notamment de l'Allemand Hans Magnus Enzensberger⁹⁵ ou du Français Hervé Kempf⁹⁶, qui arguent sans réserve que l'Union européenne n'est qu'une machine technocratique et bureaucratique au service de gouvernements oligarchiques⁹⁷.

À l'exclusion de l'anarchie, qui, comme l'indique le préfixe « an », n'a pas de principe et donc pas de forme, si l'on s'en tient à la classification grecque, les seules formes de gouvernement qui font allusion à l'autorité sont la monarchie et l'oligarchie ; les autres formes se réfèrent plutôt au commandement. Du point de vue du commandement (de la fonction), il faudrait d'ailleurs utiliser plutôt les termes de monocratie et d'oligocratie.

Le terme monarchie est composé des deux mots grecs *monos*, qui signifie un, et *arkhos*, de arkhé, principe, principal, autorité, et il en est de même du terme oligarchie dans lequel *oligos* signifie petit nombre⁹⁸. Mais l'autorité de plusieurs, du point de vue du commandement, est mieux exprimée ou de manière plus précise et neutre par le mot *oligocratie*, car *cratie*, de *kratos*, est commandement, qui vient du verbe commander, *krattein*. Le concept d'*oligocratie* est cependant moins utilisé que celui d'oligarchie dans lequel *arkhos* renferme (dans une certaine mesure en accord avec la référence de Ferrero aux génies « invisibles » de la ville) l'idée d'*auctoritas*, laquelle fait allusion au principe ou origine naturelle en incluant le savoir (comme dans la Monarchie), contrairement à l'*oligocratie*, qui se limite à indiquer le nombre de ceux qui gouvernent avec ou sans *auctoritas*. Ce terme d'*oligocratie*, comme celui de *monocratie* et tous ceux qui font allusion au commandement en tant que fonction, est somme toute plus moderne et plus neutre que celui

d'oligarchie, qui a dégénéré et est devenu péjoratif avec la pratique démocratique grecque.

Le théoricien politique Gonzalo Fernández de la Mora est l'un des rares auteurs du ^{xx}^e siècle qui s'est intéressé à l'étude de l'oligarchie. Soulignons qu'il ne fait pas de distinction entre, d'une part, régime, lieu des influences et pouvoirs sociaux ou pouvoirs indirects⁹⁹, et, d'autre part, gouvernement, lieu du pouvoir politique, mais qu'il définit l'oligarchie comme « la forme transcendante de gouvernement ». Elle « inclut », dit-il de façon lapidaire, toutes les formes de gouvernement¹⁰⁰. En d'autres termes, elle transcende toutes les formes de gouvernement, auxquelles elle est immanente. Tout gouvernement est inévitablement oligarchique, en raison de sa nature et de sa dépendance à l'égard du régime. Mais cela dit, le degré d'oligarchie et donc de partialité/impartialité peut diminuer ou s'intensifier selon les lieux et les époques.

Théoriquement, l'objectif de la démocratie est la « désimmanentisation » de l'oligarchie, bien qu'en pratique elle ne puisse la contenir ou la diminuer que dans la mesure où la liberté politique est effective. L'expérience montre que l'oligarchie est acceptable tant qu'elle ne dépasse pas les limites somme toute imprécises de ce qui est tolérable selon l'*êthos* ; elle dépend donc de l'état des vertus¹⁰¹.

L'oligarchie ne coïncide pas avec la classe sociale, à l'inverse de ce que pensait Karl Marx. Confondant oligarchie et classe sociale, Antonio Gramsci soutenait, non sans exagération, qu'en fait tout gouvernement ne serait que dictature + hégémonie culturelle. Le régime – que l'écrivain italien niait ou transformait en société politique – liait selon lui le pouvoir politique à la sphère prépolitique (la société civile au sens gramscien, étant plus large que la société hégéliano-marxiste), dans laquelle il reconnaissait la fonction fondamentale de la religion¹⁰². C'était selon lui la culture qui faisait que l'opinion publique reconnaissait (ou non) dans le régime le

pouvoir public. D'où le rôle fondamental qu'il attribuait à la culture dans la lutte politique.

Gramsci a sans doute raison dans des cas spécifiques et à long terme. Mais il a tort quand il affirme de manière dogmatique que « la conquête du pouvoir culturel est antérieure à celle du pouvoir politique », parce qu'il identifie pratiquement l'idéologie, en tant que religion séculière (au sens que lui donne Raymond Aron), à la culture¹⁰³. Or, les faits montrent que c'est la possession du pouvoir politique qui facilite la conquête du pouvoir culturel, ce qui permet de le développer voire de le transformer en véritable dictature en utilisant ce que José Luis Aranguren appelle la « persuasion coercitive ».

Machiavel, que Gramsci admirait tant, savait parfaitement que la politique a trois aspects bien distincts qui peuvent être des étapes successives : la conquête du pouvoir, sa conservation et son développement. La conquête dépend de la *virtù* du prince, l'homme politique, *il principe* ; la conservation est une question de prudence politique ; et enfin, le développement ou l'augmentation du pouvoir est la phase la plus dangereuse lorsque celui-ci se heurte à d'autres pouvoirs. L'accroissement du pouvoir aux dépens de la société est la tentation de toutes les oligarchies lorsqu'elles se « cristallisent », au sens de Pareto, en mélangeant et confondant le gouvernement et le régime.

La vérité, historiquement, disait le juriste britannique James Bryce, est que le monde n'a pas connu d'autre forme de gouvernement que celle du petit nombre et que tout gouvernement a besoin de l'appui de l'opinion. Au XVIII^e siècle, David Hume écrivait dans son bref mais intéressant *Essai sur les premiers principes du gouvernement* (1742) : « C'est donc sur l'opinion seule que le gouvernement est fondé ; et cette maxime s'applique aux gouvernements les plus despotiques et les plus militaires aussi bien qu'aux plus libres et aux plus populaires. » Et il illustre son propos par ces mots : « Le sultan d'Égypte, ou l'empereur de Rome, pouvaient bien forcer leurs

innocents sujets, comme des bêtes brutes, à aller contre leurs sentiments et leur penchant, encore faut-il, au moins, qu'ils aient entraîné, l'un ses mameluks, l'autre ses cohortes prétoriennes, comme des hommes, par l'opinion¹⁰⁴. »

L'historien italien Guglielmo Ferrero écrit lui aussi dans le même sens : « Même le pouvoir le plus “omnimodal” et colossal s'effondrerait en quelques instants et ses instruments les plus efficaces et imposants seraient réduits automatiquement à néant si, pour un instant, tous ses sujets, tous ses fidèles subordonnés, décidaient spontanément et unanimement de lui refuser l'obéissance. » Et il souligne ailleurs : « Si les hommes craignent toujours le pouvoir auquel ils sont soumis, le pouvoir qui les soumet craint lui toujours la collectivité sur laquelle il règne¹⁰⁵. » Ce que le polémologue Gaston Bouthoul confirme à sa manière : « Le chef, de quelque nom qu'on l'appelle, ne gouverne pas seul. Toute politique s'appuie sur un groupe favorisé. Ici une seconde démarcation : d'un côté les grands, ceux qui occupent le sommet de la hiérarchie et bénéficient de privilèges et de droits acquis ; de l'autre côté, le peuple. L'art politique consiste aussi à choisir entre diverses prépondérances : celle de la plèbe ou celle des classes dirigeantes ; les guerriers ou les clercs, les fonctionnaires ou les élus. Qui contenter de préférence et qui sacrifier ? Comment faire régner l'harmonie – ou un semblant d'harmonie – entre tant d'intérêts opposés ? Et, surtout, faut-il satisfaire la majorité ou le parti qui assume le pouvoir, au détriment des autres et de l'avenir de la collectivité entière ? Autre aspect de l'autorité politique : elle prélève une partie des biens de tous et la dépense plus ou moins à sa guise. Mais comment la répartir et comment décider ? [...] Gouverner par le mépris, la sollicitude ou l'inquiétude, choisir entre les censeurs, les conseillers, les confesseurs et les flatteurs ? Faire leur juste place aux favoris, aux favorites, à la police, à l'armée, au mécénat et à l'intelligentzia ? Aller droit comme un boulet ou varier comme plume au vent¹⁰⁶ ? »

Confirmant la maxime d'Ovide *ingenium mala saepe movent* / le malheur éveille l'industrie¹⁰⁷, la grande pensée politique apparaît généralement lorsque les choses tournent mal. C'est ce qui s'est passé en Grèce, berceau de notre manière de penser : la philosophie politique y est née comme une nécessité en raison de la crise ou du début de la décadence de la Polis, que les penseurs de l'époque grecs attribuaient à l'anacyclose (théorie cyclique de la succession des régimes). « Tout ce qui existe est digne d'être détruit », disait Goethe.

Platon a sans doute été le premier philosophe politique, encore que certains auteurs, comme Alberto Buela, affirment que la première évocation de la distinction proprement politique se trouve dans le fragment d'un texte d'Alcméon de Crotone, philosophe présocratique du VI^e siècle av. J.-C. Le philologue Felix Heinimann corrobore d'ailleurs ce point, citant Alcméon comme le premier médecin et philosophe à s'être intéressé à la médecine en relation avec le *nómos*¹⁰⁸. En revanche, c'est Thucydide qui le premier a mentionné l'oligarchie : « Le peuple, écrit-il dans son *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, est la totalité et l'oligarchie seulement une partie », se référant aux possédants. C'est néanmoins Platon qui a véritablement fondé la philosophie politique avec *La République*¹⁰⁹. Cette œuvre a acquis une mauvaise réputation, mais il n'y a pas si longtemps, en raison entre autres d'une incompréhension¹¹⁰ de la figure du « roi-philosophe », laquelle unit autorité et pouvoir¹¹¹. Cette figure constitue pourtant un contrepoint non seulement à l'oligarchie (dans la mesure où elle incarne une sorte de dictateur indépendant), mais même, selon l'interprétation d'Arendt, à la politique, limitée en bas par le travail de l'esclavage et en haut par la sagesse des philosophes¹¹².

Les *Poleis* dépérissant, Platon a conçu la politique comme l'art médical fondé sur l'expérience de la vie, apte à guérir les maux qui infectaient l'âme collective de la Polis comme les passions pouvaient corrompre les âmes

individuelles. La cause la plus grave de la maladie de la Polis était, selon lui, la division entre les riches et les pauvres, entre les oligarques et le reste des citoyens, manipulés par la démagogie des oligarques, par les trente tyrans d'Athènes (404 av. J.-C.) qui avaient succédé à Périclès et condamné à mort Socrate pour avoir critiqué la fausse démocratie existante. C'est la raison pour laquelle Platon supprime la propriété au détriment des riches, propose la communauté des femmes (pour éviter l'influence de la passion et de l'affection) et met un médecin à la tête de sa ville idéale. En d'autres termes, il invente un roi qui, en tant que philosophe (mot qui signifiait alors « ami de la sagesse », c'est-à-dire imitateur du savoir des dieux), connaît intuitivement la vérité de la réalité. Il est en outre immunisé contre les émotions, les sentiments, les affections et les intérêts, et cherche le bien de la ville, le *koinon agathon* ou bien commun de tous les citoyens.

Partant de ces prémisses, et après avoir traité dans le dialogue *Le Politique*, les formes pures possibles de gouvernement de la Polis, Platon reconnaît qu'« il est difficile de trouver le roi idéal », et qu'en conséquence « le pouvoir du monarque doit être remplacé par la dictature de la loi » (302 a s.). Dans *Les Lois*, il résout le problème de l'oligarchie... mais il l'élude en posant la question : comment pourrait être constituée la bonne « ville » sur cette terre ? Pour répondre, il introduit le droit en lui reconnaissant l'autorité – anticipation de l'*omnipotentia legis* de la tradition politique occidentale – afin que les hommes suivent le « fil d'or » de la loi, qui, en guidant leur comportement, maintient l'équilibre de la vie collective. Corrélativement, il invente la forme mixte de gouvernement¹¹³ en associant la sagesse ou *auctoritas* suprême du philosophe-roi (sorte d'antécédent direct des *Miroirs des princes*, si répandus au xv^e siècle), qui est le garant de l'unité de la Polis, à la liberté politique ou *potestas* de la démocratie des propriétaires.

La forme mixte de gouvernement était pour les Grecs l'équivalent de la division et séparation moderne des pouvoirs, idée apparue d'abord

confusément au cours de la guerre civile anglaise (1640-1649), puis, au cours d'une deuxième étape, avec la théorie de l'équilibre des pouvoirs dans la Constitution¹¹⁴.

Comme les *poleis* grecques étaient très petites et que les *politai* (citoyens) ne regroupaient qu'une fraction de la population totale, la démocratie du petit nombre n'était en fait qu'une oligarchie confrontée au reste de la population. Cette situation était au fond assez semblable à celle abordée par Hume dans son *Essai sur les premiers principes de gouvernement* déjà cité. Critiquant la coïncidence entre l'oligarchie politique et la ploutocratie économique, Bentham et Coleridge diront plus tard que dans la Chambre des communes anglaise « le poids du pouvoir » coïncidait avec « le poids de la propriété¹¹⁵ ». C'est d'ailleurs le trait caractéristique de l'oligarchie en tant que forme de gouvernement : l'union du pouvoir politique et du pouvoir économique ; le gouvernement des riches, comme le dit Aristote dans *La Politique* (1291b, 7-13).

Pour décrire et comprendre la situation de notre époque, il faut bien sûr tenir compte du pouvoir des médias. Bon nombre d'auteurs ont évoqué à cet égard la réduction de la démocratie à la « démocratie médiatique ». Lorsque Tocqueville et Stuart Mill mettaient en garde contre la tyrannie de l'opinion publique, seule la presse écrite existait. Une grande partie de la population européenne était alors analphabète, ce qui d'ailleurs d'une certaine manière l'immunisait contre elle. La démocratie était en outre limitée à une partie de la population. Il en était ainsi en particulier lorsque l'esclavage existait, un peu comme dans la Polis grecque. Ainsi, aux États-Unis, tout le monde était citoyen sauf les esclaves et cela jusqu'à la guerre civile ou guerre de Sécession.

Sans ignorer les différences évidentes entre deux époques si lointaines, on peut dire que l'Europe coïncidait formellement, du moins dans les meilleurs des cas, avec le modèle grec lorsqu'elle restreignait la pleine citoyenneté, c'est-à-dire la liberté collective, à quelques minorités (non

sélectionnées par la *phylia*, le sang). Il en a été ainsi tant que les systèmes électoraux censitaires ont existé. Tocqueville observait néanmoins déjà à son époque que les conditions de la démocratie politique américaine étaient très différentes de celles des pays du Vieux Continent, et que la démocratie européenne risquait de se pervertir. Nous l'avons dit, en Amérique du Nord la démocratie est une conséquence de la République – ce que Montesquieu ne pouvait pas imaginer dans le cas d'une grande nation – et non l'inverse comme en Europe, où la démocratie est la promotrice des tendances républicaines.

De façon prémonitoire, en 1952, le philosophe espagnol, Francisco Javier Conde, observait : « La vérité est que l'un des instruments les plus manipulables est l'homme lui-même. La presse, la radio, la télévision, la machinerie des partis, les drogues, l'armée, l'usine, le cinéma [Internet n'existait pas encore], sont des instruments avec lesquels l'homme exerce un pouvoir sur les autres. » Pessimiste, il concluait : « C'est une nouvelle manière de capturer ou de s'approprier le pouvoir », qui « atteint l'homme au plus profond de sa personne. Ce n'est pas que les nouvelles connaissances et les nouvelles techniques ont seulement augmenté le pouvoir de domination, c'est qu'elles l'ont changé qualitativement. À ce changement qualitatif répond la manière totalement nouvelle qu'a l'homme actuel de ressentir en lui-même cette appropriation du pouvoir ». Il s'agit en somme d'« une nouvelle forme d'obéissance : l'obéissance en tant que soumission¹¹⁶ ».

Le traditionaliste Jean Madiran était sans doute moins égaré qu'on ne l'a dit lorsqu'il affirmait qu'« aucune société soumise au système d'information moderne ne peut survivre à long terme¹¹⁷ ». Il est significatif que le caractère oligarchique des gouvernements ait été critiqué hier bien plus durement qu'aujourd'hui (dans la société actuelle où prévaut « l'obéissance en tant que soumission » prédite par Conde). Soljenitsyne aspirait à « vivre sans le mensonge » et Václav Havel voulait « vivre dans la

vérité », ce que les gens de leur époque comprenaient. Aujourd'hui, des politiciens imposteurs, mis au pouvoir par des électeurs infantilisés par la propagande, peuvent affirmer, sans vraiment susciter d'étonnement, avec même l'accord implicite de l'Église et sans une sérieuse contestation politique ou intellectuelle, que ce n'est pas la vérité qui les rend libres, mais la liberté qui les rend réels et vrais. Il semble que la liberté politique cède de plus en plus la place à la liberté du *panem et circenses*, sorte de pâture que les oligarchies donnent à brouter au peuple.

Comme remède pour contrer la tendance oligarchique, en dehors des pouvoirs intermédiaires, qui ne sont efficaces que lorsque l'*êthos* n'est pas corrompu, Montesquieu, à la suite du juriste William Blackstone, a proposé la séparation des pouvoirs¹¹⁸. Mais il n'a pas pour autant traité le problème à fond. Le philosophe allemand Odo Marquard a expliqué très clairement que la théorie de l'auteur de *De l'esprit des lois* ne constitue qu'un cas particulier de la division générale des pouvoirs qui se produit dans la réalité¹¹⁹ et qui n'est qu'une conséquence naturelle de la diversité des modes ou formes de pensée¹²⁰.

Citant Montesquieu, Marquard écrit : « Il n'y a de liberté individuelle que lorsque l'individu n'est pas soumis à l'intervention exclusive d'un seul pouvoir exclusif [Montesquieu pensait déjà en termes étatiques], mais qu'il existe plusieurs pouvoirs (indépendants les uns des autres) qui, en s'unissant pour intervenir sur l'individu, s'entravent et se limitent les uns les autres ; les hommes n'obtiennent leur liberté individuelle face à l'intervention exclusive de chacun de ces pouvoirs que parce que chacun de ces pouvoirs restreint et affaiblit l'intervention de tous les autres¹²¹. » Tocqueville observait pour sa part qu'aux États-Unis l'application à la fois formelle et matérielle de ce principe de précaution avec, pour être cohérent, le rejet du parlementarisme a institué dans ce pays un républicanisme qui, combinant formellement la monocratie (présidentielle), l'aristocratie (en réalité l'oligarchie) et la démocratie – les églises et les diverses confessions

conservant l'*auctoritas* –, a considérablement différencié la démocratie américaine de la démocratie européenne.

En ce qui concerne l'Angleterre, nation la plus « libre politiquement » au XVII^e siècle, Hobbes avait déjà dénoncé dans *Behemoth*, livre sur les causes des guerres civiles dans son pays, le caractère oligarchique du Parlement, qui s'opposait alors à la Monarchie absolue. Au lendemain de la Révolution française, le nouveau régime bourgeois instauré à Paris (indubitablement oligarchique) comptait un nombre non négligeable d'admirateurs en Angleterre. Il en était ainsi du pasteur Richard Price (contre qui Edmund Burke devait écrire ses célèbres *Réflexions sur la Révolution de France*). Mais en revanche des conservateurs comme Samuel Coleridge et des libéraux comme Bentham avec leurs partisans respectifs (y compris sans doute Stuart Mill) devaient accumuler les griefs contre eux. La critique la plus radicale était certainement celle de Coleridge, successeur politique de Burke à la tête de la même école de pensée. Mais tous, dans un camp comme dans l'autre, ne se privaient pas de dénoncer le gouvernement de Londres comme étant « classiste ». Leurs critiques devaient finalement conduire à une augmentation du nombre des inscrits sur les listes électorales à partir de 1832. Mais il faudra attendre près d'un siècle pour que le suffrage universel soit établi, ce qui ne signifie pas pour autant que l'Angleterre soit devenue alors une démocratie¹²².

En France, la question du mode de suffrage a été soulevée lors de la Restauration, mais elle s'est posée de façon de plus en plus aiguë à partir de 1830 sous la monarchie de Juillet. Parvenue finalement au pouvoir, la grande bourgeoisie¹²³ a établi ce qui est considéré comme le premier État de droit libéral. Une forme étatique qui, selon le juriste et politologue Gianfranco Miglio, ajoute au monopole de la force¹²⁴ « la “privatisation” progressive de tous les conflits “internes” en imposant systématiquement à tous les sujets-citoyens de recourir aux tribunaux d'État pour régler tous

leurs litiges¹²⁵ ». Cet État de droit libéral bourgeois, lié au parlementarisme, a impliqué cependant un tournant radical dans l'*éthos* étatique en chargeant ce dernier d'un contenu économique. Il a dès lors dû faire face aux conséquences de la révolution industrielle et devenir le protagoniste de l'histoire en conformité avec la pensée politique introduite par la Révolution. Pendant les dix-huit années du régime, un système de suffrage censitaire, monopolisé par la grande bourgeoisie (système en théorie ouvert à tous mais très fermé dans la pratique¹²⁶), a été en vigueur. Les libéraux en général, et plus particulièrement les doctrinaires français inventeurs de l'État libéral de droit, se méfiaient de l'extension du droit de vote aux masses incultes ou dépendantes.

À cette époque, la France n'avait pas encore retrouvé son niveau économique antérieur à 1789 et la majorité des quelque vingt-six millions d'habitants était des paysans liés aux anciennes dépendances plus ou moins « féodales » ou plutôt au « caciquisme », dégénérescence du féodalisme propre aux périodes de transition des sociétés paysannes vers les sociétés industrielles. Le cens, fondé sur la propriété – d'où la fameuse formule « Enrichissez-vous ! » de Guizot¹²⁷ –, a été progressivement ouvert aux talents et à certaines professions. Il y avait cependant moins de cinq cent mille électeurs à la veille de la révolution de 1848, qui se produisit en partie pour cette raison, mais aussi sans doute à cause de l'ennui (grande force historique trop souvent négligée) d'un régime incapable de susciter le moindre enthousiasme (autre grande force historique). Cet événement a été somme toute une sorte d'implosion avec des indices et des présomptions de révolution.

Lorsque les « révolutionnaires » ont introduit le suffrage universel, il s'est produit ce que les libéraux redoutaient : Louis Napoléon – dont Tocqueville disait : « s'il avait été un homme de génie, il n'aurait jamais été président de la République » –, et qui était soutenu par des masses que sa situation familiale de neveu du grand Napoléon éblouissait s'est emparé

facilement du pouvoir absolu en 1852 et a restauré nominalement l'Empire. Une partie très influente de la grande bourgeoisie, qui était saint-simonienne, a contribué à stimuler la croissance économique, ce qui a permis de retrouver les niveaux d'avant la Grande Révolution. Mais une conséquence importante a été le discrédit du libéralisme en raison de son opposition au suffrage universel. Bien que les doutes et appréhensions du libéralisme aient été confirmés, il est désormais passé pour l'allié naturel de l'oligarchie¹²⁸ et a commencé à s'incliner devant la démocratie sociale et économique.

Sous la Restauration et surtout sous le régime censitaire de la monarchie de Juillet, après que la Grande Révolution a légitimé le gouvernement oligarchique, les idéologies anarchistes et socialistes ont commencé à prospérer. Comme l'a observé l'économiste allemand Lorenz von Stein, avant que Marx ne fasse la même constatation dès 1842, l'implosion-révolution est devenue sociale, et les idéologies se sont répandues à partir de 1848¹²⁹.

La politique, partie de l'éthique, embrasse tous les domaines ; elle est, comme disait Ortega y Gasset, « la peau qui recouvre tout le reste ». Témoin de la révolution de 1848, Tocqueville a pris position dans son fameux discours à l'Assemblée nationale, contre la question du droit au travail et contre celle de la séparation entre le social et le politique¹³⁰. Ce débat a également motivé le *Discours sur la dictature*, encore plus célèbre, de Juan Donoso Cortés¹³¹. La révolution a en effet consolidé la séparation entre la société – l'ordre social – et le politique – l'ordre politique – ; elle a remplacé l'intérêt de la classe intellectuelle pour l'ordre politique par la préoccupation pour l'ordre de la société dans son ensemble. La technocratie, apparue par la suite, a encore accentué cette séparation absurde entre le social et le politique, privilégiant l'économique comme fondement du social.

Telle est au fond l'origine de la révolution permanente, qui se poursuit depuis avec pour objectif la réalisation de la démocratie sociale. Son principal héraut est, rétrospectivement, Karl Marx, dont le *Manifeste communiste* est devenu la vision prépondérante de l'ordre social, bien qu'en France et dans d'autres pays catholiques, comme l'Italie et l'Espagne, la vision proudhonienne, plus anarchisante, ait été plus importante jusqu'au lendemain de la Première Guerre mondiale. Marx a saisi correctement la nature oligarchique de l'État et l'utilisation de ses structures par la bourgeoisie comme instrument de domination, mais il a aussi porté un coup à la tradition politique et à la politique en général en identifiant les oligarchies avec les classes sociales et en présentant les conflits politiques comme économiques.

Reprenant les critiques libérales et conservatrices, Marx a proposé de remplacer l'État par la dictature du prolétariat, sorte de gouvernement provisoire, miraculeusement à l'abri de la loi de fer de l'oligarchie, jusqu'à ce que la révolution sociale soit achevée avec la disparition des classes et de toutes traces d'oligarchie. Mais la dictature du prolétariat (concept qu'à vrai dire Marx n'a pas élaboré, mais dont il pensait que, compte tenu des circonstances, il s'agissait du seul moyen d'accéder à la démocratie sociale) devait être inévitablement un gouvernement oligarchique, aussi transitoire qu'il soit. Par la suite, Lénine devait faire du parti communiste, l'« avant-garde du prolétariat », l'organe oligarchique de l'État soviétique dirigé par la *nomenklatura*, qui tient lieu de *pouvoir spirituel*. Finalement, Lénine et son successeur Staline ont été ironiquement les premiers papes de la nouvelle religion politique, comme s'ils avaient obéi plutôt à Comte qu'à Marx.

Le nouveau concept de dictature révolutionnaire, uni à l'utilisation de l'histoire (l'interprétation économique de l'histoire), est devenu ainsi une arme politique. Il est la cause de nombreux malentendus sur cette forme extraordinaire de gouvernement. Doctrinalement, la dictature du prolétariat

est une sorte de dictature impersonnelle, qualitativement différente de la conception traditionnelle de la dictature personnelle de nature commissaire. Cette dernière servait pour rétablir l'ordre ; en principe, elle était limitée et avait un terme fixe, caractéristique qui n'existait pas dans les monarchies absolues, qui étaient des dictatures héréditaires et commissaires permanentes¹³². Curieusement, cette situation se perpétue encore de nos jours en Corée du Nord et à Cuba, encore que dans ce dernier pays la situation ne soit pas aussi claire.

La théorie du *Rechtsstaat* (État de droit) est née en Allemagne du *Polizeistaat* (État policier) ou en quelque sorte d'une évolution des monarchies patriarcales et absolues luthériennes (et catholiques¹³³). Kant, Fichte et Hegel se référaient à l'État de droit. Mais c'est le juriste Robert von Mohl, l'un des fondateurs des sciences sociales, et le philosophe du droit Julius Stahl (à qui l'on doit la doctrine de la monarchie constitutionnelle) qui ont été les premiers à élaborer cette théorie. Par la suite, Georg Jellinek lui a donné pour ainsi dire sa forme définitive, qui a bien sûr elle-même fait l'objet de divers apports et réélaborations par d'autres auteurs. Ce qui est intéressant ici, ce sont les développements ultérieurs apportés aux contributions de Lorenz von Stein (le maître conservateur de Marx). Ceux-ci ont en effet conduit à la séparation entre, d'une part, la social-démocratie dans sa version marxiste révolutionnaire antiétatique et lassallienne-réformiste¹³⁴ ou évolutionniste-légaliste (qui accepte le *Rechtsstaat*) et, d'autre part, le nouveau constitutionnalisme inventé par la Révolution française, qui lui est étranger à Marx.

À vrai dire, l'idée d'État de droit (l'organisation, à partir des lois, de l'appareil étatique dépositaire du pouvoir politique) était déjà présent dans le *Léviathan* de Thomas Hobbes. Comme l'écrit André de Muralt, pour Hobbes, « la loi est un précepte qui tire son pouvoir contraignant [comme un devoir moral] non pas de la bonté de ce qu'elle prescrit, mais de la volonté et de l'autorité de celui qui l'institue¹³⁵ ».

En Europe, la théorie de l'État de droit est généralement le résultat de la combinaison de l'État libéral bourgeois de droit français, fondé sur la Nation (Politique), qui détient la souveraineté au sens ascendant, avec le *Rechtsstaat* allemand, fondé sur le *Volk*, dont la souveraineté au sens descendant a été détenue successivement par le monarque, le parlement de Weimar, le Führer et, depuis la loi fondamentale de Bonn (Constitution de la RFA de 1949), par les partis (*Parteienstaat*). Selon le juriste Gerhard Leibholz, ancien président du Tribunal constitutionnel fédéral, en Allemagne, la représentation a disparu ou s'est dissoute dans l'État des partis pour pouvoir intégrer les masses désintégrées par le national-socialisme et la guerre. Cette conception est proche (voire inspirée) de la théorie du théologien Rudolf Smend, selon laquelle l'État est une forme d'intégration, une idée dont les racines luthériennes sont incontestables¹³⁶. La séparation des pouvoirs, frein à l'oligarchie, est réduite ici à une simple séparation des fonctions, bien que les juges ne soient pas des organes politiques¹³⁷.

À ce stade, deux observations méritent d'être faites. La première porte sur la différence entre l'*êthos* de l'État de droit français et allemand : l'État-nation est d'origine laïciste bien qu'il puisse n'être que laïque, alors que l'origine du *Volkstaat* est l'État-Église luthérien. La seconde observation concerne le fait que le Parlement, tête visible de l'oligarchie, est dans les deux cas consubstantiel à l'État de droit ou *Rechtsstaat*. En Allemagne, où Bismarck qualifiait avec mépris le Parlement de « maison des phrases » – imitant peut-être en cela la formule lapidaire de Donoso Cortés « la classe discuteuse » –, il semble qu'à l'exception de la brève parenthèse de la Constitution de Weimar (l'entre-deux-guerres d'avant-Hitler de 1918 à 1933) le Parlement n'a vraiment été efficace qu'à partir de la loi fondamentale de Bonn (1949).

Dans son livre *Der gebändigte Leviathan* (« Le Léviathan apprivoisé ») Erhard Denninger¹³⁸ se réfère directement à l'État de droit du libéralisme.

Mais en réalité, il n'y a pas d'autre État que l'État hobbesien, État et libéralisme au sens strict étant incompatibles. L'État souverain monopolise par définition la liberté politique ou collective. Compte tenu de cette situation inévitable de l'État, le libéralisme n'a eu d'autre recours possible que de tenter de le soumettre aux règles de son propre droit c'est-à-dire à sa législation. De fait, pendant un certain temps, l'État de droit libéral a fonctionné convenablement, mais cette « domestication » n'a pas pu empêcher qu'au final le processus déraile. Le dompteur n'a pas pu résister aux charmes de la bête et l'évolution s'est faite progressivement dans le sens du libéral-socialisme, du socialisme libéral, de la social-démocratie réformiste, etc. Aujourd'hui, tout le monde est plus ou moins vaguement libéral, même si beaucoup, voire de plus en plus de gens, se disent antilibéral ou illibéral. À vrai dire, le mot « libéral » est devenu tellement ambigu qu'il n'est pas facile de savoir ce qu'il signifie. Comme disait John Stuart Mill dans ses célèbres *Principes d'économie politique* : « les fonctions admissibles de l'État englobent un domaine dont les limites dépassent de loin celles de toute définition restrictive [...] il en résulte qu'il est presque impossible d'indiquer une seule base pour les justifier toutes, sauf celle, très large, de l'utilité générale ». Pour la morale utilitaire, tout est évidemment possible.

En réalité, même l'expression « État de droit » est un pléonisme naïf. Outre que la machinerie étatique est le soutien idéal de l'oligarchie en raison de la crainte que son existence inspire du fait de sa solidité et de sa force (*Non est potestas super terram, quæ comparatur ei* / Il n'y a pas de pouvoir sur terre qui puisse être comparé à lui, dit Hobbes¹³⁹), l'expérience montre que chaque État (y compris l'État soviétique, l'État national-socialiste et tous les autres du même genre) peut seulement exister et fonctionner en tant qu'État de droit, même si le droit est réduit à la politique juridique, à la Nomologie.

La critique du « pléonasme¹⁴⁰ » a commencé à dissiper le mythe, la supercherie de l'État de droit, à partir du moment où l'*êthos* libéral qui l'animait a disparu. On parle d'ailleurs aujourd'hui de plus en plus d'État constitutionnel, comme si le changement de nom pouvait améliorer la chose. « L'État constitutionnel » présuppose que la Constitution exprime les valeurs sociales objectives de l'époque et non pas celles de l'oligarchie. Hegel écrivait déjà avec clairvoyance dans la *Constitution de l'Allemagne* (texte écrit entre 1799 et 1802) : « ce qui ne peut plus être conçu a cessé d'exister ». Aujourd'hui, « l'expression continue d'être utilisée avant tout pour légitimer le pouvoir politique et bureaucratique¹⁴¹ ». Mais la question, évidemment de plus en plus gênante, est : Qui fait donc les constitutions ?

Depuis Hobbes, il faut distinguer l'État et la société de la fraction de la société – la société politique de Gramsci –, qui sert de médiateur entre les deux. La société politique est composée en principe de partis politiques, dans lesquels Lorenz von Stein voyait le moyen par lequel la société civile pénètre dans l'État grâce à la représentation et la bureaucratie. Mais au fil du temps la société politique s'est identifiée à l'État et est devenue, à l'inverse de sa conception originale, la manière dont l'État pénètre dans la société civile à travers les partis. Les partis, qui sont d'accords entre eux pour « patrimonialiser » l'État (consensus politique), colonisent la société civile en s'appuyant sur la bureaucratie. Avec l'aide d'autres organes tels que les syndicats, qui doctrinalement sont des intermédiaires, les partis politiques se sont constitutionnalisés *de facto* ou *de jure* en tant qu'organes étatiques. C'est évidemment le cas dans l'État des partis, qui prédomine largement en Europe. Dans le fond, tout ou presque tout dépend de la mesure dans laquelle la société politique est (ou non) séparée oligarchiquement de l'État.

Les partis sont constitutivement ou intérieurement oligarchiques et, lorsqu'ils sont des organes *de facto* ou *de jure* de l'État, ils se comportent de manière oligarchique à l'égard des représentants politiques. Ils ne sont en

aucune manière à l'abri de la loi de fer de l'oligarchie, pas plus que ne le sont les syndicats. La question du caractère oligarchique des partis a été soulevée relativement tôt par Gaetano Mosca en 1884, par Moisei Ostrogorski en 1902¹⁴², par Robert Michels en 1911¹⁴³ et par Vilfredo Pareto en 1917. Ces quatre auteurs ont mis en évidence cette caractéristique fondamentale des partis mais sans pour autant insister sur la nature transcendante de l'oligarchie, comme le fera plus tard Gonzalo Fernández de la Mora¹⁴⁴. À cette liste d'écrivains on pourrait ajouter les noms de l'économiste Joseph Schumpeter, du politologue James Burnham, de l'historien Edward Hallet Carr, et de bien d'autres. Carr écrit sans ambages : « L'État doit être fondé, comme d'autres sociétés, sur un certain sens des obligations et des intérêts communs à leurs membres [c'est le consensus social, qui n'est pas le consensus politique lequel unit les oligarchies en les séparant du peuple]. Mais la coercition est régulièrement exercée par le groupe au pouvoir pour contraindre à la loyauté et à l'obéissance, et cette coercition suppose inévitablement que les dirigeants contrôlent les gouvernés et les "exploitent" à leurs propres fins¹⁴⁵. »

Normalement, il n'y a jamais de discontinuité entre les oligarchies : une oligarchie est remplacée par une autre, à moins que la situation ne devienne si anarchique – si anormale – qu'un dictateur apparaîsse avec sa cohorte de fidèles. Dans toutes les formes de gouvernement, affirmait le juriste et philosophe Gaetano Mosca, le vrai et réel pouvoir réside dans une minorité dirigeante. Il ajoutait dans *Elementi di scienza politica* (1896) : « même en admettant que le mécontentement des masses parviendrait à détrôner la classe dirigeante, il apparaîtrait nécessairement au sein même de cette masse une autre minorité organisée qui exercerait la fonction de la classe déchue. Sinon, toute organisation et toute structure sociale serait détruite¹⁴⁶ ». Une oligarchie discréditée est invariablement remplacée par une autre oligarchie en quête de prestige, c'est-à-dire de légitimité d'exercice, et pour cela elle est prête à utiliser s'il le faut la démagogie.

Le sociologue et économiste Vilfredo Pareto réitère la même idée dans son *Traité de sociologie générale* (1917) : « avec ou sans suffrage universel, c'est toujours une oligarchie qui gouverne ». Mais à la classe politique (dans laquelle il distingue les « renards » des « lions », utilisant en cela la métaphore de Machiavel), il ajoute les différentes élites qui inévitablement pullulent autour d'elle. Il propose en outre une intéressante théorie de la vie des élites ou des oligarchies, qui lorsqu'elles persévèrent finissent par se cristalliser en classes dirigeantes¹⁴⁷. Une fois cristallisées, ces élites confondent la société politique avec l'État, se séparent de la société civile comme s'il s'agissait de deux mondes différents et deviennent de pures « élites extractives¹⁴⁸ ». La société politique donne alors naissance à ce que García-Trevijano appelle une « société apparente », ce qui est le cas dans l'État des partis¹⁴⁹, où se développent, d'un côté, la société réelle et, de l'autre, la société apparente, jusqu'à ce que le caractère exploiteur devienne évident.

Dans le fond, la conclusion pessimiste de Pareto sur la démocratie n'est pas très éloignée de celle de Rousseau. Le philosophe genevois niait *avant la lettre* la possibilité pour le peuple dans son ensemble d'exercer la souveraineté, l'un des grands mythes modernes. « La démocratie, prise au sens strict, disait Pareto, n'a jamais existé et n'existera jamais. C'est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit nombre soit gouverné [...]. En pratique, avec ou sans suffrage universel, c'est toujours une oligarchie qui gouverne et qui sait donner à la "volonté du peuple" l'extension qu'elle désire, qu'il s'agisse de l'*imperium* accordé aux empereurs romains, des votes de la majorité d'une assemblée élue de diverses manières, du plébiscite qui a donné l'empire à Napoléon III, ou du suffrage universel sagement guidé, acheté et géré par nos "spéculateurs politiques¹⁵⁰". »

Le peuple en tant que tel n'a jamais été souverain politique, et il ne le sera jamais en dehors du domaine de la fiction et de l'imagination. Lorsque

plus personne n'est le souverain, le peuple cède la souveraineté politique à l'oligarchie dont c'est le tour. La souveraineté populaire est un mythe qui permet aux oligarques tous les abus et toutes les arnaques imaginables. On ne peut même pas décemment parler de souveraineté de la majorité du peuple, même pas en appliquant le « paradoxe de la liberté ». En tout état de cause, la volonté du peuple est celle de politiciens influencés par des groupes d'intérêt, des lobbyistes professionnels et des activistes, qui procèdent généralement des classes supérieures et moyennes. Dire que le peuple *doit être* le souverain ne veut pas dire qu'il l'est ; c'est sombrer dans le « sophisme naturaliste », l'erreur de raisonnement dénoncée par le philosophe anglais George Edward Moore.

La preuve est que Rousseau lui-même a énoncé dans le *Contrat social* le paradoxe de la liberté, antécédent du politiquement correct, qui, selon Ernst Jünger¹⁵¹, incite ceux qui veulent rester libres à se comporter en rebelles, à trouver dans « le recours aux forêts », dans leur citadelle intérieure, la force de s'opposer au système du pouvoir. Selon le fameux paradoxe de la liberté de Rousseau, puisque la perfection de la mythique volonté générale, suggérée par la théologie occasionnaliste de Malebranche, réside dans son uniformité, le dissident doit être est forcé à être libre en obéissant à la majorité ou plutôt à ce que les oligarques disent à la majorité de penser. C'est sans doute d'ailleurs parce qu'il s'agit d'une thèse imaginative que Rousseau ne dit rien sur la façon concrète d'y parvenir.

Cela étant, c'est surtout grâce à la conscription forcée que les « guerres du peuple » de la Révolution française, puis les guerres totalitaires, ont été possibles ; le pacifisme n'étant qu'un autre mythe de la démocratie. Le pacifisme démocratique, comme on peut l'observer presque quotidiennement, s'exerce toujours contre quelque chose ou quelqu'un, et généralement contre la réalité de la politique.

Pour conclure, nous dirons que le gouvernement parfait, le régime parfait, la Constitution parfaite, la Cité idéale, la fin poursuivie par la

religion démocratique en tant que transcription politique de la *Civitas Dei* augustinienne, sont une utopie. Les gouvernements ont été et seront toujours oligarchiques. La pensée utopique est impossible comme les faits le prouvent ; elle est selon Jouvenel une façon de penser de « mauvais goût », parce qu'elle élude la réalité. Et elle le fait, entre autres raisons, pour essayer d'échapper à la loi de fer de l'oligarchie. En vertu de cette loi, le gouvernement et le régime politique parfaits ne peuvent même pas se présenter comme un futur possible. L'obstination à vouloir les obtenir appartient à ce que le philosophe et historien Michael Oakeshott a appelé *la politique de la foi*¹⁵², dont l'objectif final est de changer la nature humaine. Ce nœud de la « question anthropologique » est rappelé continuellement par des gens hystériques, par des adeptes aigris et fanatiques de la religion démocratique, par des intellectuels qui vivent de la « production de sens », *Sinnproduzenten* (pour reprendre l'expression d'Helmut Schelsky), afin de mettre un terme à la « question sociale¹⁵³ », qui est aujourd'hui considérée comme démodée, mais qui pourrait bien ressusciter demain avec la crise économique actuelle.

La politique réaliste est celle que le penseur anglais Oakeshott appelle *la politique du scepticisme*. Elle est somme toute bien plus réaliste que la politique du doute invoquée par le juriste relativiste postmoderne Gustavo Zagrebelsky¹⁵⁴, qui semble surpris par le fait que la vraie politique soit quelque chose comme l'art des paradoxes. Le fondement du scepticisme politique est la loi de fer de l'oligarchie en tant que loi de la nature humaine transcendante et inexorable. Et en raison de cette loi, les problèmes politiques ne peuvent être résolus définitivement. En politique, il n'y a de place que pour le compromis¹⁵⁵.

Le rationalisme politique, dont le principal représentant est Thomas Hobbes, a répandu la croyance que les problèmes politiques pouvaient être résolus comme dans les mathématiques. La politique s'est vue réduite à l'économie du fait de la fascination pour les sciences économiques qui

utilisent les mathématiques. La version timorée de cette croyance est que les problèmes politiques peuvent être résolus par des délibérations infinies. Mais le succès de ces deux options est, on le sait, à la vue de tous.

Les problèmes politiques, répétons-le, n'ont pas de solution unique. Les « solutions » politiques explicites ou implicites peuvent être nécessaires dans des cas extrêmes. Mais elles sont paradoxalement impolitiques ou même antipolitiques lorsqu'elles vont à l'encontre de la logique politique dont la vérité axiomatique est la liberté collective. Ainsi, dans le cas des dictatures commissaires, même légales ou consensuelles, elles ne sont pas à proprement parler politiques parce qu'elles présupposent, comme toute forme de dictature, que la liberté politique est mise entre parenthèses, précisément pour garantir cette liberté collective qui garantit les autres libertés, lesquelles en échange sont anormalement protégées par la dictature. Nous l'avons déjà dit, en ne tolérant aucune autre politique que la sienne, le résultat est que plus celle-ci est apparemment intensément politique, et plus elle est réellement impolitique. Les décisions dictatoriales sont unilatérales : elles altèrent l'ordre juridique de manière antipolitique, sans tenir compte de l'opinion pour mettre fin à une situation exceptionnelle, car non seulement elles sont juridiquement inattaquables, mais aussi politiquement indiscutables. Elles le font par exemple en freinant *manu militari* l'oligarchie en la reconduisant vers le bien commun ou l'intérêt général ou en lui imposant temporairement la *solidarité* comme substitut à l'amitié et au consensus civil ou social qui oblige à la confiance. Ce n'est pas un hasard si, en quête de neutralité, « les penseurs laïcistes de la Troisième République, connaissant la persistance de la communauté d'amour chrétien dans le solidarisme français, ont attribué à l'idée de solidarité le sens de la charité chrétienne sécularisée », écrit justement Eric Voegelin dans son opuscule *Die politische Religionen*¹⁵⁶. Mais la solidarité artificielle est antipolitique, car la politique implique le pluralisme qui est inhérent à la liberté politique.

Le scepticisme politique soulève avec acuité la question de la moralité et de l'immoralité en politique : la règle fondamentale de la moralité politique est le principe *Salus populi suprema lex esto* (Le salut du peuple est la loi suprême). Les doutes surgissent lors de l'interprétation de la portée du mot *salus* et de la relation de proportionnalité entre la fin et les moyens. La prudence est ici la seule règle. Ce principe et cette vertu sont les seuls critères vraiment valables pour juger l'oligarchie.

Comme l'a observé Aristote, tous les gouvernements meurent en exagérant leur principe, et le seul remède normal, ou plutôt le palliatif raisonnable, de bon sens, contre l'exagération de l'oligarchie (qui est habituellement inexorable), est la politique du *juste milieu* (la médiété/*mésotês* aristotélicienne) : la politique du raisonnable, ou le bon sens partagé par tous ou la majorité qui participe au même *êthos*. Dans le pessimisme sceptique, la politique réaliste du juste milieu suscite un certain optimisme dans la mesure où la liberté politique de la démocratie – la majorité – peut limiter le pouvoir des oligarchies – les minorités – par le poids du nombre et par deux moyens : en contrôlant les représentants et la société politique et en promouvant électoralement la mobilité politique et sociale, ce qui empêche la cristallisation de la société politique et la conversion des élites en castes. Montesquieu, autre représentant typique de la tradition du juste milieu, a ajouté, conformément à la formule *le pouvoir arrête le pouvoir*¹⁵⁷, la division du pouvoir par le moyen de la séparation des trois pouvoirs suprêmes et l'existence dans la société civile de pouvoirs sociaux libres et indépendants, institutionnalisés comme formes d'autogouvernement intermédiaires entre eux et le pouvoir politique¹⁵⁸.

Lorsque la démocratie est vraiment politique, elle présuppose l'égalité naturelle de tous devant la loi, l'autogouvernance des entités mineures, la séparation radicale et à la racine (et non pas dans l'État ou le gouvernement) des pouvoirs législatif et exécutif¹⁵⁹ (séparation possible et décisive dans la démocratie moderne, comme l'ont observé les auteurs

américains de *The Federalist*, Hamilton, Madison et Jay¹⁶⁰), et la représentation avec mandat impératif en tant qu'exercice de la liberté politique (qui ne se réduit évidemment pas au droit de vote routinier), le tout garanti par des lois claires qui présupposent cette séparation et donnent mandat aux représentants pour rendre compte aux représentés et répondre devant eux de leurs actes.

Mais le problème est que l'égalité naturelle de tous devant la loi est faussée, en particulier là où règne le parlementarisme, par l'énorme quantité de lois et de mesures détaillées. Outre le fait qu'elles sont inconnues de la majorité des citoyens, qui courent ainsi le risque de se les voir imposées quand c'est dans l'intérêt d'un pouvoir ou d'une personne qui réclament leur application pour leur bénéfice, elles privilégient inévitablement les uns au détriment des autres (en récompensant ou en punissant), de sorte que ceux qui se retrouvent en position d'inégalité exigent à leur tour de nouvelles lois compensatoires. La guerre des droits remplace alors l'éternelle et naturelle lutte pour le droit. C'est ainsi que croissent indéfiniment et anarchiquement législations et privilèges, favorables ou odieux, créant trop souvent des situations de mauvaise gouvernance qui ne profitent qu'aux oligarchies. C'est ainsi aussi que la législation conduit à la Nomologie ou à la Nomocratie afin de contenir la désintégration sociale.

Ajoutons enfin un mot sur les « pouvoirs intermédiaires » ou les formes d'autogouvernance que sont en particulier les libertés communales, provinciales ou régionales, qui ont été sapées par la monarchie absolue et détruites par la Révolution française. Sans modifier le *statu quo*, l'État de droit a assimilé les associations libres – y compris les églises et les confessions – à des institutions de droit public. Tout au long du xx^e siècle, il a entamé et poursuivi l'anéantissement de la famille en adoptant pour ce faire des systèmes fiscaux de nature sociale-démocrate. Sous prétexte de réaliser la justice sociale, il a mis à mal la propriété. Plus récemment, en intégrant la justice anthropologique de l'idéologie du genre et de toutes ses

variantes dans la sphère politique, il a contribué à reléguer le mariage, à encourager la contraception, l'avortement, etc. L'acceptation des bio-idéologies et de leurs absurdités pseudo-scientifiques a aussi servi à attaquer les libertés individuelles. L'idée directrice de la technocratie nomocratique est qu'il ne reste rien entre l'État et les masses d'individus sans défense « socialisés » par la coercition législative.

Le seul contre-pouvoir institutionnel qui subsiste encore en Occident est l'Église, car la véritable division du pouvoir se situe entre son *auctoritas* et la *potestas* des pouvoirs temporels. Mais, diminuée et affaiblie par l'action du pouvoir politique, oscillant constamment entre ciel et terre en raison de l'influence du mode de pensée idéologique dont la seule préoccupation est « ici et maintenant », l'Église et les églises ont perdu l'*auctoritas*. Renonçant à l'exercer, comme si elles préféraient l'abandonner aux puissants, discréditées malgré leur doctrine sociale, elles ont cédé le monde à la *potestas* des pouvoirs politiques et de leurs oligarchies. Sans le soutien de l'*êthos*, dont l'efficacité dépend de la religion, et celle-ci étant par ailleurs remplacée par les religions séculières qui contribuent à produire ce mode de penser, la division des pouvoirs finit par être inefficace.

Les parlements, théoriquement souverains, dépendant de l'exécutif (en particulier dans l'État des partis), la représentation citoyenne étant nulle et non avenue puisque le mandat impératif est interdit, les représentés se voyant retirer leur liberté de superviser et de contrôler directement leurs représentants, les systèmes électoraux proportionnels (formule qui convient aux oligarchies et qui constitue un terrain fertile à la partitocratie) tendant à prévaloir en Europe, il en résulte que la loi de fer de l'oligarchie fonctionne désormais sans aucun contrôle. Rousseau avait pourtant mis en garde : « À l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus ¹⁶¹. »

-
1. C. Gambescia, *Liberalismo triste. Un percorso : da Burke a Berlin*, Piombino, Edizioni Il Foglio, 2012.
 2. J. Molina Cano, “Realismo político y crítica de las religiones seculares en Raymond Aron” in M. Herrero (éd.), *Religion and the Political*, Hildesheim/Zurich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 2012. Voir aussi J. Molina Cano, *Raymond Aron, realista político. Del maquiavelismo a la crítica de las religiones seculares*, Madrid, Sequitur, 2013 et “Raymond Aron ante el maquiavelismo político”, *Revista Internacional de Sociología*, n° 5, 2008.
 3. Selon le *Dizionario di filosofia*, Turin, Utet, 1961 [Trad. esp. : *Diccionario de filosofía*, 1963] de Nicola Abbagnano, dans le discours philosophique, le mot réalité (qui vient de la *realitas* de Duns Scot) indique « la manière d’être des choses en tant qu’elles existent en dehors de l’esprit humain ou indépendamment de lui » par opposition à l’idéauté qui désigne « la manière d’être de ce qui est dans l’esprit et qui ne peut être incorporé ou n’a pas encore agi dans les choses ». Pour Pier Paolo Portinaro, dans le lexique politique, la réalité est la manière d’être des relations de pouvoir considérées indépendamment des désirs et préférences des acteurs ou des théories plus ou moins normatives des spectateurs. Il distingue trois formes de réalisme : le « complaisant », le « mélancolique » et celui qui « vibre d’indignation morale ». Voir P. P. Portinaro, *Il realismo politico*, Roma, Laterza, 1999, p. 13.
 4. J. Molina Cano, *Nada entre las manos*, Sevilla, Los papeles del sitio, 2013, p. 59. www.lospapelesdelsitio.com
 5. Voir A. López-Amo, *El principio aristocrático*, Cartagena/Murcia, Sociedad de Estudios Políticos, 2008. Lorenz von Stein, envers qui López-Amo était redevable, postule l’existence d’une sorte de social-démocratie réformiste opposée à la social-démocratie révolutionnaire, fondée sur l’aristocratie et la monarchie allemande, et qui a influencé la *Sozialpolitik* de Bismarck contre Marx et Lassalle. Voir l’article de Lorenz von Stein “Demokratie und Aristokratie” in *Schriften zum Sozialismus 1848, 1852, 1854*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
 6. J. Fueyo, *Estudios de teoría política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968, prologue, p. XI.
 7. G. Ferrero, *El Poder. Los Genios invisibles de la Ciudad*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 87 [Trad. fr. : *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Paris, Le livre de poche, 1988]. Voir aussi

C. Schmitt, “Coloquio sobre el poder y el acceso al poderoso”, *Revista de Estudios Políticos*, n° 78, 1954.

8. Voir E. H. Carr, *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las relaciones internacionales*. Madrid, La Catarata, 2004 [Trad. fr. : *La Crise de vingt ans, 1919-1939. Une introduction à l'étude des relations internationales*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1988].

9. M. García-Pelayo, “Mito y actitud mítica en el campo político”, *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981, p. 29.

10. P.-F. Moreau, *Hobbes. Filosofía, ciencia, religión* Madrid, Escolar y Mayo, 2012, p. 54 [Trad. fr. : *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989].

11. Voir W. Hennis, *Política y filosofía práctica*, Buenos Aires, Sur, 1973.

12. En réalité, le catholique Lord Acton (1834-1902) n'affirme pas que le pouvoir est mauvais en soi. Il dit que le pouvoir – comme la liberté, l'argent, les passions, etc. – tend à corrompre et que, s'il est absolu, il tend à corrompre absolument : « *Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely.* » La phrase se trouve dans une lettre privée (du 5.IV.1887) adressée à l'évêque Mandell Creighton à propos d'une recension de son livre *A History of the Papacy*. Lord Acton, *Essays in the Study and Writing of History*, vol. II, Indianapolis, Liberty Classics, 1985, p. 383.

13. J. M. Buchanan, *Ética y progreso económico*, Barcelone, Ariel, 1996, p. 131.

14. L'économiste Juan Ramón Rallo ajoute une autre citation tirée du livre de Buchanan *The Calculus of Consent : Logical Foundations of Constitutional Democracy*, 1962 [Trad. esp. : *El cálculo del consenso (fundamentos lógicos de la democracia constitucional)*, 2015] : « Il faut souligner qu'aucun système d'organisation sociale dans lequel les hommes peuvent agir librement ne peut empêcher l'exploitation de l'homme par l'homme ou d'un groupe par un autre groupe. » Buchanan fait ici allusion à la loi de fer sans le savoir ou sans le dire. Voir www.libremhmercado.com/2013-01-09/juan-ramon-rallo-james-buchanan-y-los-limites-del-poder-politico-66992/

15. H. Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007. Marx n'a sans doute pas été le seul. L'idée lui était peut-être venue de John Millar et d'Adam Ferguson et de la critique, par Bentham et les Benthamites, des conservateurs tels Coleridge, les premiers chrétiens socialistes, etc. Mais c'est lui qui a soulevé la question avec le plus de vigueur et de rigueur.

16. Voir D. Carrión Morillo, *Tocqueville. La libertad política en el estado social*, Madrid, Delta, 2007.

17. Voir E. Bernstein, *El socialismo evolucionista*, Granada, Comares, 2011.

18. S. Weil, *Note sur la suppression générale des partis politiques* (1940), Castelnau-le-Lez, Climats, 2006, Paris, Allia, 2017.

19. Selon Lipset, « les théories de Weber et de Michels sur la bureaucratie et la démocratie et celles de Marx et de Tocqueville sur le conflit et le consensus constituent le fondement des préoccupations de la sociologie politique moderne ». *El hombre político*, Buenos Aires, Eudeba, 1963, p. 8-10 [Trad. Esp. : *Political Man. The Social Basis of Politics*, 1960].

20. R. Michels, *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Paris, Flammarion, 1914, rééd. 1971, avec une préface de René Rémond ; *Sociologie du parti dans la démocratie moderne. Enquête sur les tendances oligarchiques de la vie des groupes*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2015 ; *Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Bruxelles, UB Libre, 2009. L'édition en espagnol, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, traduction de la version anglaise, contient le prologue de Lipset. La thèse de Michels n'a évidemment pas échappé à la critique. Un commentateur n'a pas manqué de renverser la charge il y a déjà longtemps, en disant que « si une organisation capable d'éviter la loi de fer n'est pas encore apparue sur la planète, c'est que cette loi se fonde sans doute sur un idéal utopique ». Voir aussi C. Fred Alford, "The 'Iron Law of Oligarchy' in the Athenian Polis... and Today". *Canadian Journal of Political Science*, XVIII, 1985, p. 298. Alford pense en revanche qu'elle n'est pas « totalement utopique » et qu'elle peut être atténuée.
21. Après la Seconde Guerre mondiale, la hiérarchie organisationnelle a atteint un tel niveau que les partis sont devenus pour une bonne part des partis de fonctionnaires ; l'État s'est converti en État des partis. Le juriste allemand, Gerhard Leibholz, théoricien de cette forme d'État, considérait que la démocratie est aujourd'hui plébiscitaire. Mais cette question, qui se rapporte à la représentation, sort du cadre de ce travail. Sur l'État des partis, voir M. García-Pelayo, *El Estado de partidos*, Madrid, Alianza, 1986 et A. García-Trevijano, *Teoría Pura de la República*, Madrid, El Buey Mudo, 2010.
22. César a introduit comme élément modérateur l'autre forme originale de gouvernement : la Monarchie, pressentie par Cicéron dans sa doctrine sur la forme mixte. Auguste a réalisé ensuite l'idée de César en instituant la Principauté dans laquelle l'Empire, républicain selon la tradition romaine, s'est installé et stabilisé, jusqu'à ce que l'empereur soit divinisé dans le Bas-Empire.
23. Carl. J. Friedrich mentionne au passage la loi de fer opérant dans le cadre des partis dans son important ouvrage *Constitutional government and Democracy. Theory and Practice in Europe and America*, Little, Brown and Company, 1941 [Trad. esp. : *Gobierno constitucional y democracia*, 2 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975]. Le philosophe allemand, Karl Loewenstein, n'en parle pas, mais dit simplement que « la nouvelle sociologie historique de Mosca, Pareto, Michels et Max Weber – sans parler de Giambattista Vico – a démontré de manière convaincante qu'il n'y a aucune relation de cause à effet entre la structure du mécanisme gouvernemental et la localisation réelle du pouvoir ». Voir K. Loewenstein, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Ariel, 1964, II, p. 47. Quant à A. C. Pereira Menaut, dans ses *Lecciones de Teoría Constitucional*, Madrid, Colex, 2006, il ne parle pas non plus de la loi de fer. L'une des causes de ce silence est peut-être le remplacement de l'enseignement du droit politique par le droit constitutionnel.
24. N. Pérez Serrano, *Tratado de derecho político*, Madrid, Civitas, 1976, p. 324.
25. B. de Jouvenel, *Du principat et autres réflexions politiques*, Paris, Hachette, 1972, "Du principat", p. 148 et s. Jouvenel ne mentionne pas la loi de fer, mais l'ensemble de ses articles est une réflexion sur le caractère oligarchique des gouvernants. Sur la pensée de Jouvenel voir A. Zerolo, *Génesis del Estado Minotauro. El pensamiento político de Bertrand de Jouvenel*, op. cit.

26. A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, 1933 [Trad. esp. : *Aventuras de las ideas*. Barcelone, Plaza & Janés, 1942, voir le bref prologue.]
27. A. Buela, “¿Qué es metapolítica ?”, *Ensayos de disenso (Sobre Metapolítica)*. Barcelone, Nueva República, 1999, p. 97-98.
28. C. Gambescia, *Metapolitica. L’altro sguardo sul potere*, Piombino, Edizioni Il Foglio, 2009, p. 31-32. Le philosophe allemand, Manfred Riedel, soulève également le problème dans *Metaphysik und Metapolitik*, 1975 [Trad. esp. : *Metafísica y metapolítica*, Buenos Aires, Alfa, 1977].
29. Voir l’important travail d’Álvaro d’Ors, “Sobre el no-estatismo de Roma”, *Ensayos de teoría política*, Pampelune, EUNSA, 1979.
30. Voir D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, 2 vol., Frankfurt am Main, Insel, 1978. Il convient de noter que le mot « politique » était ignoré au Moyen Âge, jusqu’à ce que le dominicain Guillaume de Moerbeke traduise *La Politique* d’Aristote vers 1260, vraisemblablement à la demande de saint Thomas d’Aquin. Voir Dolf Sternberger, *Die Politik und der Friede*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, en particulier : “Das Wort Politik und der Begriff des Politischen”. Sternberger insiste sur la fin propre de la politique qui est la paix. Voir M. Revelli, *La política perdida*, Milan, Einaudi, 2003 [Trad. esp. : *La política perdida*, Madrid, Trotta, 2008].
31. Sur cette question voir W. Näf, *La idea del Estado en la edad moderna*, Madrid, Aguilar, 1973. Sur l’influence de la Polis grecque dans la genèse de l’État les études classiques sont celles de l’historien Paul Joachimsen.
32. T. Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Tecnos 2005, p. 221 [Trad. fr. : *Éléments du droit naturel et politique*, Paris, Vrin, 2010]. Des copies de l’œuvre ont circulé en 1640, quatre ans après l’apparition du *Discours de la méthode* de Descartes. Hobbes étudie dans la première partie les passions et dans la seconde le droit politique en tant que branche fondamentale du droit, à laquelle il transfère l’autorité de l’*omnipotentia iuris* ; « *auctoritas, non veritas, facit legem* » (c’est l’autorité, non la vérité qui fait la loi), dit Hobbes. Le droit politique, qui organise la qualité de l’État, a ainsi commencé à prévaloir, comme le droit de la souveraineté politico-juridique de Bodin, sur le droit traditionnel, qui est devenu progressivement *ius privatum*. Sauf en Angleterre, où l’*omnipotentia iuris* médiévale a subsisté dans la *common law*.
33. E. Cassirer, *Le Mythe de l’État*, Paris, Gallimard, 1993 et C. Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l’État de Thomas Hobbes. Sens et échec d’un symbole politique*, Paris, Seuil, 2002. J. Ratzinger, penseur métapolitique, a dit dans une homélie célèbre : « La foi chrétienne a détruit le mythe de l’État divin, le mythe de l’État paradis et de la société sans maître. À sa place elle a installé l’objectivité de la raison. [...] La moralité qui s’alimente des commandements de Dieu appartient également à la véritable raison humaine. Cette moralité n’est pas une affaire privée, elle a une signification publique. Sans le bien que constitue l’être bon et l’agir bien, il ne peut y avoir de bonne politique. » J. Ratzinger, *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 2005.
34. Voir E. Norbert *La Civilisation des mœurs* [1939], Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; *La Dynamique de l’Occident* [1939], Paris, Calmann-Lévy, 1975 ; *La Société de cour* [1969], Paris, Flammarion, 1985.

35. Voir le chap. II de *Constitutional Government and Democracy*, op. cit. de C. J. Friedrich, intitulé “El elemento sustancial del gobierno moderno : la burocracia”.
36. Un universel est ce qui peut être « dit de plusieurs », en vertu de la possession d’une même caractéristique par divers particuliers concrets.
37. V. Sorrentino, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna in política*, Molfetta, Edizioni la Meridiana, 1998, p. 159. Arendt ne connaissait que la presse et la radio. On dit aujourd’hui qu’Internet facilite la transparence. C’est peut-être vrai d’une certaine façon et en raison de sa nouveauté. Mais Internet dépend de grands pouvoirs oligarchiques.
38. « L’apparition de l’ordre politique dans l’histoire a eu lieu entre le IV^e et le V^e millénaire, comme un phénomène nécessairement lié aux hautes cultures. Cependant, la conscience qu’il y a un ordre politique constitué sur ses propres hypothèses, la formation d’une théorie politique visant à sa compréhension et, en général, une rationalisation de la « culture politique » dans le sens que la science politique (pour laquelle le politique – l’État – est réduit à un processus), donne généralement à ce concept, n’est apparue pour la première fois en Grèce qu’au quatrième siècle av. J.-C. M. García-Pelayo, op. cit., p. 11-12.
39. J. Ritter, “Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks” in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, p. 71 et 59.
40. Le juriste Nicolás Pérez Serrano reconnaît que l’expression forme politique, vague et abstraite, peut être utilisée mais avec prudence, dans les cas de forme de l’État et de forme du gouvernement, pour différencier, par exemple, les problèmes de forme politique et les problèmes d’activité politique (*Tratado de derecho político*, op. cit., p. 210 et 268).
41. « Parmi toutes les inégalités humaines, écrit Ferrero, aucune n’a autant besoin de se justifier, de s’expliquer devant la raison, que l’inégalité qui découle du phénomène du pouvoir, du fait que certains hommes sont dominés par d’autres. » Car, si « à quelques rares exceptions près, un homme en vaut un autre ; pourquoi certains ont-ils alors le droit de gouverner et d’autres doivent-ils se contenter d’obéir ? ». *El Poder*, op. cit., p. 30 [Trad. fr. : G. Ferrero, *Le Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Paris, Le Livre de poche, 1988].
42. K. Loewenstein, *Teoría de la Constitución*, op. cit., p. 45.
43. M. Stolleis, *La textura histórica de las formas política*, Madrid, Marcial Pons, 2011, p. 72-73.
44. Voir K. Loewenstein, *Teoría de la Constitución*, op. cit., p. 45-46.
45. Voir D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, Madrid, El Buey Mudo, 2010.
46. Sur cette question voir P. Manent, *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001, Introd., p. 28. Selon lui, la société civile a pris forme lorsque l’Église a quitté ou a été rejetée du gouvernement du corps politique, pour prendre sa nouvelle place en tant qu’élément essentiel de la société civile.
47. Dans l’article de C. Fred Alford, sur la loi de fer à Athènes, déjà cité (“The ‘Iron Law of Oligarchy’ in the Athenian Polis... and Today”, *Canadian Journal of Political Science*, XVIII, 1985), l’auteur montre que la participation ne suffisait pas non plus à vraiment contrôler la loi de fer parce que les orateurs monopolisaient la rhétorique. Le mécanisme qui atténuait

l'oligarchie était la manière dont la participation rendait politiquement insignifiantes et incompétentes les institutions, à l'exception de l'assemblée qui était contrôlée par les démocrates, les plus nombreux, car plus de 60 % des citoyens, et parfois même 75 %, étaient des démocrates et le reste des oligarques. On appelait alors oligarques (disons pour simplifier ceux qu'on appelle aujourd'hui fascistes, d'extrême droite, voire même libéraux, etc.) ceux qui n'étaient pas démocrates (voir Alford, *op. cit.*, p. 298-299). D'autre part, selon Aristote, à l'époque de Périclès, environ 20 000 des quelque 38 000 citoyens étaient payés par la Polis en tant que soldats, marins, jurés, magistrats, etc. En définitive, la démocratie se réduisait au contrôle de l'administration par les citoyens, qui pratiquement finissaient tous par occuper une charge administrative pendant un an de leur vie. En d'autres termes, la clé était la séparation de la direction politique de l'administration, même si le résultat était une administration médiocre, avec dans l'ensemble une forte dose de corruption (voir p. 299 et s.).

48. H. Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, *op. cit.*, p. 26. Arendt distingue le travail qui correspond au processus biologique du corps humain, du travail qui crée un monde artificiel ou aux constructions artificielles. Voir *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

49. La démocratie « par opposition à toute forme de gouvernement autocratique » est caractérisée par « un ensemble de règles (principales ou fondamentales) qui établissent qui est autorisé à prendre les décisions collectives et selon quelles procédures ». N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 14 [Trad. fr. : *Le Futur de la démocratie*, Paris, Seuil, 2007].

50. Voir L. Rodríguez Dupla traducteur de L. Strauss, *Sobre la tiranía*, Madrid, Encuentro, 2008 [Trad. fr. : L. Strauss, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1983]. Strauss pensait par ailleurs que le totalitarisme était une variante de la tyrannie classique. Mais en réalité, celui-ci est d'un type différent, parce que le milieu naturel du totalitarisme est la démocratie au sens moderne, l'égalité naturelle de tous – promue par la religion chrétienne – intensifiant la politisation. José Luis López Aranguren disait justement à ce propos que le totalitarisme est la politisation totale de l'existence, poursuivie par les élites au moyen de la moralisation de l'État. Voir *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1968. Le totalitarisme présuppose le christianisme, dans la mesure où l'objectif ultime de la politisation totalitaire est la destruction ou, au moins, la domination, le contrôle ou la distorsion de la conscience : « La destruction de la conscience est le véritable présupposé de l'assujettissement et de la domination totalitaires », souligne J. Ratzinger dans *Iglesia, ecumenismo y política*, p. 183 [Trad. fr. : *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 2005].

51. L. Strauss, *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 21 [Trad. fr. : *La Cité et l'Homme*, Paris, Le Livre de Poche, 2005].

52. Voir C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking. The invention of politics in classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

53. Voir J. Gebser, *Origen y presente*, Gerona, Atalanta, 2011. Voir aussi V. Sorrentino, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna in política*, *op. cit.*

54. Voir J. Rykwert, *La idea de la ciudad. Antropología de la forma urbana en Roma, Italia y el mundo antiguo*, Salamanca, Sígueme, 2002.

55. Sur ce qui précède voir E. Rudolph (éd.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
56. Voir Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980. Les Grecs n'ont pas organisé la vie politique en se limitant à l'ordonner. Saint Thomas définissait la loi comme *ordinatio* (*ordinatio rationis ad bonum commune et ab eo qui curam utilitatis habet*). L'organisation de la vie politique correspond à la phase étatique. C'est, semble-t-il, Saint-Simon qui a divulgué ce sens mécaniste du terme.
57. Voir F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
58. Pour une excellente synthèse de l'esprit de la Polis voir F. J. Conde, *Teoría y sistema de las formas políticas*, Granada, Comares, 2006. Voir également B. Knauss, *La Polis. Individuo y estado en la Grecia Antigua*, Madrid, Aguilar, 1979.
59. Les Grecs ont découvert la liberté de pensée et le christianisme la conscience. Voir Lord Acton, *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Madrid, Unión Editorial, 1999.
60. Chez Max Weber l'idéal-type est une construction intellectuelle dont, par définition, on ne rencontre aucun exemple dans la réalité, mais qui fonctionne comme modèle pour comprendre cette réalité.
61. Voir H.-H. Hoppe, *La Grande Fiction. L'État, cet imposteur*, Paris, Le Drapeau blanc, 2016.
62. Voir Ch. Dawson, *Religion y cultura*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953, p. 130 [*Religion and Culture*, Arms Pr Inc, 1944 ; rééd., Washington DC, The Catholic University of America Press, 2013]. La royauté a conservé pratiquement intact son caractère religieux, garanti par l'Église pour des raisons purement historiques, jusqu'au début du XIX^e siècle. Il en est résulté de graves dommages pour la religion, comme cela est notoire dans le cas de la France. Ce caractère religieux est aujourd'hui insoutenable. L'Église, cohérente en cela avec la laïcité – incarnation du « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu », « Ô homme, qui m'a établi pour être votre juge, ou pour faire vos partages ? » (Lc 12, 13 et s.) –, n'a plus rien à objecter aux formes républicaines. Elle retourne aux Écritures : à la demande insistante des Israélites d'avoir un roi pour être comme les autres nations, Yahvé, qui ne semble pas très monarchique, dit à Samuel : « L'Éternel dit à Samuel : Écoute la voix du peuple dans tout ce qu'il te dira ». « Écoute donc leur voix ; mais donne-leur des avertissements, et fais-leur connaître le droit du roi qui régnera sur eux ». « Samuel rapporta toutes les paroles de l'Éternel au peuple qui lui demandait un roi ». « Il dit : Voici quel sera le droit du roi qui régnera sur vous. Il prendra vos fils, et il les mettra sur ses chars et parmi ses cavaliers, afin qu'ils courent devant son char ». « Il prendra vos filles, pour en faire des parfumeuses, des cuisinières et des boulangères ». « Il prendra la meilleure partie de vos champs, de vos vignes et de vos oliviers, et la donnera à ses serviteurs ». « Il prendra la dîme du produit de vos semences et de vos vignes, et la donnera à ses serviteurs ». « Il prendra la dîme de vos troupeaux, et vous-mêmes serez ses esclaves ». « Et alors vous crierez contre votre roi que vous vous serez choisi, mais l'Éternel ne vous exaucera point » (I, S 8). La seule justification de la monarchie héréditaire est le droit divin des rois, une doctrine dont l'origine est païenne. Sur ce point voir Dale K. van Kley, *Les Origines religieuses de la révolution française (1560-1791)*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2006.

63. Rappelons que pour Machiavel, Montesquieu, Tocqueville et bien d'autres auteurs, c'est la religion qui freine les appétits des hommes et qui soutient leurs vertus. Préoccupé par les conflits religieux de son époque, Hobbes a proposé une religion civile commune – véritable précédent de l'idéologie – et a relégué les confessions religieuses à la sphère privée de la conscience. Néanmoins, la religion et les vertus de l'*êthos* modèrent l'oligarchie. Montesquieu l'avait à l'esprit lorsqu'il disait que la vertu d'un régime aristocratique est la modération. Lorsqu'il est modéré par la religion et les vertus non utilitaristes, l'utilitarisme de Bentham est compatible avec des gouvernements oligarchiques qui s'intéressent au bien commun (critère éthique) ou, tout au moins à l'intérêt général (critère politique qui comporte le risque d'être réduit à l'économique). Mais bien évidemment, la religion ne peut agir efficacement sur la modération que lorsqu'elle est authentique. Montesquieu pensait au christianisme, mais il ne connaissait pas les fausses religions ou religions « idéologiques » – comme par exemple la démocratie lorsqu'elle est vécue comme une religion – qui, l'histoire le démontre, ne contribuent pas à la modération.

64. Cf. J. G. A. Pocock, *Le Moment machiavélien : la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, PUF, 1998.

65. H. Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., p. 22. Hannah Arendt néglige presque totalement la relation entre christianisme et totalitarisme, qui répond à l'idée calviniste de réaliser le royaume de Dieu sur terre.

66. J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

67. Voir les articles sur le sujet de D. Castellano, M. Ayuso et J. Rao dans *Verbo*, n° 511-512 (janvier-février 2013).

68. Un bon exemple reflétant cette situation et l'emprise du positivisme sociologique (politiquement étatiste) nous est donné par l'influent constitutionnaliste Karl Loewenstein. En 1957, ce philosophe et politologue allemand a réduit la « séparation des pouvoirs » – fondamentale dans la démocratie politique, mais qu'il considérait dépassée, à la « séparation des fonctions » (*Teoría de la Constitución*, op. cit., p. 54 et s.). En fait, la division des pouvoirs a été réduite à une formalité sans substance là où le parlementarisme est constitutionnel, puisque l'exécutif contrôle le législatif et le judiciaire, directement ou indirectement par le biais de la législation qu'il est obligé d'appliquer. La division formelle et matérielle des pouvoirs est libérale ; mais la « démocratie » égalitaire a absorbé le libéralisme tout en conservant les aspects formels. C'est pourquoi Norberto Bobbio a pu dire que « l'État libéral et l'État démocratique tombent ensemble lorsqu'ils tombent » (*El futuro de la democracia*, op. cit., p. 18). La majorité des régimes actuels est sans équivoque oligarchique et tend à identifier le régime avec le gouvernement.

69. F. Karsten et K. Beckman, *Beyond Democracy*, 2012 [Trad. fr. : *Dépasser la démocratie*, Paris, Institut Coppel, 2013].

70. *Ibid.*, p. 73. Karsten et Beckman citent l'économiste John T. Wenders : « Il y a une différence entre démocratie et liberté. La liberté ne peut être appréhendée par la possibilité de voter, mais par le nombre de décisions sur lesquelles nous ne votons pas. »

71. Voir J. Fueyo Álvarez, «La degradación de la democracia», *Razón Española*, n° 53, 1992, p. 265.

72. P. Manent, *Cours familier de philosophie politique*, op. cit., p. 24.

73. On distingue traditionnellement deux conceptions de la liberté politique : la liberté négative (l'absence d'entraves) et la liberté positive (la possibilité de faire quelque chose). La liberté négative est largement critiquée par ceux qui prétendent que la liberté ne s'y réduit pas. En dehors des confusions introduites par Isaiah Berlin, ces critiques ont raison dans l'abstrait, sur le plan théorique. Mais dans la pratique, la plus grande menace vient aujourd'hui de la suppression de cette forme de liberté. L'exemple le plus évident est l'État providence, qui devient finalement un État Minotaure, dans lequel le « citoyen », dont l'individualité ou la personnalité est réduite à la masse, n'a plus d'autres libertés que celles du *panem et circenses* dont les oligarques se servent pour le divertir.

74. G. Bouthoul, *L'Art de la politique*, Paris, Seghers, 1962, p. 16 et 42. La littérature sur l'infantilisation politique des esprits se développe depuis quelque temps. Peter Sloterdijk a récemment abordé le sujet en se situant dans la lignée de Jacob Burckhardt (*die schreckliche Simplifikateure* / les horribles simplificateurs). Voir P. Sloterdijk, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014.

75. Le concept wébérien de « cage de fer » se réfère à l'augmentation de la rationalisation inhérente à la vie sociale dans les sociétés occidentales.

76. K. Loewenstein, *Teoria de la Constitución*, op. cit., p. 47. L'une des difficultés est la nature confuse de l'élite dominante lorsque la forme de gouvernement n'est pas clairement oligarchique (car bien évidemment, elle essaie de la cacher).

77. E. H. Carr, *La crisis de los veinte años (1919-1939)*, op. cit., p. 151.

78. Voir A. Panebianco, *El poder, el Estado, la libertad. La frágil constitución de la sociedad libre*, Madrid, Unión Editorial, 2009, p. 332 [*Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, Bologna, Il Mulino, 2004]. Sauf erreur de ma part, malgré l'objet du livre, le mot oligarchie n'apparaît pas une seule fois.

79. Voir V. Sorrentino, *Il potere invisibile*, op. cit., 3, p. 119 et s. Voir aussi J. Santayana, *Dominaciones y potestades*, Buenos Aires, Sudamericana, 1944 [*Dominations and Powers*, New York, Charles Scribner's Sons, 1951, A. M. Kelley, 1980].

80. Camille Desmoulins écrivait à l'automne 1793, quelques mois avant d'être guillotiné : « On a dit que pour prospérer dans un pays absolutiste, un grand mérite est d'être médiocre. Je vois que cela peut-être aussi vrai dans les pays républicains. » La démocratie peut favoriser non seulement le protagonisme politique des médiocres, mais aussi celui des audacieux, aigris, ignorants, idiots, fous, méchants et scélérats. Marx parlait du *Lumpenproletariat*, mais en réalité beaucoup procèdent des classes les plus élevées et les plus éduquées.

81. Aristote, *La Politique*, V, 1312 b. Sur l'interprétation de la tyrannie chez Aristote, voir les travaux du juriste Álvaro d'Ors.

82. John N. Gray, *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Barcelone, Paidós, 2008, p. 229 [*Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2007].

83. Voir A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, Londres, Hutchinson University, 1969.

84. Cette observation – ou spéculation – de Strauss est intéressante : « Thucydide, l'historien, était obligé de laisser le Périclès de son œuvre louer Athènes. Mais il a tout fait pour éviter que l'on confonde l'*Oraison funèbre* de Périclès avec une louange d'Athènes elle-même. » L. Strauss, *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz Editores, p. 205 (*La Cité et l'Homme*, Paris, Le Livre de Poche, 2005). Thucydide était un partisan de la politique fondée sur la liberté politique et non sur la démocratie ; on pourrait dire de façon anachronique qu'il était libéral.
85. « Dans son indépendance aristocratique, écrit Cecil Maurice Bowra, il a suivi la politique qu'il considérait comme juste, et au lieu d'anticiper les désirs du peuple, il a d'abord essayé de leur inculquer ses propres principes. Cela reflétait son intégrité morale, dont sa fameuse incorruptibilité en matière d'argent était un exemple de plus. Dans une époque démocratique, il a maintenu un haut degré d'impartialité qui semblait être le propre d'une société plus sélective. Cela marque presque tout ce que nous savons de lui et le distingue de façon décisive de ceux qui lui ont succédé à la direction des destinées d'Athènes. » C. M. Bowra, *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza, 1974, p. 67 [*Periclean Athens*, Faraday, Littlehampton Book Services Ltd, 1971].
86. Voir Á. d'Ors, "Sobre El no-estatismo de Roma" in *Ensayos de teoría política*, Pampelune, Eunsá, 1979.
87. Voir R. Domingo, *Teoría de la "auctoritas"*, Pampelune, Eunsá, 1987, p. 86 et s.
88. Voir par exemple G. Hermet, *Le Peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.
89. Il est essentiel de faire la distinction entre la dictature commissaire – pour résoudre la situation et protéger les libertés civiles et personnelles (qui peuvent être plus ou moins réduites selon les cas) – et la dictature révolutionnaire, dont le but est de changer la société, qui ne respecte pas le droit et ne distingue pas les formes des libertés. Sur ce point voir C. Schmitt, *La Dictature*, Paris, Seuil, 2000 (1^{re} édition 1921) [*La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid, Revista de Occidente, 1968].
90. Voir L. Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964 [*Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press, 1958].
91. Sans préjudice de ce que dit Schmitt, voir N. Henshall, *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, New York, Longman Publishing, 1992 ; Ronald G. Asch et Heinz Duchhardt (eds.), *El absolutismo (1550-1700), ¿un mito ? Revisión de un concepto historiográfico clave*, Barcelone, Idea Books, 2000.
92. Voir D. Negro, *Historia de las formas del Estado*, op. cit.
93. Karl Loewenstein propose une classification plus sociologique que politique des types de régimes, en distinguant les régimes autocratiques des régimes démocratico-constitutionnels, bien que tous aient des constitutions. Il divise en outre les régimes autocratiques entre autoritaires et totalitaires (*Teoría de la Constitución*, op. cit.)
94. J. Freund, *Politique et impolitique*, Paris, Sirey, 1987. A. de Benoist résume le concept d'impolitique de Freund par ces mots : « Une forme classique d'impolitique consiste à croire que les fins du politique peuvent être déterminées par des catégories qui lui sont étrangères, économiques, esthétiques, morales ou éthiques principalement. Impolitique est aussi l'idée que la politique a pour objet de réaliser une quelconque fin dernière de l'humanité, comme le

bonheur, la liberté en soi, l'égalité absolue, la justice universelle ou la paix éternelle. Impolitique encore est l'idée que "tout est politique" (car si la politique est partout, elle n'est plus nulle part), ou encore celle selon laquelle la politique se réduit à la gestion administrative ou à une "gouvernance" inspirée du management des grandes entreprises » (voir A. de Benoist, « Freund », *Le Spectacle du monde*, juillet 2008).

95. H. M. Enzensberger, *El gentil monstruo de Bruselas o Europa bajo tutela*, Barcelone, Anagrama, 2011 [Trad. fr. : *Le Doux Monstre de Bruxelles ou L'Europe sous tutelle*, Paris, Gallimard, 2011].

96. H. Kempf, *L'oligarchie ça suffit, vive la démocratie*, Paris, Seuil, 2011.

97. L'Union européenne est devenue une sorte de confédération ou de syndicat d'oligarchies nationales qui, pour faire face à la crise financière et morale qu'elles provoquent, fonctionne comme une société d'aide mutuelle pour soutenir les gouvernements syndiqués. Bon nombre d'entre eux ont fait de l'État un centre d'affaires commerciales des oligarques et d'exploitation légale des autres. La crise actuelle l'a révélé au grand jour.

98. Voir Á. d'Ors, *Forma de gobierno y legitimidad familiar*, Madrid, Ateneo, 1960. Ce qu'Álvaro d'Ors dit de la monarchie héréditaire peut aussi s'appliquer à l'oligarchie, qui serait plus ancienne que le mot aristocratie. Selon lui, la monarchie et l'oligarchie seraient les manières originales de désigner les formes de gouvernement. L'oligarchie aurait fait allusion à la domination des puissants en tant que propriétaires, seigneurs naturels au sens du mot allemand *Herrschaft*, jusqu'à ce que ces derniers deviennent des dominateurs en se fondant sur le pouvoir au sens de *Macht*.

99. Voir C. Schmitt, "Coloquio sobre el poder y el acceso al poderoso", *Revista de Estudios Políticos*, n° 78, 1954, p. 3-20.

100. G. Fernández de la Mora, *La partidocracia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, p. 83.

101. Sur l'*êthos* – la personnalité ou le caractère collectif – comme le lieu où l'homme vit, habite, réside véritablement, voir J. L. L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1959 ; M. Granell, *La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología*. Madrid, Revista de Occidente, 1969.

102. A. Gramsci disait que : « Dans le cadre de la société, il se vérifie ce que Croce appelait "le perpétuel conflit entre l'Église et l'État", dans lequel l'Église en vient à représenter la société civile dans son ensemble [...] et l'État représente [en tant que société politique] toutes les tentatives pour cristalliser de façon permanente une phase déterminée du développement, une situation déterminée. » A. Gramsci, *La política y el Estado moderno*, Barcelona, Planeta, 1985, p. 158 [Note *sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Milan, Einaudi, 1952]. Cependant, l'Église – contrôlée directement ou indirectement par l'État – ne représente plus aujourd'hui la société civile. Miné ou séduit par le modernisme, un pseudo-christianisme qui rappelle vaguement le nouveau christianisme de Saint-Simon, un christianisme pour ce monde et pour la démocratie, qui ne sait plus si sa priorité doit être le ciel ou la terre, s'est livré à l'État sans trop de résistance.

103. Gramsci relie la culture au bon sens, qui détermine « le niveau de culture des masses ». Le bon sens « est la philosophie des non-philosophes, la conception du monde absorbée de manière

acritique par les différents environnements sociaux et culturels dans lesquels se développe l'individualité morale de l'homme ». Cité dans Gilbert Moget, "La concepción de la cultura en Gramsci" in Togliatti, C. Luporini, G. Della Volpe et autres, *Gramsci y el marxismo*, Buenos Aires, Proteo, 1985, p. 120-121. Pour Gramsci, la domination ou le contrôle du *bon sens* par les « intellectuels organiques » est fondamental pour parvenir à l'« hégémonie » culturelle dans la société civile, origine et cause de la société politique.

104. D. Hume, *Escritos políticos*, Madrid, Unión Editorial, 1975 [*Essai sur les premiers principes du gouvernement* (1752)]. Sur l'obéissance politique voir J. Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965 [Trad. esp. : *La esencia de lo Político*, Madrid, Ed. Nacional, 1969].

105. G. Ferrero, *El Poder*, op. cit., p. 41 et 87 [trad. fr. : *Pouvoir. Les génies invisibles de la Cité*, Le Livre de Poche, 1988].

106. G. Bouthoul, *L'Art de la politique*, op. cit., p. 12.

107. Industrie au sens littéraire du savoir-faire, de l'ingéniosité et de l'esprit d'invention.

108. F. Heinimann, *Nomos und Physis*, op. cit., p. 174.

109. Pour Alfred North Whitehead (1929) l'importance de *La République* ne saurait être trop soulignée et toute la pensée occidentale ne serait même qu'une série de notes de bas de page de cette œuvre. Les avis divergent sur le nom du premier philosophe politique. Il y a ceux qui, à la suite de Cicéron, pensent que c'est Socrate ; Aristote penche pour Hippias de Milet et Strauss tient Aristote pour « le découvreur de la vertu morale ». Voir L. Strauss, *La ciudad y el hombre*, op. cit. [*La Cité et l'Homme*, Paris, Presses Pocket, 1987].

110. Voir D. Frede, "Platon, Popper und der Historizismus" in E. Rudolph (éd.) *Polis und Kosmos*, Darmstadt, 1996.

111. L'*auctoritas* se réfère au savoir, à la connaissance, et pour les anciens, la *physis*, la nature, dont l'essence est le divin, était l'autorité originelle. D'où l'importance des oracles et des augures et, en contrepoint, la figure platonique du philosophe-roi. Dans les cultures monothéistes (judaïsme, christianisme, islam), Dieu est l'*auctoritas* suprême, qui s'identifie en lui au pouvoir. Dans le christianisme, l'*auctoritas* correspond à l'Église, le pape, *vicarium Christi*, étant l'*auctoritas* terrestre suprême chez les catholiques. Dans le christianisme protestant, l'*auctoritas* est liée à la *potestas* temporelle.

112. H. Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., p. 61-62.

113. Voir E. Gallego, *Sabiduría clásica y libertad política. La idea de Constitución mixta de monarquía, aristocracia y democracia en el pensamiento occidental*, Madrid, Ciudadela, 2009.

114. Sur ces précédents voir M. J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Indianapolis, Liberty Fund, 1998.

115. Cela n'a pas empêché les « continentaux » d'admirer la forme anglaise de gouvernement après la « Glorieuse Révolution » célébrée par l'historiographie *whig*. Selon Macaulay il s'agissait d'une révolution « conservatrice ». Et il est vrai qu'elle a conservé la *common law* et consacré l'oligarchie comme forme de gouvernement conformément aux prédictions de Hobbes. L'historien Steven Pincus s'est récemment éloigné de l'historiographie *whig* dans son livre *1688. The First Modern Revolution*, Yale University Press, 2009 [Trad. esp : *1688. La primera revolución moderna*, Barcelone, El Acanalado, 2013). Il affirme qu'il s'agit au

contraire de la première et authentique révolution moderne avant la Révolution française, c'est-à-dire une révolution oligarchique, tempérée cependant par le poids, non pas du nombre mais des traditions, dont celle de la *common law*.

116. F. J. Conde, "Las elites políticas en la sociedad contemporánea", *Escritos y fragmentos políticos*, vol. II. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974, p. 153 et 155.

117. J. Madiran, "Después de la revolución de mayo", *Verbo*, n° 67-68, 1968.

118. Parlant de l'hégémonie de la société civile, Gramsci disait : « La division des pouvoirs et toutes les discussions qui ont eu lieu pour sa réalisation comme la dogmatique juridique née avec son établissement sont le résultat de la lutte entre la société civile et la société politique d'une certaine période historique, avec un certain équilibre instable des classes, déterminé par le fait que certaines catégories d'intellectuels (directement au service de l'État, notamment la bureaucratie civile et militaire) restent encore liées aux anciennes classes dirigeantes. » (*La política y el Estado moderna, op. cit.*, p. 158.)

119. « Celui qui aime bien l'individu doit empêcher l'existence d'instances toutes-puissantes et doit donc cultiver leur division : la division des pouvoirs. » O. Marquard, *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*, Madrid, Trotta, 2012. Mais cependant, dans la sphère politique, il est impossible de diviser le pouvoir. Le pouvoir politique, qui est l'exécutif, est indivisible. Le nœud du problème est de séparer les pouvoirs là où ils sont réunis en vertu de la doctrine politico-juridique de la souveraineté de Bodin ou pour toute autre cause. C'est-à-dire qu'il faut rendre le Droit au peuple... Ce qui implique de le restaurer et de supprimer la Législation et, surtout, la Nomologie. Bref, la grande question est ici de savoir si le soi-disant pouvoir législatif n'est pas une fiction extrêmement utile pour le pouvoir et nuisible pour le peuple. Il en va différemment dans la société civile, où agissent des pouvoirs sociaux, non politiques. Bien que d'origine purement économique, ces pouvoirs peuvent néanmoins contribuer efficacement à contrer l'exécutif. Le pouvoir le plus efficace est celui des familles, des unités morales et économiques les plus petites, qui discutent des impôts ou s'y opposent en tant que propriétaires, puisque c'est le Trésor public qui alimente l'expansion et l'action de l'exécutif. Un pouvoir politique sans argent est impuissant, d'où la nécessité de limiter et de contrôler les impôts et le crédit. En dernière instance, tout dépend de l'*êthos*.

120. Sur le sujet voir H. Leisegang, *Denkformen*, Berlin, W. de Gruyter, 1928 ; A. N. Whitehead, *Modos de pensamiento*, Buenos Aires, Losada, 1944 [Trad. fr. : *Modes de pensée*, Paris, Vrin, coll. « Analyse et philosophie », 2004].

121. *Ibid.*, p. 62. Marquard s'appuie sur Leisegang.

122. L'Angleterre a toujours eu un avantage sur les pays « continentaux », les électeurs contrôlent mieux les représentants avec le système électoral majoritaire. Sur le continent, le système proportionnel très répandu a renforcé la tendance oligarchique. A. García-Trevijano, *Teoría Pura de la República, op. cit.*

123. Voir Jean Lhomme, *La Gran Burguesía en el poder (1830-1880)*. Barcelone, Lorenzana, 1965 [Trad. fr. : J. Lhomme, *La Grande Bourgeoisie au pouvoir (1830-1880)*, Paris, PUF, 1960]. Voir aussi l'influence d'un faible nombre de « dynasties bourgeoises » sur la société française depuis la Révolution : Emmanuel Beau de Loménie, *Les Responsabilités des dynasties bourgeoises*, 5 tomes, Paris, Denöel, 1943-1973.

124. « L'histoire de l'État moderne... est l'histoire d'une longue lutte pour obtenir ce que Weber appelle le monopole de la force légitime » ; la prérogative suprême consiste dans le droit-devoir d'établir ceux qui sont les « ennemis » : ceux contre qui la guerre sera donc légitime. G. Miglio, *La regolarità della politica*, II, Milan, Giuffrè, 1988, p. 766-767.

125. *Ibid.*

126. Le système censitaire est sans équivoque oligarchique. Jean Baechler écrit : « Le XIX^e siècle, en Europe et dans ses transplantations exotiques, se caractérise par deux phénomènes étranges, parce qu'étrangers à la condition humaine connue jusqu'alors : une tendance à la pacification intérieure et extérieure et un transfert d'énergie sociale sur l'économique. La tendance a été si forte qu'il était devenu possible d'espérer la fin prochaine de tout conflit. Le transfert a été si massif que l'économique a envahi les consciences et a pu fonctionner comme le fondement ultime de tout. » J. Baechler, *Démocraties*, « Remarques liminaires », Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 10. Il y a eu un changement fondamental du régime oligarchique lorsque celui-ci s'est attaché unilatéralement à l'économie industrielle, en tant qu'aboutissement de la transformation définitive de l'ancien pouvoir politique juridictionnel. Carl Schmitt précise : l'État gardien du droit (*Jurisdiktionstaat*, Fritz Kern) prévaut « en période de conceptions juridiques stables et de propriétés consolidées, quand la justice est séparée du politique ou de l'État » ; l'État gouvernement (*Regierungstaat*) ou administratif ou même « selon le type et la durée de transformation, l'État législatif parlementaire [...]. L'État législatif (*Gestzgebungstaat*) est le véhicule typique d'une ère réformiste-révisionniste-évolutionniste, équipé de programmes de partis, qui tente de concrétiser le "progrès" par des lois justes, d'une manière légale-parlementaire. » Après cet État, affirme Schmitt, « on trouve moins un *êthos* qu'un grand *pathos* ». « L'État administratif (*Verwaltungsstaat*) peut faire appel à la nécessité objective, à la situation réelle, à la force coercitive des relations, aux besoins de l'époque et à d'autres justifications non fondées sur des normes, mais sur des situations factuelles »... qui trouvent « leur principe existentiel dans la convenance, dans l'utilité... ». C. Schmitt, *Legalidad y legitimidad*, Madrid, Aguilar, 1971, prologue, p. 11-13 [Trad. fr. : *Du politique. « Légalité et légitimité » et autres essais*, Puiseaux, Pardès, 1990].

127. Les historiens ne sont pas certains de l'origine exacte de cette phrase et considèrent généralement qu'elle a été tronquée. Elle a néanmoins été retenue par l'opinion publique et les détracteurs de Guizot.

128. La défense du principe censitaire par les libéraux n'était pas idéologique mais plutôt prudentielle. Elle reposait sur le fait que la puissance publique doit refléter ou représenter une opinion publique authentique. Compte tenu des circonstances françaises, les libéraux se méfiaient de l'opinion publique. Trop dépendant du régime de la grande bourgeoisie, le suffrage censitaire n'a pas évolué de manière significative au cours des dix-huit années. Avec le suffrage universel, c'est un pouvoir particulier qui s'est emparé du pouvoir public. Voir L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956 ; voir aussi les observations de Maurizio Fioravanti sur les libéraux et l'État dans *Los derechos fundamentales : Apuntes de historia de las constituciones*, Madrid, Trotta, 2007.

129. Voir L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 3 vol., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972 ; J. Donzelot, *L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984 ;

F. E. Manuel, *The Prophets of Paris*, Nueva York, Harper & Row, 1962 ; F. E. Manuel/F. P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental* tome III : *La utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías (siglos XIX y XX)*, Madrid, Taurus, 1981.

130. Discours d'Alexis de Tocqueville à l'Assemblée constituante sur la question du droit au travail, le 12 septembre 1848.

131. Voir « Discours sur la dictature » in Juan Donoso Cortés, *Théologie de l'histoire et crise de civilisation*, préface d'Arnaud Imatz, Paris, Le Cerf, 2013.

132. Voir C. Schmitt, *La Dictature*, op. cit.

133. Voir E. Bussi, *Evoluzione storica dei tipi di Stato*, 3^a éd., Milan, Giuffrè, 2002.

134. Ferdinand Lassalle (1825-1864) est le fondateur et premier président de l'ADV (Association générale des travailleurs allemands), parti qui a été créé en 1863 et qui a donné naissance en 1875 au SPD (Parti social-démocrate allemand) après sa fusion avec les marxistes du Parti ouvrier social-démocrate.

135. A. de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna*, Madrid, Istmo, 2002, p. 83. « La structure de la philosophie politique moderne, d'Occam à Rousseau » in *Souveraineté et pouvoir*, deuxième tome des *Travaux du département de philosophie* de l'Université de Genève, édités par A. de Muralt, *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1978, p. 3-84. Muralt cite ensuite le paragraphe du *De Cive* de Hobbes dans lequel ce dernier affirme : « La loi n'est pas un conseil mais un mandat qui se définit comme suit : c'est le mandat de la personne (homme ou assemblée) dont le précepte contient le motif de l'obéissance. De sorte que les préceptes de Dieu aux hommes, de l'État aux citoyens et, en général, de tous les puissants à ceux qui ne peuvent résister, doivent être appelés leurs lois [...]. Respecter la loi est un devoir. » Telle est la nature de la législation à la différence de celle du droit.

136. La théorie de l'intégration de Rudolf Smend a été sans doute influencée par sa préoccupation d'intégrer harmonieusement l'Allemagne catholique et luthérienne dans l'État (un problème qui avait inspiré la théorie du *Rechtsstaat* de Hegel). Voir les articles de Smend sur des sujets religieux dans *Staatsrechtliche Abhandlungen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1968.

137. Bien qu'elle ne traite pas la question de la loi de fer de l'oligarchie, voir la brochure de Wilhelm Hennis sur l'ancienne République fédérale d'Allemagne, *Die missverständene Demokratie. Demokratie, Verfassung, Parlament. Studien zu deutsche Problemen*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1973.

138. E. Denninger, *Der gebändigte Leviathan*, Baden-Baden, Nomos, 1990.

139. Voir M. Revelli, *La política perdida*, Madrid, Trotta, p. 26 et s. [*La politica perduta*, Roma, Einaudi, 2003] : « Le rôle de la force, même dans les États démocratiques les plus avancés, est en réalité plus constant et plus important que les démocrates les plus sentimentaux ne voudraient le reconnaître » E. H. Carr, *La crisis de los veinte años (1919-1939)*, op. cit., p. 290.

140. « Comme l'a dénoncé Friedrich Hayek, la preuve de la perversion irréversible de l'idéal (en plus de la pratique) de l'État de droit est le fait que toute instruction bureaucratique se voit recouverte de la pompe et la majesté de la loi, sans que cela ne suscite une opposition

particulière, pourvu qu'elle soit émise par un parlement. » A. Panebianco, *El poder, el Estado, la libertad*, op. cit. ; voir aussi la critique du pléonasme et de ses dérivés par A. García-Trevijano, *Teoría Pura de la República*, op. cit., p. 330 et s.

141. Hegel, *La constitución de Alemania*, Madrid, Tecnos, 2010 [Trad. fr. : *La Constitution de l'Allemagne*, Paris, Champ Libre, 1974].

142. Voir M. Ostrogorski, *La democracia y los partidos políticos*. Madrid, Trotta, 2008 ; [Moisey Ostrogorski, *La Démocratie et l'organisation des partis politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1903].

143. R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, 1911 [Trad. fr. : *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Paris, Flammarion, 1914].

144. Sur tout ce sujet, voir G. Fernández de la Mora, *La partitocracia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977 et “La oligarquía, forma trascendental de gobierno”, *Revista de Estudios Políticos*, n° 205, 1976.

145. E. H. Carr, *La crisis de los veinte años (1919-1939)*, op. cit., 7, p. 150.

146. G. Mosca, *Elementi di scienza politica* (1^{re} partie 1896 et 2^e partie 1923). Voir l'anthologie préparée par N. Bobbio, à partir de l'édition de 1939, Mosca, Gaetano. *La clase política. Selección e introducción de Norberto Bobbio*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1975, rééd. 1984, p. 108. Sur Mosca voir aussi E. Albertoni, *Mosca and the Theory of Elitism*, Oxford, Blackwell, 1987 [*Gaetano Mosca y la formación del elitismo político contemporáneo*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1992].

147. Sur la différence entre élites et classes sociales, voir T. S. Eliot, *La unidad de la cultura europea. Notas para una definición de la cultura*. Madrid, Encuentro, 2003.

148. V. Pareto, *Forma y equilibrio sociales*. Madrid, Revista de Occidente, 1966, Madrid, Minerva Ediciones, 2010 ; *Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza, 1987. Sur Pareto, F. Borkenau, *Pareto*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1978. En français, voir *Œuvres complètes*, 12 tomes, Genève, Librairie Droz, 1964-1968 ; dont le tome 12 : *Traité de sociologie générale*, Genève, Librairie Droz, 1968.

149. García-Trevijano écrit : « La société apparente est régie par deux principes : celui de la substitution de la vérité par une fiction systématique dans le style de la philosophie du oui-oui de Vaihinger – comme si la représentation était authentique, comme s'il y avait liberté politique, comme s'il y avait démocratie,... – et celui de la norme sociale imposée pour sauver ou maintenir les apparences, la correction politique. » A. García-Trevijano, *Teoría Pura de la República*, op. cit., p. 241.

150. V. Pareto, *Forma y equilibrio sociales (Selección)*, op. cit., p. 192.

151. E. Jünger, *La emboscadura*. Barcelone, Tusquets, 1983 [*Traité du rebelle, ou le recours aux forêts / Der Waldgänger*, Paris, Seuil, 1951].

152. M. Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1998. En français voir M. Oakeshott, *Morale et politique dans l'Europe moderne*,

Paris, Les Belles Lettres, 2006 ; Q. Perret, *Oakeshott. Le scepticisme en politique*, Paris, Michalon, 2004.

153. « La question sociale, écrit Benoît XVI dans l'encyclique *Caritas in veritate* (& 75), s'est radicalement convertie en question anthropologique. »

154. Voir G. Zagrebelsky, *Contra la ética de la verdad*, Madrid, Trotta, 2010. Cet auteur parle en fait de l'éthique du doute. Selon Odo Marquard, la politique du scepticisme serait une conséquence de la philosophie de la finitude : l'homme est un être fini. Acceptant la réalité, le scepticisme transforme le pessimisme en un optimisme modéré (O. Marquard, *Individuo y división de poderes*, op. cit., p. 17s. et 62). Il inscrirait dans le réalisme de la *Weltnpassung* l'adaptation au monde de Max Weber, cité par Portinaro (*Il realismo politico*, op. cit. p. 17), enclin au compromis.

155. Voir B. de Jouvenel, *La teoría pura de la política*, Madrid, Revista de Occidente, 1972 [*De la politique pure*, Paris, Calmann-Lévy, 1963, 2^e édition, 1977]. Le compromis n'est pas le consensus politique. Dans le consensus politique, les oligarchies s'allient pour masquer leurs intérêts communs comme s'ils étaient ceux du consensus social et pour déguiser leurs agissements en actes convenant au peuple. L'alliance des partis politiques formant un bloc est profondément immorale et corruptrice. Toute alliance est contre quelqu'un, en l'occurrence contre le peuple. Le philosophe Ernest Gellner observe qu'elle rend plus important le contrôle légitime de l'éducation – auquel s'ajoutent la propagande et le contrôle de l'information – que le « monopole légitime de la violence ». Elle falsifie la volonté des personnes représentées, conformément au consensus social. Alors qu'à l'inverse, le compromis politique consiste en « une coordination de moralité et de pouvoir » (E. H. Carr).

156. E. Voegelin, *Die politische Religionen*, 2^a éd., Munich, Wilhelm Frank, 1996.

157. Montesquieu sépare le législatif, l'exécutif et le judiciaire, bien qu'il considère qu'à proprement parler, ce dernier n'est pas un véritable pouvoir politique, puisqu'il représente la suprématie du droit, et qu'il est donc « autorité ». Hobbes, qui distinguait le pouvoir tributaire, législatif et exécutif, croyait que ces pouvoirs se détruisaient mutuellement ; Locke distinguait le pouvoir législatif, exécutif et fédératif ; Benjamin Constant a voulu ajouter sans grand succès, revitalisant quelque peu Cicéron, César et Auguste, le pouvoir neutre pour justifier la monarchie. Voir à ce propos A. C. Pereira Menaut, *Lecciones de Teoría Constitucional*, op. cit., 4, p. 147-164. L'absence de référence au pouvoir judiciaire chez les auteurs anglais est due à la position particulière des juges dans la *common law*, qui, poursuivant la tradition médiévale de l'*omnipotentia iuris*, prévaut – ou prévalait – sur la politique. Il est significatif que « le concept d'État de droit n'existe pas vraiment ni au Royaume-Uni ni aux États-Unis : l'expression *rule of law*, qui est l'équivalent, reflète en fait une pensée différente. » La *rule of law* est le royaume du droit, qui prévaut sur le politique – le gouvernement, non pas l'État – et la politique, et « auquel l'État est soumis comme tout autre sujet de droit ». L. Cohen-Tanugi, *La Métamorphose de la démocratie*, Paris, Odile Jacob, 1989, p. 120. Les *state laws* ne sont pas des législations, mais des clarifications de la *common law*.

158. Les principales formes d'autogouvernance, qui ne se confondent pas avec l'autonomie, sont la famille, les associations de la société civile et la municipalité (voir J. Althusio, *La Política : metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, Madrid,

Centro de Estudios Constitucionales, 1990. Voir aussi en français *Introduction à la « Politica methodice digesta de Johannes Althusius »* de Gaëlle Demelemestre, Paris, Le Cerf, 2012.)

159. La démystification de la pensée politique moderne pose un problème qui ne peut être abordé ici : du point de vue de l'*omnipotentia iuris*, le « pouvoir » législatif a-t-il un sens ?

160. A. Panebianco consacre à cette question le chapitre V de son livre, *El poder, el Estado, la libertad*, *op. cit.* Mais il omet (ce qui est d'ailleurs habituel) que la première et la plus radicale division des pouvoirs se situe entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel. Peut-être parce que l'Église a renoncé à l'autorité avec la théorie de Bellarmin sur les *potestas* indirectes de l'Église sur l'État, les deux étant des sociétés parfaites. L'Église est-elle une société ? L'État est-il une société et en plus une société parfaite ?

161. J.-J. Rousseau, *Du contrat social* [1762], Paris, Flammarion, 2012, partie III, chap. XV.

II

Démystifier la démocratie

La démocratie, nous l'avons dit, est l'ordre naturel ou le régime politique fondé sur la liberté collective. « C'est en soi un bien moral », affirme le critique littéraire britannique Terry Eagleton¹. Mais de quelle démocratie s'agit-il ? À ce stade, si l'on s'abstient de mentionner les multiples acceptions du terme (plus de mille selon certains), il nous faut encore partir de la loi de fer de l'oligarchie, « loi transcendantale de la vie politique² », dont le présupposé ontologique est précisément la liberté collective. « Dans la conscience de chacun d'entre nous, germe le sentiment que notre relation avec le pouvoir est fausse et même que ce pouvoir croissant nous menace », écrivait il y a déjà bien des années le théologien italien Romano Guardini. Si la démocratie est comprise comme la participation du peuple à la formation de la raison publique et de la volonté politique, et même dans le cas où celle-ci recueille l'assentiment général, on ne peut pas faire l'économie de la question préalable : qu'est-ce que la démocratie lorsque les gens ne comprennent pas pourquoi ou pour quelle raison ils votent, s'ils ne savent pas vraiment pour qui ils votent, ou s'ils votent pour des oligarchies qui les exploitent et les soumettent à une sorte de servitude en monopolisant la liberté politique ?

On ne fait plus aujourd'hui la distinction de Montesquieu entre démocratie libre et démocratie non libre. Le mot a fini par désigner une sorte de religion. La première démocratie, démocratie politique – celle qui réalise l'ordre naturel de la vie collective ou du moins qui tente de s'en approcher, car rien n'est parfait dans ce monde –, est tenue pour acquise ; mais dans le monde réel, elle est en fait interdite. Les démocraties artificielles prolifèrent surtout celles dont les partisans parlent avec une ferveur toute religieuse. Il est d'ailleurs extrêmement rare d'entendre quelqu'un se déclarer, voire se dénoncer comme non démocrate ou antidémocrate et bien entendu aucun régime ou situation politique ne se risque à s'autodéfinir ainsi.

L'anarchiste Proudhon, bête noire du catholique traditionaliste Donoso Cortés, observait – non sans quelque inquiétude – que derrière tout problème politique, il y a toujours une question théologique. À la même époque Tocqueville lui faisait écho en ces termes : « Il n'y a presque point d'action humaine, quelque particulière qu'on la suppose, qui ne prenne naissance dans une idée très générale que les hommes ont conçue de Dieu, de ses rapports avec le genre humain, de la nature de leur âme et de leurs devoirs envers leurs semblables. L'on ne saurait faire que ces idées ne soient pas la source commune dont tout le reste découle³. »

Avant la Grande Révolution de 1789, l'Église était la gardienne et l'interpréte de la morale, qui affectait directement « l'homme intérieur » (sa partie spirituelle) et indirectement l'*êthos*, sa projection concrète, qui influence la politique, les affaires de « l'homme extérieur » (sa dimension visible ou externe). La révolution a cependant renversé la relation entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel en subordonnant l'*auctoritas* ecclésiastique à la *potestas* de l'État. L'État est passé au premier plan et la politique a commencé à remplacer la religion en produisant sa propre morale ou moralité publique et en instrumentalisant le droit à ses propres fins. Il en est résulté une véritable mythification de la

démocratie : la politique étatique étant désormais présentée comme démocratique, beaucoup de problèmes ont fini par acquérir un caractère artificiellement religieux.

En Europe, avant la Révolution française on parlait rarement de façon positive de la démocratie. Influencée par l'exemple américain, la reconversion de l'idée démocratique a commencé à partir de cette révolution. Le positiviste comtien Louis Rougier disait sans ambages à ce propos : « Identifier l'idéal républicain à la justice et postuler l'égalité naturelle de tous les hommes conduisent inévitablement au communisme. » Robespierre considérait lui-même comme une chimère l'égalité de conditions qu'exigeait Babeuf en tant que conséquence de l'égalité naturelle. Mais les chimères sont le pain mystique des croyants politisés : « L'absurdité d'une doctrine, écrit encore Louis Rougier, n'a jamais empêché sa diffusion, au contraire⁴. »

Depuis Theodor Adorno et jusqu'à nos jours, l'École de Francfort n'a jamais vraiment parlé de religion au sens propre. Pour elle, si la civilisation technologique suggère la possibilité d'une fin, celle-ci ne saurait être que la réduction de la transcendance surnaturelle à la transcendance intramondaine. Jürgen Habermas, l'épigone le plus important de cette École, parle de transcendance « ici et maintenant » comme si la transcendance était la politique régie par l'idée démocratique. Selon lui et selon l'Américain John Rawls, dans la démocratie délibérative, la décision politique n'est réellement légitime que lorsqu'elle procède de la délibération publique de citoyens égaux. En d'autres termes, la démocratie moderne « dissout la légitimité dans le pur légalisme, sinon dans le sociologisme rampant⁵ ».

Le but du droit et de la politique est de réduire l'insécurité de la vie dans ce monde. La religion est au contraire une réponse au fait le plus inéluctable : la mort. Les religions se réfèrent toujours à la vie dans l'au-delà et en ce sens toutes sont transcendantes. Mais ont-elles pour autant un

rôle à jouer dans ce monde ? D'un point de vue strictement sociologique, Niklas Luhmann répond : « La religion ne résout pas les problèmes spécifiques à l'individu mais remplit une fonction sociale. » Ainsi, dit-il, si « pour les hommes, elle est remplaçable, elle ne l'est pas pour autant pour le système de communication qu'on appelle société ». En principe, la foi religieuse d'un individu n'est pas pertinente sur le plan social. Mais pour autant les croyances particulières ne sont pas indifférentes pour la vie collective, somme de nombreuses vies individuelles. La religion est un fait sociologique naturel, un fait empirique, un présupposé que l'on doit prendre en compte : « Quelle que soit la manière dont cette fonction est déterminée et dont on peut déduire d'elle la possibilité ou la problématique du processus de différenciation fonctionnelle, il n'y a pas d'autre preuve scientifique du caractère indispensable de la religion », conclut Luhmann⁶. Cela dit, il semble qu'aujourd'hui l'indispensable soit devenu la démocratie abstraite.

Adoptant le même point de vue, le théologien luthérien, Peter L. Berger, décrit la conception sociologique de la religion de Thomas Luckmann (théoricien du « constructionnisme social »), dont il s'inspire, comme « la capacité de l'organisme humain à transcender sa nature biologique par la construction d'univers significatifs, objectifs, moraux et globaux⁷ ». Le monde de l'homme serait un « monde ouvert » construit par lui-même, et la religion, qui postulerait un cosmos sacré, serait « l'entreprise humaine par laquelle un cosmos sacré est établi ». Mais la démocratie peut-elle conduire à un cosmos sacré ?

En fait, l'essence de la question est que la religion préserve, fixe et même purifie le caractère ou la moralité collective, l'*êthos* auquel les peuples, les nations, les cultures et les civilisations doivent leur personnalité⁸. Ce qui explique la célèbre phrase de Marx « la religion est l'opium du peuple ».

Tocqueville reconnaissait franchement : « Pour moi, je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique ; et je suis porté à penser que, s'il n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie⁹. » Ce qui explique aussi l'acceptation et le succès des religions *Ersätze*, substituts ou succédanés dont la transcendance se situe « ici et maintenant », qui prolifèrent aujourd'hui, prenant la place des religions traditionnelles dont l'objet est l'au-delà et dont le déclin ou la crise est évident.

Faisant écho à la célèbre maxime de Marx, le philosophe Eric Voegelin parlait de religions politiques¹⁰ (un peu plus tard, Raymond Aron et d'autres après lui se référeront à leur tour aux religions séculières¹¹, voire à la « religion des intellectuels »), pour qualifier les idéologies, les religions *Ersätze*, ces nouveaux opiums du peuple, nés de l'absorption de l'*auctoritas* par le pouvoir politique conformément au célèbre *dictum* de Hobbes afin de construire le mythe de l'État « dieu mortel » : *Non veritas, sed auctoritas facit legem* (Ce n'est pas la vérité, mais l'autorité qui fait la loi). Peut-être serait-il préférable d'ailleurs de les appeler, comme le fait l'historien italien Emilio Gentile, des religions de la politique, puisque leur idole, ou leur Église, est l'État¹², dont les fins sont non seulement politiques mais aussi morales et religieuses : la morale comme religion. Le sociologue néocommuniste, Marco Revelli, les qualifie pour sa part, et sans détour, de religions de guerre en raison de « la fusion imprévue de la religion et de la politique¹³ ».

Si l'on en croit Tocqueville, la religion est certainement le plus grand problème de la démocratie. « Lorsqu'il n'existe plus d'autorité en matière de religion, non plus qu'en matière politique, écrit-il, les hommes s'effrayent bientôt à l'aspect de cette indépendance sans limites. Cette perpétuelle agitation de toutes choses les inquiète et les fatigue. Comme tout remue dans le monde des intelligences, ils veulent, du moins, que tout soit ferme et stable dans l'ordre matériel, et, ne pouvant plus reprendre leurs

anciennes croyances, ils se donnent un maître¹⁴ ». Un maître qui peut être physique ou intellectuel. De nos jours, les idéologies justifient la formation d'oligarchies rédemptrices ou salvatrices qui, bien qu'elles soient généralement égalitaires, sont néanmoins toujours dirigées par un maître lorsqu'elles parviennent à conquérir le pouvoir. Il s'agit d'une forme de césarisme et d'étatisme.

En tant que religions de la politique, les idéologies démocratiques (et en réalité il n'y en a pas d'autres) sont des religions de guerre. Elles sont « la continuation de la politique par d'autres moyens » – selon la fameuse formule de Clausewitz –, et cela en raison de l'intensité de leur concurrence et des conséquences qu'entraînent les conflits de pouvoir dont Platon témoignait déjà à son époque. Le fait qu'il ne peut pas y avoir de gouvernement parfait et que la concorde ne peut pas régner là où le pouvoir est convoité et contesté est en effet la principale impulsion de la pensée de l'auteur de *La République*.

Il n'est donc pas surprenant que le mot démocratie soit perçu aujourd'hui à la fois comme religion pour le peuple, comme théologie lorsque ses théoriciens s'expriment et comme morale lorsque la politique démocratique est mise en œuvre. Lorsqu'il est dit ou écrit avec emphase, de manière abstraite et avec une véritable onction religieuse, « en démocratie » en supprimant volontairement l'article déterminant, la démocratie devient le nouveau ciel, la nouvelle terre de l'*Apocalypse*. Elle est désormais un état d'enchantement qui ne manque pas de susciter ses propres ennemis intérieurs (et non plus extérieurs), comme l'a montré le linguiste Tzvetan Todorov dans son essai *Les Ennemis intimes de la démocratie*¹⁵.

L'allusion que nous venons de faire ici au Livre saint n'est pas une licence rhétorique ou une ironie sceptique. L'implantation du royaume de Dieu sur terre par la politique a été un objectif concret pour les groupes calvinistes puritains, très actifs lors de la révolution anglaise de 1640-1649. L'*Apocalypse* et l'*Ancien Testament* les inspiraient. S'appuyant sur la phrase

du *Nouveau Testament* : « Mon Royaume n'est pas de ce monde », Hobbes a conçu contre eux et contre la papauté (en tant que forme politique) sa théorie mythique de l'État, conçue comme *deus mortalis* fondé sur un contrat collectif inexistant ou fictif¹⁶. Une théorie qui était tout aussi utopique à long terme, mais plus réalisable grâce à la force de l'État. La preuve en est que l'État, bien qu'il s'agisse d'un mythe, existe ou du moins fonctionne un peu comme les théories scientifiques qui, en fin de compte, sont des métaphores pour décrire l'aspect de la réalité qui les intéresse.

La politisation qui résulte de l'inversion de la relation entre *auctoritas* et *potestas* s'accompagne d'une utilisation du langage religieux. Carl Schmitt l'a très bien vu dans le cas de Hobbes, qui a un peu concrétisé de cette manière ses abstractions. La transformation des concepts théologiques en concepts politiques a finalement triomphé. Et comme celui qui impose le langage domine, l'étatisme est devenu une sorte de *forma mentis* ou état d'esprit qui, parce qu'il se fonde sur la peur du pouvoir de l'État, constitue l'inverse de la démocratie.

L'objet du mode de pensée idéologique initié par Hobbes, produit de la substitution de la religion par la politique, est, selon Karl Marx – l'un des grands athéologiens modernes –, la réalisation de la *die wahre Demokratie* (la vraie démocratie), la communauté parfaite, le communisme en tant que réalisation profane du royaume de Dieu sur terre. La démocratie est devenue ainsi un messianisme politique qui poursuit la réalisation du mythe ancestral de la Cité parfaite ou Cité idéale. Malgré son pessimisme devant les nuages annonciateurs de violentes tempêtes en Europe, Donoso Cortés était somme toute encore un peu optimiste lorsqu'il disait, il y a plus de cent cinquante ans : « Le dogme philosophique de la perfectibilité indéfinie est tellement loin de la vérité que la société humaine, si elle ne veut pas sombrer dans la barbarie, doit forcément revenir en arrière avant d'atteindre les dernières limites de la civilisation. » Mais que dirait-il aujourd'hui ?

Les religions séculières de la politique ou de la guerre¹⁷ ont toujours comme *arrière-pensée* le même séduisant objectif athéologique¹⁸, qui sacralise la pensée démocratique en la radicalisant. Ces idéologies prophétisent le succès final mais elles le remettent toujours aux calendes grecques. Ce sera quand la conscience aura été modifiée conformément à leurs prescriptions ; quand on aura renforcé la conscience, qui est connaissance, contre la conscience, qui est savoir ; quand l'homme extérieur l'emportera sur l'homme intérieur, etc. Alors et alors seulement apparaîtra un nouvel homme, libéré de toutes les constrictions et limites, notamment économiques¹⁹. On attribue à Adolf Hitler l'exclamation à la fois étonnée et terrifiée : « J'ai vu l'homme nouveau ! » Et il semble que le xx^e siècle ait obtenu l'avènement de cet homme rédempteur en instrumentalisant la science et la technologie au service de la peur et même de la terreur.

La démocratie au sens strict repose sur des présupposés qui sont en train de disparaître ou ont disparu par la faute des idéologies et des démocrates professionnels. À mesure qu'elles ont remplacé les religions traditionnelles sur le plan des idées-croyances, les abstractions de la religiosité politique ont sapé le sens naturel de la responsabilité, minant ainsi la possibilité d'une véritable démocratie politique. Le mot démocratie doit être désormais compris comme appartenant au vocabulaire d'une atmosphère apolitique, sacralisée. Une atmosphère ou un climat qui, en vérité, n'a rien de sacré et qui ne ressemble pas non plus au mythe de Sorel conçu pour l'action aux yeux des sceptiques politiques²⁰. Ce n'est pas commettre un sacrilège de dire que dans le fond la sacralisation ou la divinisation de la démocratie est une superstition scientiste.

À l'origine du mode de pensée idéologique qui a sacralisé la démocratie, il y a le projet eschatologique immanentiste des Jacobins français. Ces derniers ont voulu mettre fin à l'histoire naturelle de l'homme

et commencer l'histoire de l'humanité réconciliée avec elle-même. Ce projet a été initié à partir de 1789, année zéro de la Grande Révolution, dont la date légale a été fixée, après discussion, par décret de l'Assemblée nationale, en 1792. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il serait plus approprié d'appeler la Révolution française la grande contre-révolution faite au nom de la morale abstraite²¹, contre la Grande Révolution chrétienne, mère de toutes les révolutions dignes de ce nom, contre l'Histoire – dans laquelle l'homme vit depuis qu'il est un homme – et contre la Politique, parce que toute politique est historique, voire *cliopolitique*. Les idées démocratiques ont véritablement émergé à cette époque ; bien que, selon Paul Johnson, elles procédaient d'Amérique du Nord, et n'ont commencé à prendre forme en Europe que dans l'atmosphère de la Restauration, à partir de 1815. « En 1815, il semblait que la réaction avait triomphé partout ; en 1830, il était évident que le *demos* avançait », écrit-il²². L'histoire contemporaine peut être interprétée en effet comme l'histoire des conflits et des luttes pour la démocratie.

Sciemment ou inconsciemment, la démocratie s'est vue incorporée à la pensée idéologique. Cela s'est produit dans l'atmosphère romantique (réponse esthétique à la désillusion politique qui suivait la Grande Révolution²³), qui a été celle de la révolution suivante, de 1848, elle aussi française. L'historien Lewis Bernstein Namier parle à ce propos de « révolution des intellectuels », même si en fait il y a eu plusieurs révolutions dans différents pays. Les idéologies, développées et dirigées par ces intellectuels, sont apparues alors comme le nouveau *pouvoir* spirituel, en remplacement de l'autorité de l'Église.

Cela dit, les révolutions modernes sont aussi des conséquences de la Réforme protestante et ce point de vue a été largement admis jusqu'au milieu du XIX^e siècle. La Grande Révolution ou grande contre-révolution, avec ses séquences mineures de 1830 et de 1848, voire la révolution russe de 1917 et les révolutions suivantes jusqu'à aujourd'hui, sont dans le fond

des produits de la Réforme. La Réforme n'était pas politique mais intra-ecclésiastique. Elle s'est avérée néanmoins intensément politique dans ses effets, notamment la consolidation de l'État comme machine de pouvoir²⁴ au service des intérêts des « Maisons dynastiques ». Après les premiers conflits politiques sur des questions religieuses survenus au sein du Saint Empire romain germanique (qui ont vu reconnaître et accepté le principe de paix *Cujus regio, ejus religio* / À chaque région sa religion) et après la guerre civile française, pacifiée par l'édit de Nantes (1598), la première révolution importante (pour ce qui nous intéresse ici) a été la révolution anglaise de 1640-1649, sans oublier la guerre politico-religieuse de Trente Ans (1618-1648) qui n'était pas entièrement étrangère à cette dernière et qui est considérée par certains comme la première guerre civile européenne. C'est lors de la révolution anglaise que l'idée d'implanter le royaume de Dieu sur terre est apparue clairement chez les puritains.

Montesquieu avait prévenu que la démocratie devait se garder de tomber dans deux excès : l'esprit d'inégalité, qui la conduit à l'aristocratie, et l'esprit d'égalité extrême, qui la conduit au despotisme. L'inégalité, l'égalitarisme et le despotisme sont des concepts clés de la pensée idéologique. Tocqueville n'est pas parvenu à identifier pleinement cette manière de penser, mais comme celle-ci « flottait dans l'air », il a compris *avant la lettre* que la démocratie naturelle ou politique aurait beaucoup plus de difficulté à s'implanter en Europe qu'en Amérique du Nord du fait des anciennes traditions et des structures historiques européennes.

Le Paris de la Restauration a été le grand laboratoire de la pensée idéologique, qui s'est développée après la révolution de juillet 1830, lorsque la grande bourgeoisie est finalement arrivée au pouvoir. Le régime de la monarchie orléaniste, dont l'esprit est très bien résumé par la fameuse exhortation de Guizot « Enrichissez-vous ! », reposait sur un cens électoral très limité ouvert seulement à ceux qui se voyaient reconnaître le droit à la liberté politique par l'oligarchie bourgeoise. Le régime orléaniste devait

constituer le terreau presque parfait pour accélérer cette évolution. Il a consolidé les idéologies ou religions politiques qui, après 1848, ont commencé à se répandre comme religions de guerre dont la stratégie immédiate était de s'emparer de l'État. L'Europe a dès lors exporté cette façon de penser dans le monde.

À leur tour, le nationalisme et le socialisme, deux espèces du même genre, deux formes de collectivisme, ont commencé à s'enraciner dans les sociétés européennes. Dans la pratique, en effet, tout nationalisme était inévitablement un socialisme de plus ou moins grande intensité et tout socialisme était inévitablement nationaliste à un degré plus ou moins grand selon les cas concrets. Gustave Le Bon voyait le socialisme comme « une nouvelle religion » et on peut en dire autant du nationalisme. Le dieu particulier du socialisme est l'Humanité et le dieu du nationalisme est l'État, mais les deux se situent dans le cadre de l'Histoire comprise comme destin.

Le nationalisme est apparu avec la Révolution française. Son point de départ a été la bataille de Valmy (20 septembre 1792), une bataille insignifiante en raison du retrait inattendu de l'armée prussienne qui théoriquement devait l'emporter. Dès le début de l'attaque prussienne, le général Kellermann brandissant son chapeau au bout de son épée crie : « Vive la Nation ! » L'armée entière répète ce cri à l'unisson. Goethe, qui était présent, prononça alors devant les officiers prussiens sa fameuse phrase : « De ce lieu et de ce jour, date une nouvelle ère dans l'histoire du monde et vous pourrez dire : J'y étais. »

L'esprit de la Nation de Montesquieu se référait à la Nation historique complexe, mais sur le champ de bataille de Valmy est née la Nation politique, simplification appelée à être le sujet de l'État-nation. Incarnée dans l'État, la Nation a alors fusionné avec l'idéologie de l'émancipation et ses différents dérivés appliqués à la vie collective. L'esprit de la Nation, politiquement concentré dans les divisions territoriales fermées que sont les

États, et dans le *Volksgeist* que Fichte a réveillé par son *Discours à la nation allemande*, s'est ensuite manifesté comme nationaliste²⁵.

Fichte, que Donoso Cortés avait probablement lu, a expliqué mieux que quiconque la relation étroite entre le nationalisme et le socialisme dans *L'État commercial fermé* publié en 1800²⁶. Donoso Cortés, conscient « qu'en France étaient les disciples, en Italie les séides et en Allemagne les pontifes et les maîtres²⁷ », annonça la venue d'un immense empire socialiste. Soixante-quinze ans plus tard, Staline se révélera un homme politique pragmatique lorsqu'il proclamera le socialisme dans un seul pays : l'Union soviétique. Prêchant « la vraie démocratie » à partir de l'URSS, le « socialisme réel » marxiste-léniniste se répandra dès lors dans le monde entier.

Saint-Simon avait raison lorsqu'il prêchait un *Nouveau Christianisme*²⁸ aux apôtres de la nouvelle Église saint-simonienne, non pas pour l'au-delà, mais pour ce monde. Ignorant le premier des dix commandements et s'appuyant sur le troisième, interprété dans un sens altruiste, le philosophe de l'industrialisme affirmait que le problème de la pauvreté (concept toujours relatif quoi qu'il en dise) pouvait être résolu grâce à la science appliquée et en remplaçant l'économie politique par la bonne administration du crédit. Son secrétaire Auguste Comte devait par la suite reprendre ces idées et donner un grand rôle au prolétariat afin d'établir l'état fixe et définitif de l'humanité, l'état scientifique et positif. Marx, quant à lui, qualifiait Saint-Simon d'utopique mais partageait sa croyance dans le pouvoir de la technologie pour éradiquer la pauvreté et transformer le prolétariat en bourgeoisie exerçant l'altruisme et utilisant la dialectique hégélienne à cette fin.

L'État est l'instrument idéal pour réaliser sur terre le christianisme de l'altruisme et le socialisme moderne est en fait une religion d'État. À l'origine, le socialisme était une protestation (plus que justifiée au vu des possibilités techniques et des promesses d'un monde nouveau découlant de

la Grande Révolution française) contre l'oligarchie qui, installée dans l'État ou protégée par son régime, monopolisait la liberté politique et utilisait l'appareil étatique pour maintenir confortablement sa position dominante et exploiter économiquement les dominés.

Mais un autre facteur décisif a contribué à la diffusion du socialisme, à sa confusion avec la démocratie et à l'acquisition de son caractère de doctrine religieuse. Il s'agit du grand coup porté à l'Église par la Révolution ou contre-révolution politique française. Une fois l'Église et le clergé discrédités, la force de la foi religieuse a commencé à décliner. Fascinés par les possibilités de la science et bénéficiant du concours des circonstances²⁹, le socialisme et la pensée nationaliste, voire la combinaison des deux, ont remplacé la pensée religieuse en tant que *forma mentis*, et assuré la capacité intellectuelle de la foi séculière à supplanter la foi traditionnelle.

Au dire de Schumpeter, le socialisme « signifie d'abord et avant tout un nouveau monde culturel³⁰ » lié à la vision de la nouvelle histoire imaginée par les révolutionnaires français. Il en résulte que, malgré l'« indétermination culturelle » que lui reproche l'économiste autrichien de Harvard, la logique est incapable de convaincre un socialiste. Il en est ainsi dans le cas du socialisme comme dans celui du christianisme et de toute autre religion considérée comme authentique par ses croyants. Les fidèles de n'importe quelles versions du socialisme n'ont pas encore compris que les temps changent, que ce qu'ils appellent le prolétariat ne se confond pas aujourd'hui, du moins en Europe, avec les musulmans ou les immigrés qui leur permettent de se consoler, mais que ce sont les classes moyennes qui sont harcelées par les diverses oligarchies : financières (banques, sociétés d'investissement...) ; industrielles (grandes entreprises nationales et transnationales, monopoles et oligopoles) ; médiatiques (qui sont à leur service) ; et par les oligarchies politiques (partis et syndicats). À la différence de tant de leurs pseudo-disciples, Marx, Lassalle, et bien d'autres

n'auraient certainement pas eu beaucoup de mal à percevoir la réalité d'aujourd'hui.

La distinction entre révolution politique et révolution sociale, introduite par Lorenz von Stein³¹, est décisive pour comprendre la formation et la montée de la liturgie socialiste. Les révolutions politiques font partie de la lutte que se livrent les oligarchies pour le pouvoir. Mais le grand succès ou la grande erreur de Marx, disciple de Hegel et de Stein (ce dernier étant davantage intéressé par la société civile – *Bürgergesellschaft* – que par l'État qu'il considérait à juste titre moins réel et plus artificiel), a été de confondre la classe – concept socio-économique – avec l'oligarchie – concept politique –, à partir des exemples de la monarchie de Juillet, de l'Angleterre et d'autres pays d'Europe où, à l'époque, la grande bourgeoisie était à la fois l'oligarchie et la classe socio-économique dominante. Sans distinguer l'État du gouvernement, il a parfaitement compris que l'État est le soutien idéal des oligarchies politiques et des classes exploitantes. Ce fait était alors confirmé par la distinction entre révolutions politiques et révolutions sociales établie par Stein, qui avait pour corollaire l'affirmation que les révolutions seraient désormais sociales, parce qu'il serait impossible de dissoudre les oppositions entre classes sociales en raison des particularités du machinisme industriel.

Convaincu que l'État empêcherait la réalisation de la démocratie, Marx se voulait antiétatiste. Il postulait la « vraie démocratie », à l'instar de ses amis et ex-amis et rivaux tels Proudhon (un Français de culture catholique) et Bakounine (un Russe de culture orthodoxe). Mais à l'inverse, son autre ami et rival Ferdinand Lassalle (un Allemand de culture luthérienne) devait décider de l'orientation ultérieure du socialisme allemand en prétendant ne voir qu'un Dieu dans l'État. Les « marxistes », comme les appelait Marx lui-même, qui à l'origine se méfiaient de l'État, sont paradoxalement devenus par la suite des étatistes. Ce fut le cas en Allemagne des lassalliens,

par conviction, mais aussi, en Russie, de Lénine, Trotski, Boukharine, etc., tous pour des raisons pratiques.

Si le socialisme diffère aujourd'hui des religions, c'est parce qu'il est une foi *Ersatz* qui se perpétue en invoquant en dernière instance la démocratie à la place du ciel. En raison de son indéterminisme culturel, dans lequel la composante utopique (qui l'incite à détruire la culture existante sans pouvoir la remplacer par quelque chose de nouveau) joue un rôle majeur, le socialisme démocratique n'est plus aujourd'hui intellectuellement qu'un étatisme qui accueille le multiculturalisme et qui remet la culture des « sociétés complexes » (Niklas Luhmann) entre les mains des médias, où prolifèrent des « analphabètes loquaces » (Alberto Buela). Au lieu de s'engager dans la lutte contre l'étatisme, les nombreux fidèles socialistes qui restent encore actifs sont désormais des fanatiques étatistes démocratiques.

Au sens strict, comme le disait Julien Freund, la première idéologie était celle de l'émancipation. Un idéal du XVIII^e siècle qui se référait à l'individu comme dans la rédemption chrétienne, mais que les religions de la politique ont ensuite transformé en émancipation collective. Les deux principales branches du socialisme, religion politique par excellence, sont : la branche socialiste proprement dite, qui est scientiste, mécaniciste et économiciste, et qui fait passer le socialisme avant le nationalisme ; et la branche nationaliste, qui, plus pragmatique, organiciste et politique, subordonne le socialisme à la réalité empirique de la nation³². Mais les deux s'appuient bien entendu sur les miracles de la technique, en particulier administrative, et sur la technocratie.

La branche socialiste proprement dite s'est elle-même divisée en deux : la sous-branche révolutionnaire marxiste, qui est dogmatiquement antiétatique, internationaliste et communiste, et la sous-branche socialiste évolutionniste ou sociale-démocrate, qui fait fi de l'internationalisme pour

des raisons tactiques comme Staline, et préfère la réforme en se servant de l'État. Lorsque son fondateur Ferdinand Lassalle disait « l'État est Dieu », il se faisait l'écho de Hobbes, mais il donnait à cette formule une portée beaucoup plus grande, celle d'un seul dieu, alors que le *deus mortalis* hobbesien régnait encore finalement sous le *deus immortalis* de l'Ancien Testament. L'État athée de la démocratie sociale – un dieu démocratique, comme l'était déjà en réalité le dieu de Hobbes – est de ce fait beaucoup plus puissant que son antécédent le *Léviathan*. Après Marx (avec toutefois une réserve car il n'était pas lui-même « marxiste »), et Lassalle, c'est certainement Eduard Bernstein qui est la figure la plus importante de cette tendance marxiste évolutionniste. Une tendance qui par ailleurs s'appuyait sur la biologie darwinienne sans renoncer totalement au mécanicisme (notamment, le dogme de la lutte des classes³³).

À l'intérieur de la sous-branche sociale-démocrate-marxiste révolutionnaire, on peut encore identifier deux tendances principales. La première, léniniste-stalinienne, a réorganisé le marxisme révolutionnaire en acceptant et en utilisant l'État. Marx, disait Schumpeter, « n'était pas un putschiste³⁴ », mais Lénine a « exalté et ultramarxistifié » le statut de l'État comme condition *sine qua non* de la politique économique et de la lutte pour le socialisme, croyant qu'un nouvel homme émergerait de la transformation des structures économiques rendant l'État inutile. La seconde tendance est fasciste : Mussolini était un homme cultivé, qui a pris en compte à la fois Marx et Lénine. Mais il avait aussi lu Fichte et d'autres auteurs allemands ; plus politique que social, il a subordonné le socialisme à la nation étatique (« Tout dans l'État, rien hors de l'État, rien contre l'État »). Quant au national-socialisme allemand, il a imité le fascisme, mais il a surtout donné la priorité à la méthodologie biologique darwinienne sur le mécanicisme marxiste, en conservant/remplaçant le dogme de la lutte des classes par celui de la lutte des races, en mélangeant l'économicisme social-démocrate et léniniste à l'étatisme.

Toute cette classification n'est évidemment qu'un schéma, car il y a dans les faits des chevauchements, des nuances et des mélanges, parfois importants. Cela étant, les principaux éléments communs à toutes les variantes du socialisme (qui sont des quiétismes du point de vue de l'histoire des hérésies) sont le scientisme, le mythe de l'homme nouveau, le mouvement vers le communisme en tant que *die wahre Demokratie* (véritable démocratie) et l'historicisme utopique, inhérent à la manière idéologique de penser, dont le paradis à atteindre est la démocratie. Il en résulte que la politique est devenue une ingénierie, avec des spécialités telles que l'ingénierie sociale, l'ingénierie de l'âme, l'ingénierie du développement et d'autres ingénieries et techniques inventées chaque jour par les pouvoirs publics et les oligarchies.

En dépit de certaines apparences, le socialisme, le communisme, le fascisme et le national-socialisme sont des produits de l'utopie qui poursuit la « véritable démocratie », idéal selon lequel tous devraient être bourgeois et égaux³⁵. En mélangeant la démocratie économique et sociale à la démocratie politique, le sens de cette dernière a été déformé et obscurci ce qui a généralisé le socialisme.

Le socialisme, disait Julien Freund en 1984, « est une construction intellectuelle et même artificielle, plus ou moins cohérente, qui comme telle n'est pas en mesure de s'animer elle-même³⁶ ». Depuis la débâcle du communisme léniniste, au lieu de s'opposer à l'oligarchie, la social-démocratie, qui s'est retrouvée nue et seule en tant que modèle de socialisme dominant, a essayé de se régénérer en tant qu'idéologie oligarchique, en prêchant, dans sa fuite en avant pour survivre, la culture de mort et la justice anthropologique : la légalisation de l'avortement et le mariage homosexuel, puis, encore plus absurde, la fanatique et hystérique idéologie du genre, l'euthanasie antisolidaire, le dangereux écologisme réactionnaire et toute une série d'autres questions anthropologiques typiquement « bourgeoises ».

Ces bio-idéologies si actives³⁷ ont été configurées dans un contexte pseudo-démocratique. Elles sont en fait une sorte de dérivation réductionniste de la religion politique. Hérésies de la religion socialiste, souvent simples questions d'affaires ou de négoce, elles sont si faibles intellectuellement, que si elles n'étaient pas exploitées par un socialisme infantilisé ou sénile, comme preuve équivoque de qualité démocratique, elles perdraient tout attrait. Paradoxalement, ces thèmes bio-idéologiques sont le plus souvent des développements d'aspects particuliers de l'idéologie nationale-socialiste, qui discutent ou nient la légitimité du vieil homme, l'homme tel qu'il est³⁸. Dans la confusion actuelle et en l'absence de véritable concurrence, ils encouragent la « paupérisation » du paysage idéologique. Pour ne citer qu'un exemple, les églises, singulièrement désorientées, ne sont pas les dernières à égarer leurs fidèles par des divagations sociales, voire sociologiques, au lieu de prêcher à temps et à contretemps la vérité simple, énergique, autoévidente, qui va à l'essentiel, comme disait Husserl³⁹.

Quoi qu'il en soit, un fait est irréfutable : malgré bon nombre de soutiens gratuits, parfois même inespérés, le socialisme est aujourd'hui, à l'instar du nationalisme, une espèce de foi morte ou en voie de disparition. Une foi dont il ne reste plus qu'une affirmation absurde : « le socialisme est bon et libérateur et c'est le futur, parce que ceux qui l'affirment sont socialistes ». Schumpeter dirait que le socialisme est mort de son succès, parce que la « droite » s'est approprié ses idées, y compris les plus hérétiques, et qu'elle a géré mieux que lui l'étatisme, le capitalisme d'État redistributif (impôts élevés et progressifs sinon expropriateurs, liquidant ainsi la propriété, laquelle est liée, comme disait le philosophe George Santayana, à l'*êthos* de l'agriculture), le « développement », le contrôle de tout et sur tout, la destruction des traditions et coutumes pour réduire le peuple à l'état de masses sans idées ni initiatives propres, etc. Si des hommes connus pour être cultivés et civilisés comme Comte, Proudhon,

Marx, Lassalle, Bernstein (le plus grand théoricien de la social-démocratie) revivaient, et peut-être même Bakounine, tous seraient stupéfaits devant cette situation autant que le seraient Saint-Simon, prophète du nouveau christianisme altruiste, voire Donoso Cortés, sévère critique du socialisme.

La démocratie politique s'est enracinée pour la première fois en Amérique du Nord après la rébellion victorieuse contre les Anglais et non sans quelques hésitations sur l'opportunité de la République, conçue alors selon l'idée romaine⁴⁰, à l'opposé de ce que Donoso Cortés tenait pour « la forme nécessaire de gouvernement pour les peuples ingouvernables ». Leopold von Ranke, père de l'histoire fondée sur la documentation rigoureuse, estimait que l'exemple américain avait contribué largement à la diffusion des idées républicaines et démocratiques en Europe. Celles-ci se sont néanmoins heurtées à de nombreux obstacles historiques qui ont été décrits par Tocqueville, et que les hommes de la Grande Révolution française ignoraient, ou qu'ils ne pouvaient ni ne voulaient éliminer. L'auteur de *L'Ancien Régime et la Révolution* devait relever parmi eux le parlementarisme et la pensée idéologique, qui sont des entraves majeures, sinon le principal obstacle à la démocratie politique, dont le principe est la liberté politique ou collective, comme Platon l'avait établi dès le IV^e siècle av. J.-C.

La démocratie avait mauvaise presse depuis l'époque grecque classique. Dans la petite Athènes, alors reconnue comme modèle, la démocratie directe, protégée par Périclès, était pratiquée par à peine 7 000 à 15 000 citoyens sur une population totale de 300 000 ou 400 000 habitants. À la mort du prestigieux général, la démocratie athénienne commença à décliner et fit dès lors l'objet de nombreuses et sévères critiques. C'est sans doute la raison pour laquelle elle avait toujours été considérée comme impossible à réinstaurer en Europe.

Mis à part le fait que la situation aristocratique de la société de l'époque avait limité le concept de peuple au sens politique à une minorité, il semblait en outre inconcevable que le modèle de la démocratie athénienne puisse être un jour reproduit dans des territoires plus vastes et plus peuplés que les petites Polis grecques. Il y avait bien eu quelques précédents, comme la démocratie des villes castillanes entre le Douro et le Tage [selon l'historien médiéviste Sánchez Albornoz], les communes républicaines du nord de l'Italie ou le conciliarisme de l'Église au XIV^e siècle. Mais il manquait l'idée politique de représentation du peuple, quand bien même elle ait été pratiquée de fait dans les Cortes, les Diètes ou les Parlements convoqués par les rois pour rassembler des ressources, ou dans les ordres religieux comme les Dominicains, et même si Marsile de Padoue avait imaginé cette représentation politique dans l'atmosphère « conciliariste » du XIV^e siècle. En l'absence de ce principe, au XVIII^e siècle Montesquieu croyait encore que le despotisme était la forme appropriée de gouvernement pour les grands territoires.

C'est aux Américains qu'il revient d'avoir mis fin à ce tabou, tout en s'inspirant néanmoins de *L'esprit des Lois* (1748). Ils ont renoncé à l'État, approche fondée sur la Polis grecque, et établi simplement un gouvernement. Bénéficiant d'une égalité de conditions en raison, d'une part, de l'existence d'immenses terres sans frontières, avec de vastes fleuves et une orographie franchissables, et, d'autre part, d'une population *ex novo*, il y avait de fait, spontanément, et pour la première fois dans l'histoire, une « situation » démocratique de la société⁴¹. Il n'y avait ni aristocratie, ni structures étatiques qui fixaient les inégalités sociales (du moins parmi ceux qui n'étaient pas des esclaves) ou qui entravaient l'égalité naturelle ou légale, et les habitants, qui pratiquaient l'autogouvernement, détestaient le parlementarisme de la monarchie anglaise, gravement corrompu par le Premier Ministre Walpole (imité plus tard dans le reste de

l'Europe). Le parlement de Londres avait pour les Américains le défaut rédhibitoire de renforcer l'oligarchie au pouvoir, comme l'avaient déjà observé Thomas Hobbes et son disciple rebelle James Harrington (un partisan de la république aristocratique, qui sera très influent dans les futurs États-Unis). En résumé, les relations sociales ont été spontanément démocratiques en Amérique du Nord parce qu'elles étaient plutôt égalitaires dans la vie sociale. La conséquence a été que les Américains se sont prononcés en faveur de la démocratie représentative, celle-ci étant garantie institutionnellement par le *self-government* ou l'autonomie gouvernementale des petites unités territoriales, par un système électoral majoritaire avec un mandat impératif et par la division des pouvoirs de bas en haut, ce qui implique l'indépendance des juges, l'indépendance du pouvoir législatif par rapport à l'exécutif et la limitation des mandats du président, sorte de roi électif.

Sur le plan politique, la révolution américaine, première et authentique révolution moderne, a été ensuite, pourrait-on dire, « tergiversée » ou déformée, par la révolution française et les révolutions suivantes. Elle évoque étrangement l'idée du meilleur gouvernement *politicum* possible selon saint Thomas d'Aquin par opposition au gouvernement *regale* ou royal.

Dans une *quaestio* connue de la *Summa Theologica*, curieusement peu citée, saint Thomas explique : « Deux points sont à observer dans la bonne organisation du gouvernement d'une cité ou d'une nation. D'abord que tout le monde participe plus ou moins au gouvernement, car il y a là, selon le deuxième livre des *Politiques* [d'Aristote], une garantie de paix civile, et tous chérissent et soutiennent un tel état de choses. L'autre point concerne la forme du régime ou de l'organisation des pouvoirs. Voici donc l'organisation la meilleure pour le gouvernement d'une cité ou d'un royaume : à la tête est placé, en raison de sa vertu, un chef unique ayant autorité sur tous ; puis viennent un certain nombre de chefs subalternes,

qualifiés par leur vertu ; et cependant la multitude n'est pas étrangère au pouvoir ainsi défini, tous ayant la possibilité d'être élus et tous étant d'autre part électeurs. Tel est le régime parfait, heureusement mélangé de monarchie par la prééminence d'un seul, d'aristocratie par la multiplicité de chefs vertueusement qualifiés, de démocratie enfin ou de pouvoir populaire du fait que de simples citoyens peuvent être choisis comme chefs, et que le choix des chefs appartient au peuple⁴². »

À la veille des élections législatives de 2009, année du 60^e anniversaire de la démocratie allemande, un grand débat a eu lieu en Allemagne (pays réputé pour être celui qui se porte le mieux en Europe), sur le thème « *Wählen oder Nichtwählen* » (voter ou ne pas voter ?). Le journaliste du *Der Spiegel* Gabor Steingart a publié à cette occasion un livre démystificateur invitant les électeurs à s'abstenir de voter : *Die Gestohlene Demokratie*⁴³ (La démocratie confisquée). Son argument principal est que la politique allemande se réduit à la « *Politik ohne Volk* » (la politique sans peuple) et la démocratie à une « *Demokratie von oben* » (une démocratie imposée par le haut). « L'électeur, écrit Steingart, met un bulletin de vote dans l'urne (*Trommel*), et les partis s'arrangent ensuite pour former un gouvernement de coalition. Ceux qui, lors des prochaines élections [de 2009], répondront à la question que pose le pouvoir [seront] les mêmes partis, mais pas les citoyens⁴⁴. » Il s'agit bien en effet d'une démocratie procédurale sacralisée par les électeurs grâce à la liturgie du vote. Bien argumenté, le livre de Steingart accuse les partis politiques allemands d'être très loin de la réalité et de ne pas vraiment représenter le peuple.

Cela dit, l'auteur n'évite pas lui-même de sombrer dans la naïveté lorsqu'il propose de renouveler la démocratie allemande alors qu'il dit qu'elle n'existe pas ou qu'elle n'existe que pour quelques-uns. Diplômé en macroéconomie, il semble oublier ou ignorer les conseils d'un des plus grands connaisseurs de la vie des entreprises : Peter Drucker. Lorsqu'une entreprise atteint un certain point d'inefficacité ou de ruine, dit ce dernier, il

vaut mieux la liquider et en fonder une autre. Un système politique qui se présente formellement comme démocratique mais qui ne l'est pas ne serait-il pas plus nuisible et plus ruineux qu'une simple entreprise, aussi importante soit-elle ? Gabor Steingart, pourtant diplômé en sciences politiques (mais peut-être finalement à cause de ses études universitaires), oublie aussi la loi de fer de l'oligarchie énoncée par Robert Michels et reprise après lui par bon nombre d'auteurs.

Les régimes démocratiques modernes ont besoin des partis politiques, mais ces partis ne sauraient être considérés comme le bon père de famille des codes civils. Selon la définition qu'en donne Schumpeter : « Un parti est un groupe dont les membres se proposent d'agir de concert dans la lutte pour le pouvoir politique⁴⁵. » Peut-on alors s'attendre à ce qu'ils réforment substantiellement le système de mauvais gouvernement⁴⁶ dont ils vivent, même s'il est vraiment très mal en point ? On connaît la phrase célèbre de l'aristocrate conservateur expérimenté, protagoniste du roman *Le Guépard* : « Si nous voulons que tout reste tel que c'est, il faut que tout change. » Les partis ne feront donc tout au plus que des changements superficiels ou apparents pour rassurer les critiques, en arguant qu'il s'agit d'améliorer la « qualité » de la démocratie, mot talisman dont l'invocation rend toute opinion ou mensonge respectable.

En définitive, la démocratie en Europe est peut-être moins une religion qu'une superstition (*Aberglaube* en allemand), un substitut, un succédané ou une apparence de foi, qui est née des religions de la politique. Vidant le mot démocratie de son contenu sémantique, les partis et les personnes à leur service le remplissent à leur convenance, l'utilisant comme un mythe politique *Ad usum Delphini* (« à l'usage du Dauphin »). Son exploitation comme religion est aujourd'hui monopolisée par les États-Unis, qui l'utilisent, de manière intéressée ou naïve, comme marchandise d'exportation.

Comme l'ont bien vu Tocqueville et Stuart Mill, le pire de la tyrannie de l'opinion publique c'est la para-idéologie, la « politique correcte », une invention du puritanisme démocratique américain. On a coutume de dire que la démocratie est le règne de la majorité, mais celle-ci est désormais soumise aux caprices des minorités, qui ne sont plus seulement les typiques oligarchies dont dépendaient toujours les gouvernements. Borges avait raison de dire que la démocratie est une superstition basée sur la statistique.

La politique au sens que lui donne la tradition occidentale ne saurait exister sans liberté politique ou collective, ce qui implique que le peuple participe dans la formation de la raison et de la volonté politique. Mais cette liberté et toutes les libertés dépendent aujourd'hui dans une large mesure de la *Political Correctness*, du politiquement correct. Selon Umberto Eco, cette expression dérive d'une décision de la Cour suprême des États-Unis, en 1793, selon laquelle il n'était pas *politically correct* de parler des États-Unis au lieu du « peuple des États-Unis », puisque le gouvernement existe pour le bien du peuple. Cette décision était alors politiquement correcte mais, au début des années 1980, elle a été tergiversée et déformée par les milieux universitaires touchés par le multiculturalisme. De là, elle est passée en Europe, où elle n'a pas tardé à nourrir la pensée totalitaire. Il s'agit là d'une redoutable involution de la démocratie, désormais limitée à ce que dispose et prescrit la correction politique comme l'a remarquablement analysé Vittorio Zincone dans *Lo Stato totalitario*⁴⁷.

La machine étatique est en soi égalisatrice et Hobbes, son grand théoricien, l'exprime en ces termes : « C'est pourquoi comme neuvième loi de nature, je pose celle-ci : que tout homme reconnaisse autrui comme son égal par nature », la violation de ce précepte étant l'orgueil (*Léviathan*, chap. XV). Mais Hobbes ne pouvait pas savoir qu'à mesure que l'État se consoliderait le nouvel establishment politique monopoliserait la liberté politique et finirait par identifier la politique de l'État avec le politiquement correct. Aujourd'hui en effet, la liberté politique, la liberté sociale, la liberté

économique (en particulier), la liberté personnelle (liberté sexuelle, liberté d'expression, liberté du langage) et, en général, toutes les libertés, sont à la merci de ce que les politiciens considèrent comme étant la politique correcte de l'État. La liberté politique, forme fondamentale de la liberté d'action, n'existe plus guère dans l'Europe, à l'exception peut-être de la Suisse, encore que celle-ci soit désormais soumise à la pression de l'Union européenne sociale-démocrate.

Cela étant, aussi correcte que puisse être la politique étatique, conformément à la politique géométrique de Hobbes, les conflits restent inévitables. Ils le sont pour des motifs que l'auteur du *Léviathan* synthétise lui-même par le mot orgueil, du moins tant que la nature humaine n'a pas encore été totalement changée par la création d'un nouvel homme comme le postule le mode de pensée idéologique. Une pensée qui se situe bien sûr aux antipodes de saint Paul, qui estime que les divisions et oppositions sont nécessaires « car il faut bien qu'il y ait parmi vous des groupes qui s'opposent, afin qu'on reconnaisse ceux d'entre vous qui ont une valeur éprouvée » (I Cor 11, 19).

Il y a et il y aura toujours conflit entre la liberté collective – qui ne trouve sa pleine réalisation que dans la démocratie *politique*, où les citoyens sont gouvernés et peuvent gouverner (Aristote) – et l'oligarchie étatique, qui monopolise *de facto* ou *de jure* la liberté politique en faveur d'un petit nombre et qui donc restreint la participation au pouvoir et au contrôle politique, tout comme cela se produit dans l'état aristocratique de la société. En fait, les Grecs sont les premiers à avoir découvert la possibilité de la politique comme moyen d'affronter l'oligarchie et de limiter son pouvoir. Mais cela ne diminue en rien la valeur de l'explication machiavélienne (et non machiavélique) de l'histoire en tant que lutte permanente entre oligarchies. Cette explication est plus exacte et plus complète que celle de la lutte des classes... en supposant que cette dernière existe vraiment. Cela d'autant plus que pour le moment et depuis le xx^e siècle, la vieille

dichotomie bourgeoisie/prolétariat semble avoir été remplacée, comme le dit Helmut Schelsky, par celle opposant les « intellectuels » (au sens le plus large, voire indéfini) à tous les autres, les uns vivant par procuration des autres⁴⁸.

Marx disait que « la critique de la religion conduit à la doctrine selon laquelle l'homme est l'être suprême pour l'homme⁴⁹ ». Cette idée de l'autosuffisance ou de l'autonomie absolue de l'être humain aurait pu lui être suggérée par Auguste Comte, qu'il considérait comme le plus remarquable des saint-simoniens. Le socialisme et le nationalisme présupposent nécessairement, du fait de cette forme de critique de la religion, que leur politique est la seule correcte. Leur volonté commune de pouvoir est par définition contraire à l'idée métajuridique de justice, qui est le présupposé du droit. D'une part, elle oblige le nationalisme à utiliser tous les moyens possibles pour éveiller la « conscience » de la Nation politique aux dépens de l'Histoire, et, d'autre part, elle contraint le socialisme à faire de même avec la « conscience » de classe ou l'un ou l'autre des substituts que sont la race, le sexe, l'écologie, etc., pour justifier son idée de justice. Les deux revigorent ainsi l'oligarchie en tant que force déterminante de la conscience « démocratique », et finissent par se réduire à de la simple *propaganda fidei*. Le philosophe Jean-François Revel l'avait bien vu dans le cas du socialisme. Mais il convient d'ajouter, pour le compléter, qu'il en va de même du nationalisme.

La monarchie et l'oligarchie sont l'« *autorité* » : car la terminaison grecque *archie* (*arkhè*, principe) signifie l'origine ou le principe, ce qui commence et qui commande, qui tend à croître, à augmenter, en latin *augeo*, Rome étant le lieu où la distinction entre *auctoritas* et *potestas* a été développée. Les deux tant la monarchie que l'oligarchie sont immanentes à toutes les formes de gouvernement, parce qu'il s'agit d'*archies*. Cela peut surprendre dans le cas de la monarchie, qui est aussi une forme de gouvernement. Mais l'équivoque disparaît si l'on remplace monarchie par

monocratie comme oligarchie par oligocratie. L'oligarchie est ce qui donne l'autorité aux gouvernements – ou qui la transmet s'il s'agit d'une démocratie – et la monarchie est ce qui les rend souverains. La raison tient à la différence qui existe entre pouvoir et décision. Le *pouvoir* politique est défini, réglementé ; il est *potestas* qui s'exerce en vertu de la loi en vigueur. La *décision*, qui a toujours des conséquences juridiques, est unipersonnelle, monarchique, extérieure, en marge ou au-dessus des règles (ce que l'on perçoit très bien dans le cas de la dictature). En résumé, répétons-le, l'oligarchie et la monarchie sont immanentes à toute forme de gouvernement. Ceci constitue nécessairement une limite pour l'aristocratie comme pour la démocratie, qui est bien sûr plus claire dans le second cas.

La différence entre monarchie et oligarchie en tant qu'*archies* est que dans cette dernière elle est une constante toujours opérante, alors que dans la monarchie la décision ne s'exerce que dans des cas exceptionnels, comme souveraineté, bien que la possibilité de son exercice soit omniprésente. La caractérisation de Carl Schmitt est célèbre : « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle⁵⁰. » Le souverain décide dans la situation exceptionnelle mais aussi de l'exceptionnalité de la situation. Un régime dans lequel il est impossible de décider est un régime mort ou en voie d'extinction parce qu'il est incapable de faire face aux graves vicissitudes. Thucydide avait vu ou plutôt entrevu, dès son époque, que la politique s'insère dans l'histoire.

La monocratie, l'aristocratie, la démocratie et leurs variables respectives ne désignent que le nombre de ceux qui gouvernent en droit ou selon l'ordre juridique. Mais ceux qui décident ou qui ont le pouvoir doivent toujours compter sur l'oligarchie qui les soutient.

Archétype du penseur démystificateur, David Hume, a fort bien expliqué ce qui se passe dans la réalité : « Rien ne paraît plus surprenant à ceux qui considèrent les affaires humaines d'un œil philosophique que la facilité avec laquelle la majorité est gouvernée par la minorité et la

soumission entière avec laquelle les hommes sacrifient leurs propres sentiments et passions à ceux de leurs chefs. Quand nous recherchons comment se fait un tel prodige, nous constatons que, puisque la force est toujours du côté des gouvernés, les gouvernants ne peuvent s'appuyer que sur l'opinion. C'est donc sur la seule opinion que le gouvernement se fonde, et cette maxime s'applique autant aux gouvernements les plus despotiques et les plus militaires qu'aux gouvernements les plus libres et les plus populaires. Le sultan égyptien ou l'empereur romain peut bien conduire ses sujets inoffensifs comme un troupeau de bêtes, contre leurs sentiments et leurs inclinations, mais il doit du moins avoir mené ses *mameluks* ou sa *garde prétorienne* comme des hommes, par l'opinion⁵¹. » Guglielmo Ferrero disait plus ou moins la même chose en plein ^{xx}^e siècle : « Même le pouvoir le plus omniscient et colossal se briserait en quelques instants et ses instruments les plus efficaces et imposants seraient automatiquement réduits à néant si, pour un instant, tous ses sujets, tous ses fidèles subordonnés, décidaient spontanément et unanimement de refuser l'obéissance. » L'un des moyens est de s'abstenir de voter. C'est pourquoi, dans certains régimes, l'abstention est punie.

Le principal moteur de la pensée politique a été et est d'essayer de compenser, de contourner ou d'ignorer la loi de fer de l'oligarchie, et même la « décision » en tant que réminiscence. Telle est la prétention de la pensée idéologique (celle d'Habermas ou de Rawls) qui prône la démocratie délibérative ou espère y parvenir en manipulant les consciences.

Pour compenser le caractère inexorable de cette loi de fer de l'oligarchie et faire une place à la démocratie, les Grecs ont inventé la forme mixte de gouvernement basée sur l'équilibre des pouvoirs. Platon combinait la monarchie et la démocratie, Aristote l'oligarchie et la démocratie ou la monarchie, l'aristocratie et la démocratie en se passant de l'oligarchie (Polybe⁵²). Dans *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Guglielmo Ferrero écrit ces quelques mots qui peuvent servir de

consolation : « Si les hommes craignent toujours le pouvoir auquel ils sont soumis, le pouvoir qui les soumet craint lui aussi toujours la collectivité sur laquelle il règne⁵³. »

L'économiste Milton Friedman affirmait sans détour que « derrière chaque programme gouvernemental, il y a un écran de fumée ». L'une des causes de l'oubli fréquent de la loi de fer de l'oligarchie est sans aucun doute parce qu'elle n'opère pas dans les formes de gouvernement mais dans le régime. Les formes de gouvernement sont la condition formelle de l'ordre politique, sa partie visible et représentative. L'écran de fumée cache le régime, son aspect invisible, sa condition matérielle. C'est précisément dans le régime que se logent les « génies invisibles de la ville » de Guglielmo Ferrero, ou, pour être plus précis, dans les « couloirs du pouvoir » (Carl Schmitt).

La forme de gouvernement est autonome au sein du régime ; elle est le ciment qui maintient l'ordre politique. Cependant, sous l'influence des idées socialisantes antipolitiques (dont Schumpeter a commenté les erreurs sur le plan économique), cette autonomie a été de plus en plus discutée ou niée. Montesquieu, comprenant que les formes de gouvernement polarisent et attirent les forces sociales oligarchiques qui opèrent dans le régime, a attribué des vertus différentes aux trois formes classiques (républicaine, monarchique et despotique). La « bonté » de ces formes dépend finalement de la mesure dans laquelle elles servent les oligarques ou sont capables de canaliser leurs intérêts vers le bien commun.

L'État des partis appartient clairement à la catégorie des États qui servent les oligarques. Son origine est l'*Obrigkeitsstaat*, l'État-autorité allemand (dont l'ordolibéral Alfred Müller-Armack disait que la source était plus calviniste que luthérienne), et qui correspondait à l'étape absolutiste⁵⁴. Paraphrasant Marx, le juriste Gerhard Leibholz observait pour sa part que dans cette forme d'État ce n'est pas le peuple qui a un État, mais l'État qui a un peuple⁵⁵. L'État des partis est apparu après ce précédent

allemand d'État oligarchique. Son idée, née après la guerre de 1914, à l'époque de Weimar, a conduit à une situation où « les dirigeants des partis ont accentué le profil oligarchique de leurs organisations bien au-delà de la raison⁵⁶ ».

L'État des partis est en réalité un État totalitaire qui est masqué par sa propagande, son apparent pacifisme et ses bonnes actions lesquels permettent aux oligarques de séduire les gens qui doivent en revanche payer pour cela. Les premiers États totalitaires avaient un parti unique, déguisé par Lénine en « avant-garde du prolétariat ». Une formule qui ne trompait que les fanatiques, les naïfs et ceux qui voulaient se tromper sur sa nature oligarchique par convenance. L'État totalitaire national-socialiste a pour sa part absorbé et bolchevisé la social-démocratie de Lassalle et Bernstein, restauré la monarchie (le principe du Führer) et intensifié l'« oligarchisation ». Après la guerre de 1939-1945, il a été lui-même remplacé par un État des partis constitutionnalisé qui est formellement pluraliste⁵⁷. Une forme de soviétisation de la démocratie a été imposée en grande partie par la manipulation du langage, grâce à l'exemple de la social-démocratie suédoise marxisante, formule plus douce que la bolchévisation léniniste et, surtout, staliniste.

Mais le pluralisme politique se réduit en réalité à une discussion pour savoir qui gouverne, ce qui donne l'impression, comme le diraient les « économicistes », qu'il existe une véritable concurrence ou compétition entre les partis. Le parti unique de l'État total ou totalitaire a été somme toute divisé en plusieurs partis, qui sont en quelque sorte unis par un cordon ombilical, le *consensus politique*, lequel présuppose un accord pour penser de la même façon, afin de pouvoir « patrimonialiser » un État dans lequel la composante monarchique est adoucie ou limitée.

Ce *consensus politique* repose plus sur des intérêts que sur des sentiments. Il usurpe le rôle qui revient au *consensus social*, naturel ou spontané, fondement de la confiance dans l'*êthos*, qui configure le peuple.

Il consiste à affirmer ce qui est naturel ou spontané en disant, comme les pères fondateurs des États-Unis d'Amérique, « nous tenons ces vérités pour évidentes ». Ce *consensus politique* usurpe les fonctions du *consensus social* et impose au peuple son propre *êthos* qui est purement « procédural » (et dont les « valeurs » sont bien sûr proclamées « démocratiques »), mais qui peut être, comme c'est le cas, amoral, immoral ou nihiliste. Donoso Cortés avait déjà anticipé en son temps que « l'une des tendances caractéristiques de notre temps est la création visible de deux unités radicalement contradictoires : l'unité du bien et l'unité du mal ».

Il existe une autre différence formelle entre l'État des partis et l'État totalitaire qui a été rejeté. Elle tient au fait que la foi politique étant répartie entre les partis, acceptés par le consensus, la propagande ne peut pas être monolithique. Mais ce pluralisme délibératif, que soutient Habermas, n'en est pas moins une autre façon d'échapper à la réalité, c'est-à-dire à la vérité. En d'autres termes, dans les limites que tolèrent le consensus et la correction politique, il existe une pleine liberté d'expression, surtout en ce qui concerne l'*êthos* du consensus social, historique et naturel, pour le détruire en le manipulant.

En dehors de la masse des éternels naïfs, le consensus politique – « expression collective de la loyauté de la classe politique envers elle-même » (comme le dit non sans ironie Alonso Muñoz Pérez) – ne trompe que ceux qui veulent se tromper eux-mêmes, par convenance personnelle⁵⁸ ou pour obtenir quelques faveurs.

Contrairement au vœu du libéralisme classique, qui s'est autoréduit au libéralisme économique, « à la fin du XIX^e siècle on constate une absolutisation de plus en plus décisive de l'État, du collectif et du pouvoir ». Alimenté par la mobilisation totale, l'économie de guerre, les masses de chômeurs, le renforcement du syndicalisme, etc., l'État des partis s'est imposé peu à peu au lendemain de la Première Guerre mondiale⁵⁹. Le

tout a convergé vers la social-démocratie pacifiste qui, fermement établie au pouvoir en Suède depuis 1932, sert d'inspiration et de modèle (un modèle que Barack Obama a cherché à importer aux États-Unis dans les années 2010⁶⁰). Néanmoins, la substance de l'État des partis reste encore socialiste-nationaliste⁶¹. Dans cette forme étatique, les opinions libérales ou conservatrices, tout à fait naturelles, ne peuvent guère s'éloigner des dogmes sociaux-démocrates. En fait, elles ne les remplacent qu'en apparence en acceptant de jouer un rôle d'acteurs dans le théâtre politique de droite et de gauche.

L'État des partis (*Parteinstaat*) a été établi légalement en Allemagne, après 1945, sous l'égide des États-Unis. Réplique, pendant ou contrepoint de l'État socialiste soviétique révolutionnaire, il a cessé d'être le « moyen par lequel la société civile pénètre dans l'État », selon la définition classique de Lorenz von Stein.

Les implications politiques, économiques, sociales, morales, religieuses, etc., de cette pénétration de l'État souverain dans la société civile (*Bürgergesellschaft*) (dans la société tout court ou pour être plus exact dans le peuple), au moyen des partis, organes de l'appareil d'État, ont été ignorées, négligées et masquées par le développement économique de l'après-guerre. Les étiquettes d'« État providence » ou d'« État social », bien entendu toujours proclamé « démocratique et de droit », ont permis à la « nouvelle politique » d'obtenir l'acceptation générale. Cette nouvelle forme totalitaire d'État a dès lors été imitée partout dans le monde comme moyen idéal de réaliser la démocratie. On a bien sûr négligé le fait qu'en utilisant de telles formules pour résoudre la question sociale et réaliser la justice sociale, les partis sont devenus les moyens par lesquels l'État pénètre la société avec laquelle il a tendance à fusionner.

Les mises en garde et les avertissements de personnes indépendantes et responsables, généralement des économistes tels Wilhelm Röpke, Alfred Müller-Armack ou Ludwig von Mises, mais également des politologues

comme Bertrand de Jouvenel, n'ont pas manqué. Dans l'atmosphère créée par les socialistes britanniques de la Fabian Society, tous débiteurs de Bentham et de Stuart Mill, et par ailleurs très marqués par la « conscience de classe pécheresse » du méthodisme⁶², Hayek avait aussi dénoncé dans son célèbre ouvrage *The Road to Serfdom* (1944⁶³) la nature totalitaire de l'État providence vers lequel l'Angleterre se dirigeait. Hilaire Belloc avait également pressenti, dès 1911, avant la Première Guerre mondiale, la marche vers ce qu'il appelait *The Servile State*/l'État servile⁶⁴.

On peut et doit affirmer sans équivoque que l'État de droit social et démocratique, que l'on préfère désormais appeler État constitutionnel (étiquette qui inclut également toutes les nuances de l'État des partis, de l'État providence, de l'État social, de l'État Minotaure), est un État totalitaire justifié « scientifiquement » par les théories keynésiennes combinées aux doctrines sociales-démocrates.

Son action sur la société, et en réalité contre elle, même s'il n'est pas toujours facile de le percevoir, le distingue matériellement des États totalitaires en ce qu'il ne fait appel qu'en dernier recours à la violence physique. Ses moyens habituels sont autres : la propagande, l'éducation et la culture en général, les impôts prétendument redistributifs (qui augmentent le pouvoir des partis et leur capacité à contrôler le peuple par la bureaucratie⁶⁵) et la séduction des masses au moyen de l'offre et de la continuelle concession de droits pour plaire à tous. Gabor Steingart observe à cet égard que si les gens savent que la plupart des promesses sont fausses, notamment celle de redistribuer la richesse, alors que l'écart entre les puissants et les riches (y compris les nouveaux riches) et le reste de la population s'est accru de façon exponentielle, ils les « ressentent » malgré tout comme correctes, à cause de l'intense politisation à laquelle ils ont été et sont soumis. Selon l'expression de l'économiste Carlos Rodríguez Braun, « la politique a politisé la politique », la politisation a « démocratisé » la

culture et tous les politiciens se présentent désormais comme des démocrates.

L'État, rappelons-le, n'est pas une forme « naturelle » de gouverner⁶⁶. C'est un artifice technique, et l'ordre politique étatique est de plus en plus une forme technique d'ordre. Les moyens et les promesses sont mis en œuvre par le biais de la législation, le « droit » artificiel de l'État, dans lequel la loi est la « source » du droit. Les gouvernements des États enfreignent par négligence les trois formes classiques de justice, commutative, distributive et légale, les remplaçant arbitrairement par une « justice sociale » artificielle, à laquelle est venue s'ajouter plus récemment la « justice anthropologique ». Justice artificielle contre justice naturelle ! Cela se traduit à long terme par le fait que l'invocation de la justice disparaît de la législation, qu'on dit qu'il s'agit d'un concept abstrait, inutile ou non pertinent, que la relation entre la justice et le droit est simplement niée, et que le droit tend de plus en plus à être une politique juridique semblable à celle de l'Union soviétique.

La législation, qui encourage l'artificialisme des formes de vie, a pratiquement remplacé le droit qui, en tant que propriété du peuple, doit jaillir de la réalité sociale⁶⁷. Ce qui est enseigné dans les facultés de droit, progressivement réduites à des écoles professionnelles, n'est pas le droit mais le droit de l'État c'est-à-dire la législation. Il s'agit bien sûr d'une législation démocratique parce que « dans une démocratie » tout doit être démocratique... mais qui est faite par des oligarques qui se présentent comme des démocrates. En théorie, la démocratie politique consiste, dans une certaine mesure, en un contrôle du public par le privé. Mais la prolifération et le « détaillisme » de la législation normative renversent l'idée de la primauté du droit, selon laquelle la politique est soumise au droit⁶⁸, et induit la résignation et l'anomie.

Deux ans après *Die Gestohlene Demokratie* (La Démocratie confisquée), Steingart a publié *Das Ende der Normalität. Nachruf auf unser*

*Leben, wie es bisher war*⁶⁹ (La fin de la normalité. Nécrologie de notre vie telle qu'elle était jusqu'à présent). La plupart des chapitres de son second livre sont consacrés à l'énumération de ce qui a disparu partout, et y compris aux États-Unis, où il semble avoir écrit son ouvrage. Il en est ainsi de choses aussi importantes que la confiance, sans laquelle les sociétés se désintègrent, ou de la foi religieuse, cause de l'état dépressif qui est le fléau de notre temps⁷⁰. Et il en est bien sûr de même de la liberté politique, qui nous intéresse plus particulièrement ici.

Tout est ou veut être sous contrôle pour que tout fonctionne bien, c'est-à-dire selon le goût des oligarchies ou comme l'oligarchie technocratique imagine que cela *doit* fonctionner. « Les hommes politiques disent toujours ce qui est correct, mais jamais la vérité », et quiconque n'est pas d'accord avec les proclamations des gouvernements ou des partis politiques, liés par le consensus oligarchique, est tenu pour suspect. Steingart conclut : « *Der Staat hat seine Bürger verzweigt* » (L'État a éclipsé ses citoyens). On est tenté de dire que dans le fond la social-démocratie allemande a toujours eu la nostalgie du *Polizeistaat* (l'État policier) de l'ère du despotisme éclairé. D'où l'hypertrophie législative qui doit permettre de le récupérer dans une situation très différente.

Non seulement en Allemagne, mais dans toute l'Europe, en dehors des démocrates professionnels, tout le monde est suspect. Pour s'en convaincre, il suffit de penser aux pillages organisés par les systèmes fiscaux, pour lesquels la propriété privée n'existe plus, à ce que d'aucuns appellent le terrorisme fiscal. Le livre de Mattias Welk et Marc Friedrich *Der grösste Raubzug der Geschichte*⁷¹ (Le plus grand vol de l'histoire), étude là encore centrée sur l'Allemagne mais qui est valable pour toute l'Europe, l'explique fort bien⁷². Aux intérêts, sans doute toujours discutables mais néanmoins clairs, distincts et logiques de la souveraineté des États, beaucoup de choses sont venues s'ajouter, qui auparavant intéressaient peu ou pas du tout les oligarchies opérant directement ou indirectement. Parmi elles, on peut citer

par exemple les précautions excessives contre le terrorisme violent, principalement celui des musulmans alliés stratégiques du multiculturalisme⁷³, le terrorisme linguistique que pratiquent les hommes politiques et leurs acolytes⁷⁴, les protections intéressées, les imbroglios bureaucratiques, les transferts fiscaux aux classes supérieures, etc.

« On pourrait dire, écrit Ortí Bordás, que le citoyen, qui est de plus en plus exilé de la politique, retourne partout dans le monde et à marche forcée vers – si je peux me permettre l’expression – sa condition primitive de sujet⁷⁵. » Ce à quoi Steingart ne manquerait sans doute pas de lui rétorquer qu’il est encore trop optimiste. Ceux qui se croient libres, malgré les agressions continuelles contre les libertés et les modes de vie normaux, sont en effet piégés dans le dédale des textes législatifs. Ce n’est pas seulement le citoyen qui a disparu (cette figure qui réduit l’homme à la fonction, plus formelle que réelle, de sujet de la liberté politique), enfermé dans l’immense réseau de textes législatifs, de règlements et de « mesures » qui traduisent l’intrusion de l’État dans la société. Mais c’est encore plus grave que ce que dit Ortí Bordás. Le sujet avait au moins des libertés personnelles et sociales garanties par le droit de l’État de droit (expression qui n’avait un sens concret qu’en Allemagne où le *Rechtsstaat* s’opposait au *Polizeistaat*) tant que celui-ci s’en tenait plus ou moins au respect des traditions de conduite, et qu’il avait des juges non bureaucratisés, médiatisés ou « démocratisés », relativement impartiaux ou objectifs. Mais le déclin de cet État a débuté au XIX^e siècle lorsque Napoléon III a commencé à légiférer par décret. Les décrets-lois sont en effet des préceptes ou des actes de gouvernement, qui violent avec plus ou moins de bonheur l’esprit animant le parlementarisme.

Au fil des ans, les intérêts et les caprices des oligarchies et des pouvoirs indirects ont converti les pires cauchemars de Kafka en triste réalité. Les figures du citoyen et du sujet, harcelés par le *Polizeistaaten* que sont les États partitocratiques, ont été remplacées par le « suspect », nouvelle figure

que Steingart élève au rang de catégorie politique. Insensiblement, on est passé de la *Spassgesellschaft* (la société des loisirs) à la société de sécurité (*Sicherheitsgesellschaft*) dans laquelle les oligarques et les « contrôleurs », qui travaillent pour les oligarchies, ne sont pas moins considérés suspects que les autres, les citoyens, bien qu'ils soient rarement sanctionnés pour un acte répréhensible.

Le droit, dont le présupposé est la liberté, noyé dans la législation, a presque disparu, et la politique, dont le présupposé est la liberté politique, se judiciarise pour couvrir des formes. La gouvernance judiciaire est désormais au service des oligarchies politiques, des pouvoirs indirects et de l'idéologie étatiste.

Les habitants de n'importe quel pays se voient suspectés pour de multiples motifs, même s'ils ignorent le plus souvent pour lesquels ou pour quelle raison supérieure ils le sont. Il n'est plus d'ailleurs nécessaire de le savoir, puisque la démocratie est le destin inexorable de la race humaine. Cette démocratie est naturellement « avancée » (?), selon lieu commun que répètent inlassablement les programmes politiques, et même parfois les préambules des Constitutions comme celle adoptée par l'Espagne en 1978. Il y a enfin des démocraties pour tous les goûts, certaines même sans aucune liberté, comme c'était le cas en Union soviétique et dans ses satellites, mais aussi encore aujourd'hui en Corée du Nord et dans d'autres pays « socialement avancés ». Les libertés et l'égalité tant vantées ne sont pas vraiment des problèmes ; la seule chose qui compte, notamment dans l'Union européenne et dans l'Organisation des Nations unies, c'est le mot démocratie ; le mot, non pas sa réalité.

L'exercice des libertés introduit inévitablement des déséquilibres permanents dans l'ordre social. L'objet de la politique – art du tisserand, disait Platon – est donc de rétablir encore et toujours l'équilibre ou l'harmonie, comme disait Machiavel, l'un des auteurs les plus dénigrés et diffamés. Et la mission principale de l'homme politique authentique est

d'orienter les inévitables intérêts oligarchiques vers le bien commun, cet autre concept aujourd'hui prostitué.

La politique est l'art de réaliser de la meilleure manière possible ce qui est nécessaire du point de vue de la liberté (autre mot qui est lui aussi corrompu aujourd'hui). Mais elle est devenue abstraite, et il en est ainsi aussi de ce qui est enseigné comme science politique et de ce qui est introduit en contrebande comme philosophie politique.

Les hommes politiques qui contrôlent le « suspect » (lequel a remplacé le citoyen) surveillent le respect des lois et des règlements avec des ordinateurs, gouvernent au moyen de statistiques et de sondages, et sont de plus en plus séparés et éloignés du peuple. Ce qu'ils en savent ne dépasse généralement pas ce que disent les sondages et les moyens de communication qui, médiatisés ou non, se limitent à reproduire la propagande des seuls politiciens prétendument démocratiques. Une propagande enchâssée dans ce qu'ils se souviennent des sciences sociales, du moins lorsqu'ils les ont étudiées. « La politique semble ne plus être qu'un décor de plus de plateau de télévision », conclut Ortí Bordás⁷⁶.

Isolés de la réalité sociale, les professionnels de la politique, espèce qui appartient au genre des imposteurs⁷⁷, ont abandonné l'économie politique en tant que partie de la politique et l'ont réduite à la politique fiscale et économique et, même finalement, « aux mathématiques », qui remplacent le droit en tant que logique de vie en commun. Cette *reductio ad absurdum* oublie bien sûr qu'« il n'y a pas d'économie pure [que] l'économie est toujours le reflet d'une métaphysique⁷⁸ ». Finalement, les échecs de ces politiciens sont payés par le peuple, par le *demos* (origine du mot démocratie), comme s'il était le vrai coupable. Telle est la situation dont pâtissent la plupart des gens qui avaient pourtant fini par constituer une large classe moyenne. Trompés par les oligarchies, tous souffrent et contemplent, stupéfaits et confus, l'ampleur du fiasco, demeurant, du moins pour l'instant, résignés et sans capacité de réaction.

Malgré tout, il semble qu'une grande partie du peuple prenne de plus en plus conscience de l'existence de la loi de fer de l'oligarchie. Mais à l'inverse et en réponse, comme l'a bien vu Ferrero, l'oligarchie, de plus en plus craintive, resserre au maximum les vis assujettissant le *demos* au centre des affaires, au singulier supermarché qu'est l'État des partis.

Le philosophe allemand Peter Sloterdijk et l'écrivain français Éric Zemmour⁷⁹, deux auteurs de best-sellers dans leurs pays respectifs, mais aussi toute une myriade d'auteurs indépendants aux sensibilités très distinctes, estiment que l'Europe actuelle, que l'on pourrait qualifier sans trop exagérer d'Europe « soviétisée », se trouve dans une situation prérévolutionnaire. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il est encore très difficile qu'une révolution puisse avoir lieu. Cela est impensable en Allemagne, où l'obéissance luthérienne passive à l'*Obrigkeit*, aux autorités et à la hiérarchie imprègne toute la vie collective ; en Italie, on ne peut jamais savoir, mais des émeutes et des révoltes pourraient éclater ; en Espagne, où la situation est peut-être plus favorable en raison des circonstances particulières qui ont présidé à l'instauration de la monarchie aux dépens de l'unité de la nation et où les politiques des différents gouvernements monarchiques semblent avoir été pensées (c'est une façon de parler) pour encourager la révolution, il ne pourrait s'agir que d'une mutinerie d'« indignés » fomentée par la gauche la plus obstinément étatiste, désireuse de jouir des prébendes du pouvoir ; la querelle séparatiste est elle-même en fait une discussion « délibérative » entre des oligarchies consensuelles, chacune contrôlant ses subordonnés et dépendants, le tout étant parfaitement verrouillé.

La révolution ou la contre-révolution (selon le point de vue qu'on adopte) est toutefois favorisée par l'intensification du sectarisme idéologique et de l'incompétence des gouvernants. Elle pourrait bien se matérialiser en France et dans d'autres nations européennes où le problème musulman devient de plus en plus aigu. De même que Mitterrand a mis fin

au communisme, Hollande mettra fin au socialisme, prophétisaient certains. Et dans le cas du second Président français, ce devait être non pas à cause de ses succès, mais à cause de ses excès. Mais à vrai dire, lorsque ces deux leaders politiques sont parvenus à la présidence, le communisme était déjà dans le coma et le socialisme idéologique en phase terminale. Aujourd'hui, il ne subsiste plus qu'un pur étatsisme bureaucratique.

Une révolution a besoin de dirigeants, mais l'étatsisme de la démocratie totalitaire a infantilisé la conscience des Européens. Celle-ci a subi une telle contagion que l'émergence de véritables dirigeants est devenue quasiment impossible et que lorsqu'elle se produit, la méfiance empêche de les suivre. À ce stade, mieux vaut donc faire confiance au hasard, à l'ennui ou à l'humour, autant de forces historiques majeures, auxquelles on n'accorde pas suffisamment d'attention parce qu'elles sont cachées derrière le paravent de l'enthousiasme progressiste.

On sait la maxime célèbre de Goethe : « Nul n'est plus esclave que celui qui se croit libre sans l'être ». Mais la servitude de l'étatsisme social-démocratique n'est pas celle des époques antérieures. Ce que nous appelons habituellement « des institutions nécessaires » ne sont souvent que des institutions auxquelles nous sommes habitués, observait avec pertinence Alexis de Tocqueville. La diffusion des idées des Lumières, à laquelle le sociologue germano-britannique Ralf Dahrendorf attachait tant d'importance, est de nos jours très répandue, même si elle est sommaire et superficielle, mais « la nécessité des choses » ou « la vérité effective de la chose » impose une réflexion approfondie sur la question. La face la plus séduisante de l'État des partis est sans doute l'État providence ou État social, mais celui-ci prend l'eau de toute part. Les retraités, les chômeurs, ceux qui voient leurs entreprises couler, gaspillent leurs économies ou vendent leurs biens pour subsister. Ils payent des impôts élevés comme s'il s'agissait d'une condamnation ou d'une punition. Ceux qui voient leurs revenus diminuer, ceux qui ne trouvent pas de travail, ceux qui sont

contraints à pratiquer ce que les professionnels de la politique appellent cyniquement « la mobilité géographique », commencent à penser que l'État providence ou social des partis n'est qu'une grosse arnaque des oligarchies.

La politique est inséparable de l'histoire, laquelle est capricieuse et dépend du hasard. Dans une Europe dévitalisée, incapable de se reconnaître elle-même, si la situation prérévolutionnaire se prolonge, le plus probable est qu'elle débouche sur une implosion. Celle-ci pourrait être semblable à celle de l'Union soviétique et de ses satellites européens, en raison de l'usure du système politique et du dégoût qu'il suscite. Cela dit, l'implosion manque encore d'un modèle qui puisse l'inspirer.

Il est illusoire d'espérer que les oligarchies européennes puissent restaurer la liberté politique du peuple, scénario sur lequel Steingart semblait encore compter en Allemagne il y a une dizaine d'années.

Ce qui se produit en Europe pourrait bien être un effet de l'« *oscuramento della intelligenza* » que le philosophe italien Michele Federico Sciaccia avait déjà détecté dans les années 1960. Cet « obscurcissement de l'intelligence » est en effet – et sans équivoque – le signe d'identité du progressisme infantile qui domine aujourd'hui le monde culturel et politique.

Mais la bêtise et le cynisme politiques pourraient être aussi un effet de la démocratie. « Le malfaisant se repose parfois, disait Ortega y Gasset, l'imbécile jamais. » Mais comme la démocratie est le domaine de l'opinion, il n'est pas rare que les malfaisants et les imbéciles finissent par l'emporter conjointement. La voix des audacieux, intrigants, rancuniers, ambitieux, paresseux, grossiers, rustres, crétins, imbéciles, insensés, sans scrupules, opportunistes ou démagogues, finit toujours par être celle qui se fait le plus entendre.

Cicéron disait, avec un certain optimisme ou un pessimisme certain (?), que la démocratie remplace quelques corrompus par de nombreux incompetents. Le recrutement de la classe politique dans les démocraties

était déjà la préoccupation majeure de Tocqueville pendant la révolution de 1848. Il y voyait l'un des dangers les plus graves de la démocratie politique. Décrivant la révolution de 1848, comme témoin oculaire, il soulignait le caractère méprisable de la majorité des révolutionnaires. Il n'est d'ailleurs pas exclu que Marx ait pu tirer de cet événement son concept fameux du *Lumpenproletariat*⁸⁰.

Le cas de l'Espagne n'est pas dépourvu d'intérêt car c'est un exemple du genre de situation extrême qui peut être atteint. Il semble que dans son cas toutes les imperfections inhérentes à l'État des partis ont fini par converger. À cela sont venues s'ajouter les difficultés spécifiques nées de l'aberrant État des autonomies qui divise la nation. Depuis le début de la *Transition démocratique*, il y a plus de quarante ans, le consensus politique, comprend la « gauche », la « droite », ou plutôt le parti qui joue la fiction de la « droite », et les nationalistes séparatistes. Ce consensus a pour conséquence l'impunité quasi absolue des oligarchies, et une évolution inéluctable vers une sorte de soviétisation de la monarchie, celle-ci étant profondément appauvrie par l'indifférence des oligarques, lesquels n'hésitent pas à parrainer périodiquement les attaques contre la famille et la natalité⁸¹. Ce consensus sape la nation historique ou, selon la terminologie que préfèrent les Anglais et les Allemands, la nation culturelle, qui est réduite à la nation politique. Gaspar Ariño, spécialiste de droit administratif, avocat et ex-député, observe désabusé : « En Espagne, la politique envahit tout, même les prix littéraires ou scientifiques⁸². »

Le consensus politique espagnol semble choisir délibérément d'accélérer son autodestruction. On ne sait si c'est à dessein, par égoïsme, parce qu'il cherche à se sauver ou à cause de l'habituelle maladresse des gouvernants lorsque la situation politique, le système de pouvoir ou le régime s'épuisent. Sans doute s'agit-il d'un mélange de toutes ces raisons⁸³.

L'oligarchie formée par les élites ne se limite pas à ce que Mosca appelait la classe politique : bien au-delà, c'est tout un réseau comprenant

essentiellement les élites financières, industrielles et médiatiques, qui ont accès au pouvoir politique ou qu'elles favorisent, sans oublier bien sûr les « intellectuels organiques » de Gramsci. Le capitalisme d'État social-démocrate de type saint-simonien profite à toutes les oligarchies. Il n'est pas inutile de rappeler ici que Saint-Simon, le plus important et le plus influent des socialistes utopistes (rétrospectivement un auteur aussi important que Marx), était un partisan résolu de la grande entreprise laquelle facilite la manipulation du crédit. C'est aussi le père de la planification économique, comme l'a souligné Wilhelm Röpke, de l'économisme, comme l'a observé Bertrand de Jouvenel, et même de l'économie financière, voire financiarisée dont parlait Jean-Paul II.

Les élites sont en principe des minorités dirigeantes, des aristocraties qui émergent du peuple. Mais leur exemplarité n'est pas à l'abri de la loi historique de la dégénérescence de toutes choses humaines. Le machiavélien Vilfredo Pareto a montré qu'elles traversent des phases de formation, d'essor, de consolidation, de plaisir et de décadence. Les oligarchies, dont la formation est différente de celle des élites aristocratiques parce qu'elles répondent à des intérêts, connaissent aussi la loi de circulation des élites. Leur décadence survient généralement quand, assurées de l'impunité de leur position, elles se referment sur elles-mêmes et se désintéressent de leur fonction sociale ou collective. Elles deviennent alors ce que l'économiste turco-américain, professeur au MIT, Daron Acemoglu, a appelé les « élites extractives ». Un concept qui a provoqué une certaine gêne et agitation parmi ses collègues économistes, lesquels semblent ignorer la loi de fer de l'oligarchie, alors que celle-ci est une généralisation de la loi de bronze des salaires de David Ricardo.

La question de la démocratie, telle qu'elle existe aujourd'hui, est bien évidemment politique. Mais en dernière instance elle est aussi une question morale, et même une question théologique et religieuse comme l'ont

reconnu sans peine bon nombre d'auteurs dont Proudhon et peut-être même Marx.

Les révolutions, disait Ortega y Gasset, sont d'abord faites dans les têtes et c'est sans doute ce qui se passe en ce moment. Une fois qu'est brisé l'*êthos*, la morale collective des peuples qui garantit la confiance et permet des relations sociales normales, l'obéissance passive intrinsèque à la vie politique commence à se relâcher⁸⁴. Si l'*êthos* conserve une vitalité suffisante, la situation devient prérévolutionnaire du moins tant que l'oligarchie dominante n'est pas affaiblie, tant que son pouvoir ne diminue pas et tant que l'État lui-même n'affaiblit pas le pluralisme oligarchique. Comme il est impensable que les oligarchies se régénèrent elles-mêmes, la situation finit par conduire à la révolution lorsqu'elles s'accrochent à leur position, se ferment, se figent, comme c'est le cas aujourd'hui. Il en est ainsi quand elles éludent les réformes appropriées, qui commencent par l'autoréforme (laquelle est à ce stade pratiquement impossible) ou la « régénération » des esprits de bonne volonté, et quand elles ne parviennent pas à satisfaire au moins une partie significative du peuple parce qu'elles se heurtent à la ferme opposition de la partie de l'oligarchie la plus lésée. En d'autres termes, il y a un moment où la situation est sans issue et, en Europe, celle-ci pourrait bien se perpétuer jusqu'à l'extinction des nations par épuisement. Cela signifierait la perte définitive du rang international de l'Europe. Peut-être s'orientera-t-elle finalement vers une sorte de collectivisme, de communisme, ou de *despotisme oriental*, tel que l'a décrit Karl August Wittfogel⁸⁵, lequel permettrait de perpétuer les oligarchies du consensus social-démocrate ?

À la fin du XIX^e siècle, Bismarck déplorait : « L'Europe d'aujourd'hui est une poudrière et ses dirigeants sont comme des hommes qui fument dans un arsenal. » Le baril a explosé finalement après la Belle Époque : la Grande Guerre de 1914 « voulait en finir avec toutes les guerres », mais elle a sapé les fondements de la civilisation européenne et ouvert les portes du

nihilisme que Nietzsche avait pressenti. Les nouveaux barbares ont alors commencé à émerger ; ceux pour qui la nouvelle moralité consiste en la transgression, la destruction du capital culturel et spirituel accumulé par les générations antérieures ; ceux qui administrent et imposent aujourd'hui le politiquement correct.

Parlant de la révolution légale mondiale, Carl Schmitt disait en 1979 que « légalité signifie soumission et discipline⁸⁶ ». Aujourd'hui, le grand risque de la civilisation européenne (et de la civilisation occidentale dans son ensemble mais dans une moindre mesure) est que les élites qui sont fondamentalement nihilistes se confondent en tant que partie de la classe dirigeante avec les oligarchies, séduisent et trompent le peuple, lui inoculent la maladie morale de la soumission volontaire⁸⁷ et le retournent contre lui-même, c'est-à-dire en définitive contre la démocratie⁸⁸. Le sociologue américain Christopher Lasch a publié sur ce sujet il y a quelques années un livre très intéressant intitulé *La Révolte des élites et la trahison de la démocratie*⁸⁹ inspiré de *La Révolte des masses* d'Ortega y Gasset⁹⁰. Entre ces deux auteurs, Georgi Schischkoff avait aussi affirmé pour sa part que « les masses ne se rebellent pas⁹¹ ».

Dans *l'État démocratique de la société*, il peut sembler logique que la forme de gouvernement soit la démocratie *in abstracto*. Mais cette croyance, aussi commune qu'erronée, est à l'origine de nombreuses confusions et tragédies. L'État-social démocratique, dont le principe recteur est l'égalité *naturelle* de tous les hommes, a commencé à prendre forme au Moyen Âge sous l'influence des idées chrétiennes, comme l'a très bien vu Tocqueville. Il est né contre l'État aristocratique de la société, situation ou état ancestral de l'humanité, dont le principe était l'inégalité. Mais cette forme ou situation de la société actuelle ne saurait pour autant être confondue avec la démocratie politique du fait de la loi de fer de l'oligarchie.

In politici, la démocratie n'est pas l'égalité mais, comme l'a bien montré Ortega, une réponse à la question : qui doit gouverner ? Il ne s'agit pas de répondre à la question : comment limiter le pouvoir à la manière du libéralisme (mot devenu au fil du temps tout aussi équivoque que celui de démocratie) ? La signification de la démocratie est la suivante : d'abord, que le pouvoir appartient au peuple ; ensuite, que le pouvoir confié au gouvernement doit être limité par la souveraineté du droit, qui appartient au peuple, et devant lequel le gouvernement doit rendre des comptes. Le droit au sens strict ne peut pas être en démocratie politique une création de l'État ou du gouvernement, comme dans le cas des décrets ou des ordonnances adoptés par les dictatures (à moins qu'ils soient seulement intra-administratifs). Faute d'autre expression, la démocratie (libérale) signifie la primauté du droit. Le droit y subordonne la politique : il détermine qui gouverne (dans l'État social-démocratique il s'agit du peuple naturel, tous), qu'est-ce qu'on gouverne, comment on gouverne et, en dernière instance, qui décide.

La lassitude que provoque cette démocratie, qui a été réduite à la simple superstition par les religions politiques, ne manque pas de susciter des réactions très critiques, notamment de la part des représentants résiduels du libéralisme classique⁹².

Comme forme de gouvernement, l'oligarchie est une forme dégénérée de l'aristocratie (le commandement des meilleurs), situation qui se produit quand la minorité gouverne avant tout pour son propre bénéfice. La seule chose que puissent faire la démocratie et le libéralisme c'est contrôler l'oligarchie, limiter son pouvoir et son action, faire en sorte que les oligarques remplissent décemment leur fonction sociale, comme s'ils étaient de véritables élites ; en d'autres termes, ils doivent être contraints de se comporter avec « modération », comme aurait dit Montesquieu, si du moins il avait pris en compte la loi de fer, puisque la modération est la vertu qu'il attribuait à l'aristocratie.

Cela dit, s'il est impossible pour le peuple de s'autogouverner, sauf dans des espaces géographiques très réduits et peu peuplés, comme l'a reconnu en son temps Rousseau ; si l'oligarchie est la loi transcendantale des formes de gouvernement dans la mesure où elle leur est immanente, comme l'a vu Gonzalo Fernández de la Mora ; s'il est impossible d'éradiquer l'oligarchie malgré les prétentions de la pensée idéologique, qui en réalité la suscite elle-même pour réaliser ses projets ; si la forme de gouvernement mixte est une solution précaire puisque l'oligarchie a toujours tendance à s'imposer ; si l'oligarchie est pernicieuse par définition puisque sa tendance naturelle est de dégénérer en ploutocratie, cleptocratie ou tyrannie ; si l'oligarchie est inévitablement une source de corruption structurelle ; si l'oligarchie implique une inégalité structurelle entre les oligarques et le peuple ; si dans le meilleur des cas l'oligarchie restreint la liberté politique au petit nombre des siens, etc., alors il faut se demander quels sont le sens et la portée de la démocratie politique ?

Comme la démocratie politique ne peut somme toute que contrebalancer l'oligarchie, l'une de ses vertus cardinales doit être l'humilité. Ce n'est pas sans raison qu'Aristote proposait comme meilleure forme de gouvernement la forme mixte mêlant l'oligarchie, dont il reconnaissait le caractère inévitable, et la démocratie, afin de contrôler les oligarques par la quantité, ou le poids du nombre. Il est évident que ce contrôle ou ce pouvoir démocratique doit consister essentiellement en : la responsabilité d'accepter le risque de choisir les oligarques parmi les « meilleurs » ; la liberté de contrôler l'exercice du pouvoir et de s'assurer que ses détenteurs ne sont pas corrompus ; la liberté de tous de choisir la possibilité d'être élus, afin de pallier la sclérose des oligarchies par l'introduction d'un « sang neuf » et de nouveaux intérêts ; la liberté de forcer les oligarques à respecter et à se conformer au droit ; la liberté de garantir les libertés personnelles et sociales au moyen d'évaluations de contrôles et d'audits ; et, *last but not least*, il faut assurer et garantir la

liberté politique de tous : ce qui est la raison d'être de la démocratie politique, dont le fondement moral est la confiance qu'ont les gouvernants et les gouvernés dans le même *êthos*. Cela dit, il existe une condition essentielle pour que démocratie politique soit possible et que sa corruption soit impossible. Il faut que l'attitude à l'égard du gouvernement soit toujours méfiante, même lorsqu'il s'agit d'amis ou de personnes pour lesquelles on a voté. Non sans raison, Bertrand de Jouvenel disait à ce propos : le gouvernement des amis est la manière barbare de gouverner.

Aucun ordre politique n'est ou ne sera jamais parfait. La grande question de la démocratie est, comme le dit Eric Voegelin, la représentation qui elle non plus ne sera jamais parfaite.

Dans un État de droit, pour que la liberté politique soit réelle et que la démocratie fonctionne de manière convenable, plusieurs conditions doivent être remplies. Il faut d'abord, au plan politique, la division des pouvoirs – ou pour mieux dire la division de la souveraineté – et cela depuis le bas, son origine c'est-à-dire le peuple, et non pas à partir du haut, « *von oben* », comme dans la démocratie qui prévaut en Allemagne et à quelques exceptions près dans toute l'Europe. Il faut ensuite l'autogouvernement (qui n'est pas l'autonomie), en d'autres termes des municipalités libres et des associations libres ; il faut encore que les systèmes électifs proportionnels, supposément « géométriques », soient écartés parce qu'ils médiatisent la relation effective avec le peuple et favorisent les oligarchies ; il faut aussi établir la représentation avec mandat impératif des représentés aux représentants élus à la majorité ; et il faut enfin instaurer ou développer le référendum d'initiative populaire, comme moyen pour les citoyens d'user ou d'exercer leur liberté politique.

Sur le plan social, la démocratie repose sur plusieurs piliers : sur la liberté du travail, équivalent de l'égalité juridique mais dans le monde économique ; sur la famille naturelle libérée des intrusions fiscales qui la lamine (comme les impôts socialistes confiscatoires sur les successions, les

donations, le patrimoine et les revenus) ; et sur la propriété (qui n'est pas l'entreprise, phénomène moderne, mais avec lequel elle n'est pas incompatible comme le disait l'économiste Alfred Müller-Armack), qui est le fondement et le complément matériel de la liberté du travail⁹³. La démocratie n'est possible que s'il existe une large classe moyenne de propriétaires, suffisamment indépendante⁹⁴, permettant d'équilibrer les extrêmes. On le sait depuis Aristote et après lui de très nombreux auteurs n'ont pas cessé de le rappeler.

Vu la qualité pour le moins discutable des classes dirigeantes actuelles – les « nouveaux barbares » dont parlait l'historien Toynbee – et la destruction des classes moyennes à laquelle se livrent les oligarchies de l'Union européenne, qui par ailleurs profitent cyniquement de la crise, il est permis de se demander si leur action délétère ne répond pas à un dessein ou une intention. Détruire les classes moyennes, c'est en effet détruire les nations qui se sont formées et consolidées au fur et à mesure que ces classes ont progressé.

Dans un de ses aphorismes célèbres, Nicolás Gómez Dávila constate : « Plus que le châtiment héréditaire, ce qui irrite l'homme moderne dans le dogme du péché originel c'est la culpabilité héréditaire. Être moderne [*modus hodiernus*], c'est se déclarer innocent et refuser d'être pardonné. » Le *Manifeste communiste*, conçu pour associer ou incorporer la classe prolétarienne (dernière classe sociale de « l'histoire naturelle de l'homme ») à la tâche des classes moyennes en vue de transformer le monde et de lutter pour l'émancipation, rendait le plus grand hommage à ce qu'il appelait la « bourgeoisie ». Confondant l'État démocratique de la société avec la démocratie politique, comme émancipation de la dernière classe sociale, le prolétariat, il a confié à cette classe la mission d'éliminer l'égoïsme et les désirs mimétiques de la nature humaine blessée par le péché originel. Il fallait pour cela éliminer les inégalités matérielles existant entre les « vieux hommes » – la bourgeoisie – afin de réconcilier les « nouveaux hommes »

avec leur véritable humanité. Une fois l'État social démocratique, ciel de la religion politique, purifié par la démocratie conçue comme une égalisation économique et sociale, le *deus mortalis*, incarné par l'État et le gouvernement, se doit de devenir superflu et le royaume de Dieu doit régner sur la terre habitée par de nouveaux hommes, égaux et, en ce sens, libres.

Mais cet appel à l'utopie pour résoudre l'aporie de la démocratie ne révèle que ressentiment, violence, mauvais goût et ignorance de la réalité de la nature humaine. Le vrai problème se limite en fait à la démocratie politique. Et ceci nous renvoie, comme le pensait Tocqueville, à l'opposition entre liberté politique et égalité sociale et/ou économique. La liberté, propriété exclusive de la nature humaine, est un présupposé, un don ; mais l'égalité naturelle, animée par les désirs mimétiques (si bien décrits par René Girard), peut devenir une passion antisociale. Elle incite les hommes à oublier la liberté (laquelle implique la responsabilité) et les conduit à différer, reporter, voire mépriser la liberté en échange de l'égalité en tout. En définitive, la foi religieuse dans la démocratie, dont le ressort est l'envie égalitaire, constitue la dégradation maximale de la démocratie politique.

1. T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelone, Paidós, 2004, p. 131 [*The Illusions of Postmodernism*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 1992].

2. Formule de Gonzalo Fernández de la Mora, voir *La partitocracia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976.

3. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome 3, chap. V, Paris, édition 1848, Comment, aux États-Unis, la religion doit se servir des instincts démocratiques. https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_d%C3%A9mocratie_en_Am%C3%A9rique/%C3%89dition_1848/Tome_3/Premi%C3%A8re_partie/Chapitre_5 ; *Sobre las religiones. Cristianismo, hinduismo e islam*. (J.-L. Benoît, éd.), Madrid, Encuentro, 2013, p. 27-28.

4. L. Rougier, *La Mystique démocratique, ses origines, ses illusions*, Paris, Flammarion, 1929, Albatros, 1983, p. 81-82.

5. Voir le commentaire du juriste et philosophe du droit Miguel Ayuso dans *De la ley a la ley. Cinco lecciones sobre legalidad y legitimidad*, Madrid, Marcial Pons, 2001, p. 64.

6. Peter L. Berger, *Sociología de la religión*, Barcelone, Herder, 2009, p. 281-282. [Trad. fr. : *Introduction à la sociologie de la religion*, Paris, L'Harmattan, 2017].
7. Th. Luckmann, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelone, Kairós, 1967, p. 244.
8. *Ibid.*, p. 46.
9. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, chap. X, Paris, Pagnerre, 1850, 13^e édition, édition électronique disponible sur le site des Classiques des sciences sociales.
10. E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, 2^a éd. Munich, Fink, 1996 [*Les Religions politiques*, Paris, Le Cerf, 1988].
11. R. Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955. Voir aussi J. Molina Cano, *Realismo político y crítica de las religiones seculares en Raymond Aron*, Hildesheim/Zurich/Nueva York, Olms, 2012 ; et du même auteur, *Raymond Aron, realista político. Del maquiavelismo a la crítica de las religiones seculares*, Madrid, Sequitur, 2013.
12. E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma, Laterza, 2001 [*Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Seuil, 2005].
13. Marco Revelli, *La política perdida*, *op. cit.*
14. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, Première partie, chap. V, *op. cit.*, p. 33. Voir D. Negro, *Il dio mortale*, Piombino, Edizioni Il Foglio, 2014.
15. T. Todorov, *Les Ennemis intimes de la démocratie*, Paris, Robert Laffont, 2012.
16. « L'hypothèse contractuelle pour expliquer la fondation de l'État est absurde », écrit de façon lapidaire Jacob Burckhardt dans ses *Considérations sur l'histoire universelle*, Paris, Payot, 1971 [*Reflexiones sobre la historia universal*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1961, p. 71]. Cette phrase vaut également pour la société, autre grand mythe qu'Hobbes substitue au peuple. Voir les intéressantes considérations d'Hartmut Kliemt sur le contractualisme politique dans H. Kliemt, *Filosofía del Estado y criterios de legitimidad*, Buenos Aires, Alfa, 1979.
17. « Dire que la religion est une projection humaine n'élimine pas logiquement la possibilité que les significations projetées aient au final un statut indépendant de l'homme », P. L. Berger, *Sociología de la religión*, *op. cit.*, p. 249.
18. Nous utilisons le terme athéologique pour bien distinguer *Atheos*, sans Dieu ou sans dieux d'*atheios*, sans le divin. Le divin est ineffable mais inéluctable, quelle que soit la manière dont il est identifié. La question est de savoir si le divin s'identifie à quelque chose de naturel ou s'il est indépendant. Le christianisme dédivinise le monde, parce que seul le Dieu biblique est divin (le catholicisme et les autres confessions chrétiennes sont trinitaires) et sacré parce qu'il est la perfection et la plénitude maximale : « *Elohim el rahim* »/Je suis celui qui je suis (Ex 3, 14. Dt 4, 35). Dans cette ligne, la religion de l'Humanité d'Auguste Comte dédivinise la nature mais en échange divinise l'essence de l'homme : l'Humanité comme Grand Être ou Être suprême.
19. Voir D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Encuentro, 2009 et E. Gentile, *L'apocalisse della modernità. La grande guerra per l'uomo nuovo*, Milan, Mondadori, 2014.
20. Voir M. Oakeshott, *Morale et politique dans l'Europe moderne*, *op. cit.* [*La política de la fe y la política del escepticismo*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1998/*The Politics of Faith*

and the Politics of Scepticism, New Haven, Yale University Press, 1996].

21. « Que l'État prétende réaliser directement la morale, ce que seule la société peut et doit faire, constitue une dégénérescence et une présomption bureaucratique-philosophique », J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, *op. cit.*, p. 80.

22. P. Johnson, *El nacimiento del mundo moderno*, Buenos Aires, Javier Vergara, 1992, préface, p. 13 [Trad. fr. : *Une histoire du monde moderne de 1917 aux années 1980*, 2 tomes, Paris, Robert Laffont, 1985]. Dès la première page Johnson écrit : « La modernité a été conçue dans la décennie 1780. »

23. Voir la caractérisation de la sensibilité romantique chez Carl Schmitt dans *Romanticismo Político*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 2000 [Trad. fr. : *Romantisme politique*, Paris, Librairie Valois, 1928].

24. Voir C. Schmitt, «El Estado como máquina en Hobbes y en Descartes», *Razón Española*, n° 131, mai-juin 2005.

25. Il faudrait distinguer l'État national, qui n'est pas nationaliste, de l'État-nation et de l'État populaire, qui diffèrent entre eux en raison de leurs origines historiques distinctes.

26. J. Fichte, *El Estado comercial cerrado*, Madrid, Tecnos, 1991 [Trad. fr. : *L'État commercial fermé*, Genève, L'Âge d'homme, 1980].

27. Voir Juan Donoso Cortés, « Discours sur l'Europe » in *Théologie de l'histoire et crise de civilisation*, Paris, Le Cerf, 2013.

28. Voir C.-H. de Saint-Simon, *Le Nouveau Christianisme* [1825], Paris, Seuil, 1969.

29. Christopher Dawson avait probablement raison lorsqu'il affirmait que « le socialisme est le seul qui possède une forme de sociologie » – la sociologie économique de Marx – dont il tire un profit considérable, bien que « ingénu et rudimentaire, il ferme les yeux sur l'existence de tout ce qui est sans valeur économique » Ch. Dawson, *Dinámica de la historia universal*, Madrid, Rialp, 1961, p. 171 [*Dynamics of World History*, Wilmington, ISI Books, 2002].

30. J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Mexico, Aguilar, 1961, p. 226-227 et 229. [Trad. fr. : *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Genève, Payot, 1990].

31. L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, *op. cit.*

32. En réalité, il en est également ainsi pour des raisons pratiques, ce qui explique que ses rivaux socialistes l'accusent d'opportunisme. Le racisme est en fait internationaliste, car il essaie d'être dominant dans tous les pays. Goebbels doutait fortement que d'ici cinquante ans, les nations existeraient encore. Par ailleurs, le multiculturalisme actuel est une forme d'internationalisme qui postule sans se rendre compte, du moins à ses débuts, une nouvelle forme de racisme. Significativement, les jeunes sociaux-démocrates suédois ont demandé que l'immigration soit encouragée afin de mettre fin à la race suédoise par la mixité raciale.

33. D'Eduard Bernstein voir *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia. Problemas del socialismo. El revisionismo en la socialdemocracia*, Mexico, Siglo XXI, 1982 ; *Socialismo democrático*, Madrid, Tecnos, 1990 ; *El socialismo evolucionista*, Granada, Comares, 2011 (voir en fr. *Socialisme théorique et sociale-démocratie pratique* [1898], Stock, 1900, rééd. sous le titre *Les Présupposés du socialisme*, Seuil, 1974).

34. « En effet, commente Bertrand de Jouvenel, rien n'est plus contraire à la théorie scientifique de Marx que l'appel à la force avant que le fruit du développement capitaliste ne soit mûr ». B. de Jouvenel, *Los orígenes del Estado moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX*, Madrid, Magisterio Español, 1977, p. 338 [*Les Débuts de l'État moderne. Une histoire des idées politiques au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1976].
35. « Il est courant, disait Nicolas Berdiaev, d'opposer la démocratie au fascisme. Le fascisme doit être combattu à l'aide de principes démocratiques. C'est un point de vue superficiel. Il ne faut pas imaginer la démocratie de manière statique ; il faut pénétrer son dynamisme. Le fascisme est l'un des résultats maximaux de la démocratie, c'est la manifestation de sa dialectique ; il se place en opposition à la démocratie libérale fondée sur un régime parlementaire, mais pas face à la démocratie en général. » Berdiaev rappelait que Mussolini dit précisément dans son livre sur les principes du fascisme, « que le fascisme est une démocratie, mais une démocratie autoritaire ». N. Berdiaev, *El destino del hombre contemporáneo*. Santiago de Chile/Barcelone, Editorial Pomaire, 1967, p. 71 [Trad. fr. : *Destin de l'homme dans le monde actuel*, Paris, Stock, 1934].
36. J. Freund, *El fin del Renacimiento*, Buenos Aires, Ed. Belgrano, 1981, p. 60 [Trad. fr. : *La Fin de la Renaissance*, Paris, PUF, 1980].
37. Voir D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, *op. cit.*
38. Voir R. Brague, *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris, Flammarion, 2013.
39. « Les sphères de la religion systématique et de la politique, loin d'être indépendantes, sont en principe identiques », rappelle George Santayana, *Dominaciones y potestades*, *op. cit.*, p. 245.
40. Voir Á. d'Ors, "Sobre el no-estatismo de Roma" in *Ensayos de teoría política*. Pampelune, EUNSA, 1979.
41. Sur la démocratie « spontanée », « absolue », « restreinte », « le gouvernement représentatif », etc., voir G. Santayana, *Dominaciones potestades*, *op. cit.*, Livre III.
42. T. d'Aquin, *Summa Theologica*, article 1 de la Ia IIæ, 105.
43. G. Steingart, *Die Gestohlene Demokratie*, Munich, Piper, 2009.
44. Non seulement les alliances entre partis politiques pour former un gouvernement se moquent de la volonté des électeurs, mais elles sont des formes de dictature. En Angleterre, le principe *England abhorrs coalitions* a très longtemps prévalu ; le gouvernement et l'opposition ne s'unissaient qu'en cas de grave danger pour la Nation, comme lors de la dernière guerre mondiale, afin d'établir une dictature à la romaine. Ce principe n'a été enfreint qu'en 2010, par le gouvernement de coalition de David Cameron et Nick Clegg, chefs des conservateurs et des libéraux-démocrates. En Allemagne, après les élections générales de 2013, non seulement la démocratie chrétienne et la social-démocratie (les deux dénommées « démocrates ») ont reconstitué une autre *grosse Koalition*, mais elles ont renoncé au référendum d'initiative populaire malgré la promesse électorale (la démocratie directe étant en revanche de plus en plus pratiquée en Suisse et dans au moins vingt-six États nord-américains). La question avait fait l'objet de nombreux débats avant les élections et, selon les sondages, elle était revendiquée par la majorité du peuple.

45. J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, op. cit., p. 359.
46. Sur le mauvais gouvernement ou la mauvaise gouvernance comme catégorie politique voir A. Nieto. *El desgobierno de lo público*, Barcelone, Ariel, 2007.
47. V. Zincone, *Lo Stato totalitario*, Roma, Ideatrice Edizioni, 1999.
48. H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Munich, DTV, 1977.
49. K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968, p. 30-31. [Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Paris, Allia, 2018]. Le conservateur Auguste Comte disait la même chose. Voir H. Graf Huyn, *Seréis como dioses. Vicios del pensamiento político y cultural del hombre de hoy*, Barcelone, Eiusa, 1991 [Ihr werdet sein wie Gott. Der Irrtum des modernen Menschen von der Französischen Revolution bis heute, München, Universitas, 1988].
50. Schmitt compare la décision souveraine au miracle. Sur un autre plan, la décision politique est comparable à celle du juge, à la différence essentielle que le juge décide du droit applicable dans des situations normales, non exceptionnelles. C'est pourquoi, au Moyen Âge, lorsque l'ordre temporel dépendait du droit – l'*omnipotentia iuris* –, les rois et les princes étaient considérés comme souverains parce qu'ils décidaient en dernière instance du droit applicable et que leurs décisions ne pouvaient faire l'objet que d'un recours devant l'empereur ou le pape. Le juge commun, qui a l'*auctoritas*, et non pas la *potestas* en tant qu'interprète du droit, n'exécute pas ses décisions mais ordonne plutôt au pouvoir politique de les exécuter. Néanmoins, la position du juge, dont l'origine est sociale, est différente lorsque la forme du politique est l'État. Il fait en effet alors partie de l'État en tant que pouvoir, mais son pouvoir est en quelque sorte « nul », comme le dit Montesquieu.
51. D. Hume, *Essai sur les premiers principes du gouvernement* [Essays, Moral, Political, and Literary (1741)], trad. fr. : Ph. Folliot, février 2008, <http://philotra.pagesperso-orange.fr/premiers%20principes.html>
52. Sur la forme mixte de gouvernement, voir E. A. Gallego, *Sabiduría clásica y libertad política. La idea de Constitución mixta de monarquía, aristocracia y democracia en el pensamiento occidental*, Madrid, Ciudadela, 2009.
53. G. Ferrero, *El Poder*, op. cit [Trad. fr. : *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Paris, Le Livre de Poche, 1988]. Sur l'obéissance politique, voir J. Freund, *L'Essence du politique*, op. cit. [Trad. esp. : *La esencia de lo Político*, Madrid, Editora Nacional, 1969].
54. « La formation de l'État prussien n'a été possible que par l'union d'une classe dirigeante calviniste avec une population luthérienne, dépendante de l'État. » En Prusse depuis 1613, « la conversion des Hohenzollern au calvinisme a placé une classe sociale dominante à la foi calviniste au-dessus de la couche sociale de base à la foi luthérienne ». Il en est résulté « une intensification de l'idée de l'État au moyen d'une discipline d'État prônée d'en haut et qui a déterminé à l'époque la structure de l'administration de l'État et la politique prussienne ». A. Müller-Armack, *Genealogía de los estilos económicos*, Mexico, Fondo de Cultura, 1967, p. 137, 193-194 [Genealogie der Wirtschaftsstile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1944].

55. Cité par M. García-Pelayo, *El Estado de Partidos*, op. cit., p. 18. L'antécédent serait la Polis grecque. Voir Á. d'Ors, "Sobre el no-estatismo de Roma" in *Ensayos de teoría política*, Pampelune, EUNSA, 1979.
56. Voir J. M. Ortí Bordás, *Oligarquía y sumisión*, Madrid, Encuentro, 2013, p. 88. Sur les critiques dans le contexte allemand de la période de Weimar voir M. García-Pelayo, *El estado de partidos*, op. cit. On parlait alors seulement d'État total.
57. Voir M. García-Pelayo, *El estado de partidos*, op. cit.
58. Schumpeter, qui a étudié dans les années 1940 du siècle dernier avec la pénétration qui lui est caractéristique les relations entre religiosité socialiste et démocratie, mérite d'être cité ici : « L'affaiblissement du sens de la responsabilité et l'absence de volonté effective, écrit-il, expliquent l'ignorance du citoyen ordinaire et le manque de jugement en matière de politique nationale et étrangère, ce qui est plus surprenant, si l'on peut dire, dans le cas de gens instruits et de ceux qui agissent avec succès en dehors de la vie politique, que dans celui de gens instruits mais de condition modeste. Ces privilégiés disposent d'une information abondante et facilement accessible. Mais cet avantage ne leur est d'aucune utilité, et il ne faut pas non plus s'en étonner... », *Capitalismo, socialismo, democracia*, op. cit., p. 235.
59. Voir É. Halévy, *L'Ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre* [1938], Paris, Gallimard, 1990. Dans le prologue de cette œuvre, Célestin Bouglé souligne : « La catastrophe de 1914 a fait plus pour le socialisme que la propagation du système marxiste. »
60. En 2013, dans un geste symbolique, le président Barack Obama, qui se situe du côté des religions politiques, a décidé de fermer l'ambassade des États-Unis au Vatican.
61. Voir R. Huntford, *The New Totalitarians*, Londres, Allen Lane, The Penguin Press, 1972 [Trad. fr. : *Le Nouveau Totalitarisme*, Paris, Fayard, 1975].
62. Voir B. de Jouvenel, *Les Débuts de l'État moderne. Une histoire des idées politiques au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1976.
63. F. Hayek, *La Route de la servitude*, Paris, PUF, 2013.
64. H. Belloc, *The Servile State* [1912], Magna Nix Press, 2014 [Trad. esp. : *El Estado servil*, Madrid, El Buey Mudo, 2010]. Belloc n'insiste pas sur le fait que l'immense production législative tend à réduire les masses à la condition de serfs, et à faire des oligarques de nouveaux seigneurs féodaux. La tyrannie industrielle avait été entrevue en 1842 par Tocqueville comme une des possibilités de la démocratie. Aujourd'hui, les Européens doivent travailler pour l'État en moyenne plus de six mois par an.
65. Voir B. de Jouvenel, *La ética de la redistribución*, Madrid, Encuentro, 2009 [Original en anglais : *The Ethics of Redistribution*, Cambridge University Press, 1951. En fr. *L'Éthique de la redistribution*, Paris, Les Belles Lettres, 2014].
66. Sur la différence entre l'État et le gouvernement voir D. Negro, *Gobierno y Estado*, Madrid, Marcial Pons, 2002.
67. Voir A. Nieto, *Crítica de la razón jurídica*, Madrid, Trotta, 2007.
68. Pour éviter les équivoques, il faudrait dire plutôt la primauté du droit que la primauté de la loi. Cette expression s'applique aux pays anglo-saxons, où la *common law* ne fait pas de

distinction entre droit public et droit privé, contrairement au continent, où le droit public prévaut sur le droit privé.

69. G. Steingart, *Das Ende der Normalität. Nachruf auf unser Leben, wie es bisher war*, Munich, Piper, 2011.

70. Steingart cite la phrase de Goethe « *Wer a nicht glaubt, verzweifelt an sich selber* » (Celui qui ne croit en rien désespère de lui-même). « Quand la religion est détruite chez un peuple, écrit Tocqueville, le doute s'empare des portions les plus hautes de l'intelligence et il paralyse à moitié toutes les autres. Chacun s'habitue à n'avoir que des notions confuses et changeantes sur les matières qui intéressent le plus ses semblables et lui-même ; on défend mal ses opinions ou on les abandonne, et, comme on désespère de pouvoir, à soi seul, résoudre les plus grands problèmes que la destinée humaine présente, on se réduit lâchement à n'y point songer. Un tel état ne peut manquer d'énervier les âmes ; il détend les ressorts de la volonté et il prépare les citoyens à la servitude. Non seulement il arrive alors que ceux-ci laissent prendre leur liberté, mais souvent ils la livrent. » Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome 3, Première partie, chap. V, *op. cit.*

71. M. Welk et M. Friedrich, *Der grösste Raubzug der Geschichte*, 2^e éd., Marbourg, Tectum Verlag, 2014.

72. Voir aussi sur l'Allemagne, nation apparemment « la mieux gouvernée », mais dont l'exemple peut être généralisé, J. Borchert, *Sozialstaats-Dämmerung (Le Crépuscule de l'État social)*, Munich, Riemann, 2013. Voir aussi le livre du Turco-Allemand A. Pirinçci, *Deutschland von Sinnen. Der irre Kult um Frauen, Homosexuelle und Zuwanderer* (L'Allemagne des sens. Le culte dément du féminisme, des homosexuels et des immigrants), Waltrop/Leipzig, Manuscriptum, 2014.

73. Voir Thilo Sarrazin, *Die neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland [La nueva virtud del terror. Sobre los límites de la libertad de opinión en Alemania]*, Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2014.

74. Bertrand de Jouvenel disait que les hommes politiques ne sont pas intéressés par l'utilisation des mots avec rigueur intellectuelle, et qu'ils cherchent à mobiliser avec eux des pulsions émotionnelles ; voir B. de Jouvenel, *Los orígenes del Estado moderno*, *op. cit.*, Introd., p. 41 [Trad. fr. : *Les Débuts de l'État moderne. Une histoire des idées politiques au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1976].

75. J. M. Ortí Bordás, *Oligarquía y sumisión*, *op. cit.*, II, p. 45.

76. *Ibid.*, p. 44.

77. Voir G. Millière, *Voici revenu le temps des imposteurs*, Paris, Tatamis, 2014.

78. Entretien avec Patrick Buisson, « Sarkozy s'imposera comme l'unique recours », *Le Monde*, 8 juin 2013.

79. Voir E. Zemmour, *Le Suicide français*, Paris, Albin Michel, 2014 ; *Destin français*, Paris, Albin Michel, 2018 et P. Sloterdijk, *Colère et temps*, Paris, Buchet/Chastel, 2007 ; *Tu dois changer ta vie*, Paris, Libella Maren Sell, 2011 et *Après nous le déluge*, Lausanne, Payot, 2018.

80. En démocratie, c'est l'opinion qui règne. Schumpeter disait à ce propos : « Le citoyen normal descend à un niveau inférieur de performance mentale, dès qu'il entre dans le champ de

la politique. Il argumente et analyse d'une manière qu'il qualifierait lui-même d'enfantine s'il s'agissait de son intérêt effectif. Il redevient un primitif. » *Capitalismo, socialismo y democracia*, op. cit, p. 335. Le primitivisme, compatible avec le développement de l'infantilisation, commence à caractériser la politique actuelle.

81. Selon l'expérience historique, les déclins démographiques semblent être la conséquence d'une anémie spirituelle, d'un manque d'horizon de vie, dû à l'insécurité et à l'incertitude. La « transition » espagnole n'est rien de plus qu'une situation politique et sociale permanente, une sorte de révolution permanente, qui ne réussit pas à se stabiliser en tant que régime.

82. G. Ariño, *Regenerar la democracia, reconstruir el Estado. Un programa de reformas políticas*, Madrid, Unión Editorial, 2012, p. 259. Ce livre est une excellente synthèse de la situation espagnole. Bien que cela puisse sembler anecdotique, il faut signaler que la politisation, qui influence la mode, détruit même la cuisine traditionnelle.

83. Voir J. M. Ortí Bordás, *Oligarquía y sumisión*, op. cit. L'attitude du gouvernement espagnol devant les séparatismes conduit à penser qu'il est déterminé à compléter l'absurde État des autonomies – État des oligarchies nationales et locales – en divisant la Nation laquelle, moralement prostrée, n'est plus politiquement unie que par la monarchie. Cette dernière est ainsi consolidée comme l'unique et très précaire garantie de l'unité nationale, mais elle n'en reste pas moins dans les mains des oligarchies.

84. Voir J. Freund, op. cit.

85. K. A. Wittfogel, *Le despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964.

86. C. Schmitt, "La revolución legal mundial. Plusvalía política como prima sobre la legalidad jurídica y suprallegalidad", *Revista de Estudios Políticos*, n° 10, 1979.

87. Voir G. Albiac, *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político : de Maquiavelo a Spinoza*, Madrid, Tecnos, 2011.

88. Voir G. Hermet, *Le Peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.

89. Ch. Lasch, *La Révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1996.

90. J. Ortega y Gasset, *La Révolte des masses (suivi d'un) Épilogue pour les Anglais*, Introduction d'Arnaud Imatz, Paris, Livre-Club du Labyrinthe, 1986.

91. G. Schischkoff, *Die gesteuerte Vermassung. Ein sozialphilosophischer Beitrag zur Zeitkritik*, Meisenheim, Verlag A. Hain, 1963 [Trad. esp. : *La masificación dirigida*, Madrid, Editora Nacional, 1968].

92. Voir entre autres H.-H. Hoppe, *Democracy : The God that Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy and Natural Order (Perspectives on Democratic Practice)*, Abingdon, Taylor & Francis, 2001 [Trad. esp. : *Monarquía, democracia y orden natural. La visión austríaca de la era americana* (Madrid, Eds. Gondo, 2004). Voir aussi le petit livre de F. Karsten et K. Beckman, *Beyond Democracy*, Amazon, 2013 [Trad. fr. : *Dépasser la démocratie. Pourquoi la démocratie ne mène pas à la solidarité, à la prospérité et à la liberté, mais aux conflits sociaux, aux dépenses publiques effrénées et à la tyrannie*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013].

93. La démocratie du capitalisme d'État social-démocrate favorise la grande entreprise, qui est plus contrôlable et qui peut offrir de bonnes sinécures, au détriment de la petite et moyenne propriété. À l'opposé, le 15 novembre 2013, le gouvernement chinois a fait une véritable révolution, en autorisant la libre propriété (afin de créer une énorme classe moyenne), en permettant d'avoir plus d'enfants, en fixant la valeur de la monnaie, le yuan, et en proclamant le retour à l'étalon-or.

94. Ce que préconisent les « distributionnistes » Gilbert Keith Chesterton, Hilaire Belloc et bien d'autres.

III

Sur la théologie politique dominante

Il y a quelques années, le cardinal Gerhard Ludwig Müller déplorait « la crise existentielle et spirituelle de la seconde moitié du xx^e siècle, qui a explosé après le Concile Vatican II, et dont nous continuons à souffrir les conséquences aujourd'hui¹ ». Ce contexte historique est également bien décrit par le philosophe Pierre Manent qui constate lui aussi : « Le développement politique de l'Europe n'est compréhensible que comme l'histoire des réponses aux problèmes posés par l'Église – association humaine d'un genre tout à fait nouveau –, chaque réponse institutionnelle posant à son tour des problèmes inédits et appelant l'invention de réponses nouvelles. La clef du développement européen, c'est ce qu'en termes savants on appelle *le problème théologico-politique*². »

Les hérésies constituent une partie importante de ce problème. Au sens strict, elles le créent, car en Europe et, par dérivation, dans la civilisation occidentale, tout dépend du christianisme et de l'Église, comme ne se lasse pas de le répéter l'historien britannique Paul Johnson. La mission de l'Église n'est évidemment pas politique, mais la religion et la politique n'en partagent pas moins le même domaine. Si la mission de l'Église est d'être un contre-monde dans le monde, et de rappeler toujours le péché originel, ce qu'elle a fait dans l'histoire de l'Europe, il en résulte que,

paradoxalement, elle est sans doute l'institution la plus intensément politique.

Quelles sont donc les causes existentielles et spirituelles de la situation actuelle ? De même que toute religion a des conséquences politiques, une cause importante de la crise d'aujourd'hui est la théologie politique, laquelle est transformée ou non en politique théologique, ce qui est implicite dans l'hérésie généralisée de l'*apocatastase*. En effet, selon les partisans de cette dernière, à la fin des temps, tous, pécheurs et non-pécheurs, seront sauvés. Cette hérésie peut conduire, dans certains cas, à l'abandon de la religion ou de la pratique religieuse, jugée inutile, voire à l'indifférence totale à son égard, mais dans d'autres cas, elle peut aussi inspirer des politiques théologiques, qui sont athéologiques ou athéiologiques.

Ernst Jünger voyait dans le théologien celui qui, au-delà de la vulgaire économie, reconnaît la science de l'abondance, « l'énigme des sources éternelles, inépuisables et toujours proches³ ». Pour sa part, le philosophe Jean-Luc Marion parle des *phénomènes saturés* qui, au-delà de l'objectivité des faits, rendent visible l'invisible, comme c'est le cas de la révélation, qui ouvre la porte à la transcendance. En fait, les hérésies, qui sont toujours théologiques, affectent, conditionnent ou déterminent la pensée et les attitudes politiques selon la portée de leur influence. Il est donc légitime d'aborder la question de leur transcendance à partir du domaine qui est celui de l'homme extérieur, de l'homme naturel, qui n'est donc pas nécessairement celui de la théologie au sens strict, sans oublier bien sûr que les émotions, les sentiments et les idées qui régissent la vie politique naturelle sont basés sur des convictions profondes ou des idées-croyances⁴.

Du point de vue de l'histoire des idées et des formes politiques, l'*apocatastase* prévaut aujourd'hui largement en Europe et en Occident sous la forme du progressisme. Elle est la cause efficiente de ce que le théologien luthérien Friedrich Gogarten appelait le « sécularisme » (forme

extrême de sécularisation), lorsque les concepts d'origine théologique se politisent et se retournent contre leur origine. À en croire Gogarten, le sécularisme serait devenu en réalité un problème interne à la théologie luthérienne allemande. Il donnerait naissance à l'*athéologie* politique de la laïcité radicale, qui opère aujourd'hui comme une doctrine confessionnelle ou une religion civile dont la majorité des gouvernements adoptent les formes comme leur propre idéologie. C'est probablement la cause principale de la double crise qu'observait le Cardinal Müller dans sa conférence de 2013 à laquelle nous nous sommes déjà référés.

L'historien américain de l'université Notre-Dame Brad Stephan Gregory est d'avis lui aussi que la sécularisation est une conséquence du protestantisme en général⁵. L'historien allemand Reinhart Koselleck nuance cette idée par ces mots : « c'est devenu aujourd'hui un slogan large et diffus sur l'utilisation duquel il n'est guère possible de parvenir à un accord. Il sert à la critique chrétienne ou antichrétienne de la civilisation et est également utilisé comme modèle interprétatif dans la philosophie de l'histoire. Cette utilisation varie selon les lieux⁶ ». Pour sa part, le philosophe Rémi Brague affirme catégoriquement que la sécularisation « n'explique rien ». L'acceptation du thème a été une sorte d'allégeance ou d'hommage inutile rendu au protestantisme, ou plutôt à la culture qu'il a influencée. Sans doute serait-il préférable de réserver le terme sécularisation à la sphère juridique d'où il provient et de parler plutôt de laïcisme radical et/ou de politisation, selon les cas. Le problème majeur est en effet la radicalisation du laïcisme comme confession politique – la « religion de l'indifférence » dont parle Éric Zemmour –, dans laquelle les idéologies dérivées jouent le rôle social qui revient à la religion.

On ne saurait trop souligner l'importance souterraine de l'*apocatastase*. Des spécialistes réputés comme le théologien Adolf von Harnack pensent qu'elle a été à l'origine de la plupart des tentatives de réforme hérétique. Il attribue à cette hérésie la réticence du protestantisme à l'égard des

sacrements. Elle a ensuite transcendé la pensée séculière. Il en a été ainsi des philosophies de l'histoire dont les antécédents se trouvent dans la théologie de l'histoire du moine cistercien Joachim de Flore comme l'a montré Henri de Lubac⁷. Pour la pensée moderne, qui est préoccupée par l'origine du mal, le péché originel demeure l'une des obsessions. Aussi, le mode de pensée idéologique a-t-il répandu l'idée que la réconciliation de toutes choses se fera dans ce monde par l'œuvre de l'homme. Il en est résulté qu'il a déclaré la guerre, non seulement à l'Église et au christianisme, mais aussi à la politique, à la culture et à la civilisation auxquelles cette religion donne forme.

Sur le plan des croyances collectives, le « modernisme », qui, dans la perspective politique, est plus une attitude découlant de la pénétration du rationalisme scientifique dans l'Église qu'une hérésie au sens strict, a été condamné par le concile Vatican II, en même temps que celui-ci renouvelait les anciennes condamnations de l'*apocatastase* avec laquelle il est lié⁸. Les vives discussions entre les membres du concile ont révélé l'état interne de l'Église, avec lequel la crise politique est elle-même corrélée. L'hérésie de l'*apocatastase* a débousolé et pratiquement démantelé toutes les églises protestantes. Elle a fait aussi des ravages sur les autres y compris sur l'Église catholique, qui demeure encore relativement solide. L'*apocatastase*, qui a tant de points communs avec le pélagianisme, n'est pas seulement responsable de l'essor du mode de pensée idéologique, mais, ce qui est plus grave, de l'inversion de la dialectique entre religion et politique, entre *auctoritas* et *potestas*. Elle a bouleversé l'ordre des termes : la politique est passée au premier plan, prétendant d'abord prévaloir sur la religion pour, en fin de compte, l'annuler en déclarant la foi religieuse irrationnelle et source de fanatisme⁹. Pour ce qui est de la vie collective, il est indéniable qu'elle y est parvenue dans une large mesure.

Dans l'histoire, il y a toujours des causes infinies, grandes et petites, qui parfois même sont contradictoires. En rapport avec l'*apocatastase*, il faut

aussi mentionner l'immanentisme de la pensée moderne, la renaissance du gnosticisme sur laquelle Eric Voegelin a tant insisté¹⁰, et le mode de pensée idéologique qui a produit les religions séculières, les religions politiques ou de la politique, voire les religions de guerre. Il faut aussi tenir compte d'autres faits, dus en grande partie à ces religions laïques, comme l'indépendantisation de l'État par rapport aux présupposés qui le fondent, ce que signale le juriste Ernst-Wolfgang Böckenförde. Cet ancien juge à la Cour constitutionnelle fédérale allemande résume ce point dans une formule percutante : « l'État sécularisé libéré vit d'hypothèses qu'il ne peut garantir lui-même¹¹ ». Enfin, bien sûr, il convient également de prendre en compte la montée de la science et de la technologie, théoriquement neutres et innocentes.

La religion, ou pour mieux dire dans le cas du christianisme, la foi dans le Christ Fils de Dieu (car le christianisme comme « religion », au sens que ce mot a pris depuis la Réforme protestante, est une invention moderne¹²), est la clé des cultures et des civilisations. De nombreux historiens, comme Lord Acton, Charles Dawson ou Hilaire Belloc, ont relevé le fait que la foi religieuse détermine l'esprit des peuples. L'*êthos*, concept sur lequel Benoît XVI insiste, est la manière dont les ensembles humains adaptent la loi morale universelle (Rémi Brague soutient avec raison qu'il s'agit de la même loi divine) aux conditions et circonstances géo-historiques de chaque groupe, peuple, culture ou civilisation. L'*êthos*, c'est-à-dire la morale collective, la vie éthique ou la civilité (*Sittlichkeit* hégélienne), conditionne l'éthique du droit et, par conséquent, celle de l'action politique. Et les hérésies ont des implications politiques car elles peuvent affecter, modifier ou briser l'*êthos*, dont la sève est la tradition.

Un exemple évident est la Réforme protestante. En proclamant le libre arbitre individuel comme seule source de la foi (n'importe qui pouvant être un « théologien ») et donc de la moralité, il a contribué de manière décisive à la consolidation de l'État, *machine* de pouvoir¹³, forme abstraite,

contemporaine et moderne du Politique. Et il l'a fait, en raison du besoin de certitude et de sécurité de la vie civile ou mondaine qui ne pouvait avoir d'autre source que la raison guidée par la volonté et non plus par la foi. La qualité de l'État a progressivement conditionné le gouvernement, forme universelle, traditionnelle ou normale du Politique, en tant qu'institution spontanée ou *organique* du peuple, les gouvernements devant se soumettre à la logique de la machine, la raison d'État¹⁴. Le processus d'installation de l'État *deus mortalis* impersonnel, créateur d'un ordre artificiel mais sûr, a culminé par la suite avec la Révolution française.

Les deux conceptions fondamentales de l'ordre universel sont celle de *l'ordre naturel incréé*, des religions anciennes, et celle de *l'ordre naturel par création* des religions bibliques. De là résulte le droit naturel. Avec l'État, une nouvelle forme d'ordre est apparue pour ce qui concerne les affaires humaines, l'État étant un *ordre artificiel* clos ou fermé. En tant que dieu mortel, il a affirmé son particularisme face à l'universalisme de l'Église, dans lequel l'ordre mondial doit s'ajuster à l'ordre naturel par création sans préjudice de la variété, ce qui en fait une *complexio oppositorum* ou *coincidentia oppositorum*.

À partir de la figure de l'État-nation (au sens politique, à la différence de la nation historique, culturelle et réelle) qui a été adoptée par la Révolution française, l'État a commencé à subordonner l'*êthos* traditionnel aux nécessités du *ratio status* (de la raison d'État). Renforcé par Napoléon, l'État est devenu l'ordre public, avec sa propre morale, la morale publique et son propre droit (la législation). Depuis lors, la moralité publique, imposée par le droit public, a progressivement déplacé la religion et l'Église, en tant que gardienne de l'*êthos* chrétien des nations et des peuples européens et occidentaux. Par ailleurs, la politisation promue par l'État a monopolisé l'orientation du processus civilisateur au moyen de la législation.

Si les différends entre le pouvoir politique et l'Église concernaient jusque-là des questions de droit, c'est-à-dire de juridiction (y compris dans le cas du protestantisme), sans que cela ne remette en cause la foi, désormais, dans tout l'Occident, et peut-être plus particulièrement en France et en Espagne, les discussions portent sur la légitimité de la religion et de la morale selon la foi chrétienne. Beaucoup de confessions ont plus ou moins cédé à la politisation moderniste inspirée par l'*apocatastase*, renforcée par la soviétisation idéologique, qui promet le bonheur et la félicité dans ce monde. Deux sont à peine capables de résister à la pression politique : l'Église catholique (non sans de graves conflits intra-ecclésiastiques) et l'Église orthodoxe. Paul VI affirmait que « la fumée de Satan est entrée dans le peuple de Dieu » et constatait : « Le péché, ce mot que notre temps refuse de prononcer. » Pie XII avait dit lui aussi, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale : « Le péché du xx^e siècle est la perte du sens du péché¹⁵. » La politisation l'a remplacé par le délit, en particulier par le délit fiscal.

L'origine de ce processus, son intensité et son évolution ont sans doute été déterminés par un certain puritanisme calviniste et par l'antiromanisme catholique et *régaliste* des Lumières.

La thèse de Max Weber (aujourd'hui très nuancée), sur l'influence décisive du calvinisme dans la formation du capitalisme, est bien connue. On sait moins l'insistance de certains courants calvinistes à vouloir réaliser le royaume de Dieu sur terre. Dans son traité *L'enfer. Une question*, Hans Urs von Balthasar a montré combien la doctrine calviniste de la prédestination est proche de l'*apocatastase*¹⁶.

Au cours de la révolution anglaise de 1642-1651, certains calvinistes, en particulier les hommes de la *Cinquième Monarchie*, qui s'appelaient eux-mêmes les *saints*, aspiraient à établir le royaume de Dieu sur terre en invoquant les « nouveaux cieux et la nouvelle terre » de l'*Apocalypse* et les

cinq royaumes du *Livre de Daniel*. Avec eux est née l'idée de transformer par la politique les institutions et la vie collective, en d'autres termes ce que le philosophe Hans Blumenberg appelle le monde de la vie¹⁷, pour accélérer la réalisation du royaume de Dieu et atteindre le bonheur terrestre¹⁸. À l'évidence, la création par le gouvernement vénézuélien d'un *vice-ministère* « pour le suprême bonheur du peuple » est moins un écho de *Brave New World/Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley, ou de 1984 de George Orwell, que de la théologie de la libération qui invoque l'*Apocalypse*.

Les deux principales conséquences de cette longue évolution ont été les suivantes. Premièrement, le mot révolution a acquis son sens légitimateur actuel : le mouvement révolutionnaire « en tant que tel ne s'autorise que de lui-même¹⁹ », réitérait encore récemment le néo-marxiste slovène à la mode Slavoj Zizek. Cela a conduit à une extraordinaire intensification et généralisation de l'intérêt pour la politique, à la primauté de la politique sur la religion et à celle de l'État sur l'Église. Deuxièmement, on a conçu pour la première fois dans l'histoire la possibilité de transformer la société en utilisant la politique (la sociologie du « changement social », du développement, etc.), ce qui a eu pour effet d'intensifier considérablement l'utilisation de la religion à des fins idéologiques, de domination. Spécialiste du sujet, le philosophe Michael Walzer dit, sans ambages, que Calvin était déjà lui-même un idéologue²⁰.

Hobbes, qui était assez proche de Calvin (il le considérait comme un médecin de l'Église mal compris par la plupart de ses disciples²¹), a conçu la théorie de l'État comme le *deus mortal*, représentant terrestre du Dieu immortel de l'Ancien Testament. Il a cependant invoqué pour ce faire, à l'encontre des *saints puritains*, la phrase de Jésus dans le Nouveau Testament « Mon royaume n'est pas de ce monde » et a souligné que « Le royaume de Dieu par le Christ commence au jour du jugement » (*Léviathan*, IV, XLIV). Conformément à la conception protestante, cette machine de pouvoir a subsumé l'Église qui est devenue une Église d'État

(érastianisme²²) capable d'empêcher la guerre civile et la révolution, c'est-à-dire d'assurer la protection et la sécurité. Pour Hobbes et les protestants, la guerre et la révolution pouvaient en effet être suscitées par la papauté, puissance étrangère, « car le Pape prétend que tous les chrétiens sont ses sujets » à travers l'Église romaine d'Angleterre.

Le « dieu mortel » assure la protection individuelle, la sécurité collective, intérieure et extérieure, et administre la justice selon sa propre Loi, supposément encore déduite de l'ancienne Loi naturelle. Il facilite la coexistence en échange de la monopolisation de la politique (de la liberté politique) et de l'imposition de la religion civile (antécédent direct de la pensée idéologique) qui réduit les différences confessionnelles à ce qui est essentiel et commun à toutes. En somme, il garantit le salut dans ce monde, une idée qui, dans la pratique, deviendra plus importante que le salut éternel, à mesure que se configurera la mentalité étatique au détriment de la mentalité religieuse.

La conception médiévale de l'*omnipotentia iuris*, c'est-à-dire du droit naturel, lié à la *Common Law*, a été rétablie en Angleterre après la guerre civile. Mais les idées ont parfois des conséquences inattendues. Ainsi, la vision postérieure de l'Amérique du Nord, avec son pouvoir technologique qui prévaut depuis longtemps en Occident, sa position de Nouvelle Jérusalem gardienne de la démocratie-religion, et son *Moralistic Therapeutic Deism* (déisme thérapeutique moralisateur), qui colonise les religions traditionnelles²³, n'est pas étrangère, loin s'en faut, à la version puritaine de l'*apocatastase*.

Dans les pays catholiques, l'équivalent de la dépendance de l'Église à l'égard du pouvoir politique des pays protestants est le gallicanisme. Puisant sa justification dans le droit divin des rois – dont le fondement est païen –, il a pris la forme du « joséphisme » en Autriche, du fébronianisme en Allemagne et du « réganisme » en Espagne. Acceptant formellement l'autorité religieuse du pape mais laissant aux Églises nationales le soin de

s'occuper de la morale sociale – l'alliance du trône et de l'autel –, la couronne devait inévitablement s'impliquer dans les affaires religieuses. Nous l'avons dit, l'Église n'est pas politique, mais la foi a inévitablement des conséquences politiques, aussi indirectes qu'elles puissent être.

Le « régéralisme » n'est pas à proprement parler une hérésie ou du moins il n'a pas été considéré comme telle. Il répond dans le fond à la tendance naturelle du pouvoir politique à profiter de la religion pour obtenir l'obéissance du peuple. Dans les sociétés de culture et de religion chrétienne, le pouvoir a évidemment cherché comme ailleurs à s'assurer la collaboration de l'Église. Ceci explique l'interminable querelle des Investitures²⁴, qui d'une certaine façon était aussi une lutte contre les oligarchies. Cette lutte n'est d'ailleurs pas totalement terminée et pourrait bien au contraire connaître une certaine recrudescence en raison de la conscience qu'ont les derniers papes de la nécessité pour l'Église de récupérer l'*auctoritas*. Elle répond en outre à un besoin de la culture et de la civilisation occidentale qui sont profondément marquées par le christianisme.

L'origine concrète du régéralisme est le principe *cujus regio ejus religio* (littéralement : « à chaque région sa religion ») qui a été reconnu lors de la paix d'Augsbourg (1555) pour pacifier l'Allemagne alors divisée par la Réforme. L'une de ses conséquences est que dans les États protestants, l'Église fait partie de l'État. Elle y est incluse ou, pour mieux dire, incardinée, tandis que dans les États catholiques elle est protégée par ces derniers. Le principe *cujus regio ejus religio* a été par la suite relié à la nouvelle théorie politico-juridique de la souveraineté formulée par le jurisconsulte Jean Bodin, laquelle a été à son tour reconnue comme principe du *jus publicum europaeum* lors de la paix de Westphalie en 1648. L'absolutisme (qui est dans le fond une sorte de dictature de curateur ou « curatoriale ») s'est vu dès lors consolidé, le monarque représentant

directement Dieu dans les affaires temporelles et partageant l'*auctoritas* avec l'Église.

Le problème de la relation entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel a été ainsi renouvelé. Confondant l'État avec le gouvernement, le cardinal Robert Bellarmin, qui polémiquait avec Hobbes, a cru résoudre la question par la formule malheureuse qui tient l'Église et l'État pour deux sociétés parfaites, chacune dans sa propre sphère, l'Église conservant la *potestas indirecta in temporalibus ratione peccati*. Carl Schmitt a remarqué à juste titre qu'il s'agissait d'une mauvaise solution à la question de l'*auctoritas*²⁵.

L'Espagne, à la différence de la France, ne connaissait pas l'absolutisme politique. Elle n'avait pas vécu de guerres de Religion et la théorie du droit divin des rois (qui légitime l'absolutisme en conférant au prince l'exclusivité de l'*auctoritas* dans les affaires temporelles) y a été très longtemps clairement rejetée. En fait, le droit divin des rois n'a été importé en Espagne que tardivement, par Charles III (1759), sous la forme du despotisme révolutionnaire éclairé, d'un absolutisme interventionniste de nature calviniste dont la prétention est de réaliser le bonheur du peuple. Implanté d'abord en Prusse par Frédéric le Grand, à l'imitation de Pierre le Grand de Russie, mais avec une tendance calviniste marquée, il a été ensuite à son tour imité par les Bourbons de France. En réalité, avec Henri IV, un huguenot converti au catholicisme pour pouvoir régner (« Paris vaut bien une messe », selon la célèbre phrase apocryphe²⁶), le calvinisme avait déjà pénétré en partie dans l'État français. En Prusse, Frédéric II régnait, avec le soutien d'une classe politique composée de calvinistes et d'huguenots exilés, sur une masse de croyants luthériens, fervents partisans de l'obligation d'obéir passivement au pouvoir politique institué par Dieu.

Dans les nations catholiques, le despotisme éclairé et le réganisme n'ont pas manqué d'avoir un énorme impact religieux et politique sur l'*auctoritas* de l'Église et sur l'*éthos* chrétien. Ils ont permis de consolider la suprématie

juridique absolue de l'État dans les questions temporelles. En résumé, de même que le Sac de Rome par les troupes impériales en 1527 a anticipé la victoire du pouvoir temporel sur l'autorité spirituelle, l'expulsion des jésuites par les monarchies catholiques au XVIII^e siècle a reflété la subordination de l'*auctoritas* de l'Église au pouvoir temporel. La religion et l'*êthos* traditionnels ont commencé à s'effriter et l'idolâtrie de l'État a débuté. Pour un chrétien, « l'idolâtrie est le péché le plus grave », rappelait encore récemment le pape François, à Assise, et elle est, dans une large mesure, le moteur du modernisme. Pour ne citer qu'un exemple, en Espagne, elle est la cause sous-jacente de la crise permanente et intermittente qui se poursuit entre l'Église et le pouvoir politique, depuis la guerre d'Indépendance contre la France (1808-1814). Elle a été marquée au fil des ans par les *désamortissements* des biens de l'Église (1798-1924), par la suppression des études de théologie dans les universités (1868) et, plus généralement, par la grave détérioration de la conscience de l'importance de la religion avec l'anticléricalisme, l'anarchisme, les persécutions religieuses, les divisions de la nation, la réception des idéologies antichrétiennes, les guerres civiles et les guerres d'Indépendance hispano-américaines (1810-1833).

L'*apokatastasis pantôn* ou *restitutio universalis* – la restauration finale de toutes choses en leur état d'origine – relève sans aucun doute des hérésies sotériologiques (qui concernent le salut et la rédemption de l'âme). La version politisée de cette hérésie (la réalisation terrestre du Royaume) consiste à chercher ou promettre le salut dans ce monde à l'instar de l'État.

D'un point de vue culturel, cette hérésie a fait étrangement l'objet de peu d'attention, alors qu'en arrière-plan elle conditionne toute la culture et la situation de la civilisation occidentale. Elle n'a pas non plus suscité beaucoup d'intérêt dans le domaine des études religieuses et théologiques. Dans sa remarquable *Histoire de l'Église*, Joseph Lortz²⁷ ne fait que la

mentionner en passant ce qui est assez révélateur. Cette hérésie explique pourtant, ou contribue puissamment à expliquer et comprendre, les tenants et les aboutissants de la situation actuelle de la foi et de la culture et, avec elle, la situation de la civilisation occidentale. Elle conditionne par ailleurs la raison d'État ou l'ordre public. Le pape argentin insistait encore à Assise (en 2013) : « l'humanité a vraiment besoin d'être sauvée » ; mais à l'évidence, l'humanité ne saurait être sauvée par l'État, qui est le champion de cette hérésie.

L'*apocatastase* explique pour une bonne part l'impact universel de la Révolution française, dont l'*émotivisme* religieux, observé en son temps par Tocqueville et par bon nombre d'autres penseurs, reste aujourd'hui très présent intellectuellement. Dans le trilemme révolutionnaire liberté, égalité, fraternité, la fraternité est la version séculière ou laïque de l'humanitarisme lui-même dérivé de l'humanisme conformément à l'esprit de l'*apocatastase*. Elle exprime l'idée intensément révolutionnaire qu'il faut annuler le passé et initier la nouvelle histoire de l'humanité qui sera enfin libérée de la religion traditionnelle grâce à la révolution.

Apocatastase veut dire restaurer, remettre quelque chose à sa place d'origine : *restitutio in pristinum statum* (rétablir dans tous ses droits). Origène, un des Pères de l'Église (185-253), utilisait ce concept pour signifier qu'à la fin des temps les pécheurs et les non-pécheurs ne feront plus qu'un avec Dieu. Après bien des hésitations, les théologiens ont finalement écarté la possibilité qu'Origène, et avec lui d'autres Pères de l'Église comme saint Grégoire de Nazianze et saint Jérôme²⁸ soient tombés dans l'hérésie. Mais les idées ont des conséquences²⁹ et celle de l'*apocatastase* s'est répandue d'une manière similaire à la théorie de la relativité dont la diffusion ou la vulgarisation à notre époque a grandement contribué au relativisme moral dominant, alors que ce dernier n'a rien à voir avec la théorie physico-mathématique.

Indépendamment de sa relation avec l'inextinguible courant gnostique et avec le modernisme, il est intéressant de déceler la théologie politique derrière la résurrection moderne de cette hérésie. Il est fort regrettable que cette question n'ait pas été abordée en profondeur par le Britannique Philip Trower dans son fameux ouvrage *Turmoil and Truth. The Historical Roots of the Modern Crisis in the Catholic Church* (2003), bien que l'accent soit mis par lui sur la condamnation par Vatican II de l'identification de la « réconciliation de toutes choses dans le Christ » comme utopie terrestre³⁰.

Non seulement beaucoup de jacobins (qui étaient en fait les premiers totalitaires) étaient des huguenots, mais la Révolution française, « réconciliation du ciel et de la terre » (selon Hegel), n'est pas sans rappeler l'esprit des « saints » puritains. Avec elle, la politique est devenue idéologique. Les machines n'ont pas d'idées, disait Victor Hugo, mais ce sont elles qui animent et mènent le monde. L'idéologie a fait de la machine d'État, inventée par Hobbes pour contenir la révolution, un instrument décisif. Depuis, le mode de pensée idéologique, produit *sub specie temporis* (sous l'aspect du temps), est confronté au mode de pensée religieux, produit *sub specie aeternitatis* (sous l'aspect de l'éternité).

Les idéologies ont inversé la tradition chrétienne démystifiante. Celle-ci expliquait le naturel à partir du surnaturel, point sur lequel le théologien Hans Urs von Balthasar insistait, car la connaissance de l'inférieur par le supérieur, ou si l'on préfère en fonction de la totalité, est plus complète et plus exacte que l'inverse. Les idéologies modernes sont toutes des religions immanentistes opposées à la transcendance, au surnaturel.

Leur monde est celui du laïcisme radical qui se passe de la transcendance et même qui la rejette. Ce laïcisme radical se révolte contre l'Église, laquelle est pourtant promotrice de la laïcité en vertu du mandat évangélique « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu³¹ », et contre la foi chrétienne qui anime la culture. Son idée directrice est d'imposer la neutralité qui sépare l'État en tant qu'appareil technique,

dirigé désormais par les religions de la politique. Et c'est notamment le cas du socialisme.

Les révolutionnaires puritains étaient des croyants fervents qui ne se préoccupaient ni de planification, ni de manipulation, ni d'économie, et qui n'étaient pas davantage des scientifiques³². Mais leur *apocatastase* religieuse a été définitivement transformée par le socialisme en une *apocatastase* politique, purement terrestre, dans laquelle l'illusion remplace l'espoir : « Vous serez comme des dieux » ; l'homme sera « le créateur de lui-même³³ » ; il créera son propre royaume... Non seulement de nouveaux mythes ont commencé à proliférer depuis la Révolution française, avec pour substrat l'*apocatastase*, mais la haine a acquis le statut de catégorie politique. C'est la raison pour laquelle Peter Sloterdijk a pu dire du socialisme qu'il était une organisation politique de la « colère », voire une « banque de colère ». Max Scheler aurait préféré sans doute parler de ressentiment plutôt que de colère. Mais quoi qu'il en soit, cette nouvelle catégorie politique explique la haine de la civilisation occidentale, dont parlait Benoît XVI, ainsi que le désir de la changer radicalement en attaquant ses fondements.

Sur le plan politique, le socialisme est une continuation du despotisme éclairé. Son prétendu royaume de l'Homme, inspiré par la fraternité humanitariste de la révolution – politisation de l'amour du prochain –, est l'opposé absolu du royaume de Dieu sur terre. Fondé sur l'immanence, il ne s'agit en réalité que du royaume d'une oligarchie scientiste qui veut remplacer la religion, la morale, le droit et la politique par l'utilitarisme technologique dans le but de créer la Cité de l'homme où, comme l'a dit pertinemment Clive Staples Lewis³⁴, la neutralité de la technique abolirait l'homme en abolissant la liberté. Avec sa transcendance *Ersatz*, purement terrestre, laïque et séculière, « d'ici et maintenant », Habermas³⁵ élimine le ciel et la transcendance propre à la foi religieuse. Son positivisme radical fait de la loi la source de la morale. Sous l'empire du scientisme, écrit le

spécialiste des religions comparées, Huston Smith, « la transcendance a été abandonnée, non pas parce qu'on a découvert quelque chose qui prouve son inexistence, mais simplement parce que la manière de regarder a été limitée³⁶ », ce qui la rend incapable de saisir les « phénomènes saturés ».

Selon l'enseignement de saint Augustin, rappelé par Hannah Arendt, la théologie de l'histoire présuppose que l'homme vit dans l'histoire. Mais le socialisme politise la théologie de l'histoire en faisant de l'homme l'auteur de l'histoire. Dire que les hommes font l'histoire est d'ailleurs devenu aujourd'hui un lieu commun. Il s'agit cependant d'une inversion de la réalité inspirée par le mode de pensée scientifico-technologique – prétendument neutre – qui, comme le disait Joseph Ratzinger, cherche « la liberté à travers la logique de l'histoire » et qui aurait peut-être un sens mais du point de vue de la théologie de l'histoire. Le futur pape Benoît XVI disait lui-même à ce propos : « Ce qui détermine l'histoire, c'est l'action nouvelle de Dieu, qui surmonte et dévalorise le mythe de l'ancien³⁷. »

Le socialisme est clairement la matrice des idéologies qui aspirent à réaliser un homme nouveau sous le nouveau ciel d'une nouvelle terre. Il en est ainsi des socialismes communiste ou bolchevique, social-démocrate, fasciste, national-socialiste et des autres idéologies mineures qui toutes sont liées à lui ou dépendantes de lui. Ces idéologies sont toutes étatistes, parce qu'elles croient qu'à travers le pouvoir de l'État, on peut instaurer ce que Marx appelait *die wahre Demokratie*, la démocratie véritable. En d'autres termes, une démocratie socio-économique dans laquelle, le mal ayant disparu (tous les hommes étant égaux mais aussi libres, car l'État et les institutions – superstructures – s'évaporerait), l'histoire créée par l'homme atteindrait sa plénitude.

Avec cette religion de la politique, la science, qui a dégénéré en scientisme³⁸, remplace la morale, la philosophie et la théologie, voire l'esthétique. Son adversaire le plus direct en tant que néo-religion est le christianisme, terrain sur lequel elle a pourtant vu le jour. Cela étant dit, il

faut encore préciser que toutes les religions, philosophies et morales authentiques, qu'elles soient créationnistes ou non, sont considérées comme « opium du peuple » par la religion de la politique.

C'est pourquoi, après l'échec du soi-disant socialisme réel (ou socialisme bolchevik), on a vu se surajouter à la réalisation de la « justice sociale » asymptotique, véritable révolution permanente, la recherche effrénée de la « justice anthropologique³⁹ », qui elle-même a été intensifiée par les bio-idéologies, idéologies délirantes dont étrangement les germes se retrouvent pratiquement tous dans le national-socialisme⁴⁰. Ces bio-idéologies cherchent à leur tour à créer un « homme nouveau » en détruisant la conscience⁴¹. Elles reprennent le concept paulinien mais elles lui donnent un sens qui n'a plus rien à voir avec l'opposition entre l'homme nouveau et l'homme ancien dont parle l'« Apôtre des nations ».

En définitive, ces néo-religions ou superstitions récentes sont peut-être encore plus intensément totalitaires dans la mesure où, comme l'a écrit le cardinal Ratzinger, « la destruction de la conscience est le véritable présupposé de l'assujettissement et de la domination totalitaires⁴² ». À cela s'ajoute le fait que le vieux mode éculé de pensée idéologique trouve un soutien important dans le *déisme moraliste thérapeutique américain*, qui rend désormais inutiles et superflus l'attaque, l'obscurcissement ou la destruction radicale des consciences.

Telle est en résumé la situation à laquelle est aujourd'hui confrontée l'Église, la foi chrétienne et les cultures et civilisations qui sont fondées sur elles. La foi en la politique, qui en toute rigueur ne saurait être politique sans religion, mais qui comme nous le voyons tous les jours est antipolitique, a remplacé la foi religieuse. Les hérésies religieuses sont plus radicales et plus profondes que les idéologies et leurs dérivés. Mais alors que les hérésies sont orientées malgré tout vers la justice, le mode de pensée idéologique, en se passant de la transcendance, n'a plus la justice comme idée directrice, même s'il l'invoque continuellement. La version politisée de

l'*apocatastase* est à n'en pas douter l'hérésie sous-jacente et omniprésente de l'Occident d'aujourd'hui, bien que son degré d'intensité varie selon les cas et qu'elle ne soit pas encore omnipotente.

-
1. Voir cardinal Gerhard Ludwig Müller à la faculté de théologie de Sicile Saint-Jean-l'Évangéliste, le 30 octobre 2013. Le prélat a souligné l'énorme influence de la théologie protestante sur la théologie catholique. Ce n'est pas cependant seulement la théologie mais aussi la culture moderne qui a été et est dominée par la vision protestante. Ce fait, qui n'est généralement pas pris suffisamment en compte par le monde intellectuel occidental, n'implique en rien un jugement négatif ou une disqualification de cette culture chrétienne.
 2. P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, Avant-propos, p. 19-20.
 3. E. Jünger, *La emboscadura*, op. cit., p. 121 [Trad. fr. : *Traité du Rebelle, ou le recours aux forêts ; suivi de Polarisation*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1986].
 4. Voir J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente, 1942, Espasa-Calpe, 1955.
 5. B. S. Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge, Harvard University Press, 2012. Voir aussi le commentaire de A. Pereira Menaut, "La ética protestante y el espíritu de Brad Gregory" in revista *Direito*, n° 22, 2013.
 6. R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos, 2003, p. 41.
 7. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Le Cerf, 2014 [Trad. esp. : *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vol., Madrid, Encuentro, 1989]. Voir aussi W. Weier, *Die Grundlegung der Neuzeit. Typologie der Philosophiegeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
 8. Voir les diverses condamnations : celles du Synode permanent (Synodos endémousa) de 543, dans lequel l'attitude de l'empereur Justinien, qui a sûrement saisi les conséquences politiques, a été décisive ; celles du second concile de Constantinople ou des Trois Chapitres (553) ; celle du IV^e concile du Latran (1215) ; et celle de la Constitution dogmatique *Benedictus Deus*, de Benoît XII (29 janvier 1336).
 9. Voir W. T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence : Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford, Oxford University Press, 2009 [Trad. fr. : *Le Mythe de la violence religieuse. Idéologie séculière et violence moderne*, Paris, Édition de l'Homme nouveau, 2009].
 10. Voir notamment E. Voegelin, *Les Religions politiques*, Paris, Le Cerf, 1988 ; *La nouvelle science du politique*, Paris, Seuil, 2000 ; *Sciences, politique et gnose*, Paris, Bayard, 2004.
 11. E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976. "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", p. 60.

12. Voir W. T. Cavanaugh, *Le Mythe de la violence religieuse, Idéologie séculière et violence moderne*, Paris, Édition de l'Homme nouveau, 2009.
13. C. Schmitt, "El Estado como máquina en Hobbes y Descartes", *Razón Española*, n° 131, mai-juin 2005.
14. L'État est en soi révolutionnaire en tant que machine qui attire et mobilise les pouvoirs juridictionnels, la liberté politique ou collective et le droit, mais il est neutre et sans conscience en tant qu'appareil technique. Voir M. Ayuso (éd.), *Estado, ley y conciencia*. Madrid, Marcial Pons, 2010. Voir aussi H. Graf Huyn, *Seréis como dioses. Vicios del pensamiento político y cultural del hombre de hoy*, op. cit., p. 165 et s.
15. Voir Paul VI, homélie du 29 juin 1972 et homélie du 8 mars 1972 ; Pie XII, radio-message, 26 octobre 1946 ; voir aussi Benoît XVI, lors d'un entretien avec les journalistes pendant son pèlerinage en Autriche, le 7 septembre 2007 : « Le relativisme relativise tout et, à la fin, on n'arrive plus à distinguer le bien du mal. »
16. H. U. von Balthasar, *Tratado sobre el infierno. Compendio*, Valencia, Edicep, 2009, p. 157 [Trad. fr. : *L'enfer. Une question*, Paris, Desclee de Brouwer, 1992].
17. Voir H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999 ; *La lisibilité du monde*, Paris, Le Cerf, 2007.
18. Le mot bonheur comme socialisation de la félicité terrestre s'est imposé au cours du XVIII^e siècle. Sa réalisation est devenue l'alibi *coram populo* (devant le peuple) du despotisme éclairé, et constitue désormais l'une des fins de l'État. En Amérique du Nord elle a pratiquement acquis un rang constitutionnel. Après la Révolution française, la formule de Bentham « le bonheur du plus grand nombre » a eu une influence majeure sur la finalité de la politique.
19. S. Zizek, *Pour défendre les causes perdues*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque des savoirs », 2012, note 3, p. 219.
20. M. Walzer, *La Révolution des saints : Éthique protestante et radicalisme politique*, Paris, Belin, 1988.
21. Voir O. Abel, P.-F. Moreau, D. Weber (éd.), *Jean Calvin et Thomas Hobbes. Naissance de la modernité politique*, Genève, Labor et Fides, 2013.
22. L'érastianisme est le système protestant qui affirme la supériorité de l'État sur l'Église, et qui a été défendu par le théologien suisse Thomas Lieber, appelé « Erastus », au XVI^e siècle.
23. Voir B. S. Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, op. cit.
24. La querelle des Investitures des évêques est le conflit qui opposa la papauté et le Saint Empire romain (qui ne sera qualifié officiellement d'Empire romain germanique qu'au XVI^e siècle) entre 1075 et 1122.
25. « Il n'y a pas de *postestas* indirecte. L'Église a l'*auctoritas* et celle-ci est certainement directe. La formule de la *potestas* indirecte n'est qu'une évasion du problème authentique de l'*auctoritas* et une mauvaise évasion. », Montserrat Herrero (éd.), *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors. Briefwechsel*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004, Lettre 32, p. 146.

26. « Paris vaut bien une messe » n’a jamais été prononcé par Henri IV. La citation est célèbre, mais elle n’en est pas moins une parfaite invention (voir à ce sujet le livre de l’inspecteur général des Archives de France : J.-P. Babelon, *Henri IV*, Paris, Fayard, 1984).
27. J. Lortz, *Histoire de l’Église*, Genève, Payot, 1962.
28. Voir H. U. von Balthasar, « Apocatastase », *L’enfer. Une question*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.
29. R. M. Weaver, *Ideas Have Consequences*, Chicago, University of Chicago Press, 1948 [Trad. esp. : *Las ideas tienen consecuencias*, Madrid, Ciudadela, 2008].
30. Ph. Trower, *Turmoil and Truth. The Historical Roots of the Modern Crisis in the Catholic Church*, New York, Family Publications, 2003. [Trad. esp. : *Confusión y verdad. Raíces históricas de la crisis de la Iglesia en el siglo XX*, Madrid, El Buey Mudo, 2010, p. 184].
31. Réponse célèbre de Jésus aux pharisiens et partisans d’Hérode qui essaient de le mettre en difficulté à propos de l’impôt dû à César. Voir Lc 20, 20-26, Mc 12, 13-17 et Mt 22, 15-22.
32. Caustique, Nicolás Gómez Dávila écrit : « ceux qui remplacent la “lettre” du christianisme par son “esprit” en font généralement une sottise socio-économique insignifiante », N. Gómez Dávila, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Barcelone, Áltera, 2002.
33. Voir H. Graf Huyn, *Seréis como dioses. Vicios del pensamiento político y cultural del hombre de hoy*, op. cit.
34. C. S. Lewis, *L’Abolition de l’homme. La voie perdue*, Paris, Ad Solem, 2015 [Trad. esp. : *La abolición del hombre*, Madrid, Encuentro, 2007].
35. “Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá” in J. Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2011.
36. H. Smith, *Why Religion Matters : The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief*, San Francisco, HarperOne, 2001 [Trad. esp. : *La importancia de la religión en la era de la increencia*, Barcelone, Kairós 2002, p. 244].
37. J. Ratzinger, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Salamanca, Sígueme, 1972, p. 146. Voir aussi J. Ratzinger, *Foi et histoire*, Paris, Tequi, 2012.
38. Voir J. Arana (éd.), *Falsos saberes. La suplantación del conocimiento en la cultura contemporánea*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
39. « La question sociale, écrit Benoît XVI dans l’encyclique *Caritas in veritate*, est devenue radicalement une question anthropologique. »
40. La « justice anthropologique » nie la légitimité de l’homme. Voir R. Brague, *Le propre de l’homme. Sur une légitimité menacée*, op. cit.
41. Voir D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, op. cit.
42. J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid, BAC, 1987, p. 183 [Trad. fr. : *Église œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 2005].

Bibliographie

- Abbagnano, Nicola, *Dizionario di filosofia*, Turin, Utet, 1961.
- Abel, Olivier, Moreau, Pierre-François et Weber, D. (éd.), *Jean Calvin et Thomas Hobbes. Naissance de la modernité politique*, Genève, Labor et Fides, 2013.
- Acton, Lord [John Emerich Edward Dalberg-Acton], *Essays in the Study and Writing of History*, Indianapolis, Liberty Classics, 1985.
- *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Madrid, Unión Editorial, 1999.
- Albertoni, Ettore A., *Mosca and the Theory of Elitism*, Oxford, Blackwell, 1987.
- *Gaetano Mosca y la formación del elitismo político contemporáneo*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Albiac, Gabriel, *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político : de Maquiavelo a Spinoza*, Madrid, Tecnos, 2011.
- Alford, C. Fred, “The ‘Iron Law of Oligarchy’ in the Athenian Polis... and Today”, *Canadian Journal of Political Science*, XVIII, 1985.
- Althusius, Johannes, *La Política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

Andrewes, Anthony, *The Greek Tyrants*, Londres, Hutchinson University, 1969.

Aquin, Saint Thomas d', *Œuvres complètes* : http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html

Arana, Juan (ed.), *Falsos saberes. La suplantación del conocimiento en la cultura contemporánea*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

Arendt, Hannah, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

– *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2002.

– *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007.

Ariño Ortiz, Gaspar, *Regenerar la democracia, reconstruir el Estado. Un programa de reformas políticas*, Madrid, Unión Editorial, 2012.

Aristote, *La Politique*, Paris, Vrin, 1995.

Aron, Raymond, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

Asch, Ronald G. et Duchhardt, Heinz (eds.), *El absolutismo (1550-1700), ¿un mito ? Revisión de un concepto historiográfico clave*, Barcelona, Idea Books, 2000.

Ayuso, Miguel, *De la ley a la ley. Cinco lecciones sobre legalidad y legitimidad*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

Ayuso, Miguel (éd.), *Estado, ley y conciencia*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

Babelon, Jean-Pierre, *Henri IV*, Paris, Fayard, 1984.

Baechler, Jean, *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy, 1994.

- Balthasar, Hans Urs von, *L'Enfer. Une question*, Paris, Desclee de Brouwer, 1992.
- Beau de Loménie, Emmanuel, *Les Responsabilités des dynasties bourgeoises*, Paris, Denoël, 1963-1973. Rééd. : Paris, La Librairie française, 1977.
- Belloc, Hilaire, *The Servile State* [1912], Magna Nix Press, 2014.
- Benoist, Alain de, *Le Moment populiste*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2017.
- Berdiaev, Nicolas, *Destin de l'homme dans le monde actuel*, Paris, Stock, 1934.
- Berger, Peter L., *Introduction à la sociologie de la religion*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- Bernard, Maurice, *L'Entre-soi des élites. Une oligarchie suicidaire*, Paris, Riveneuve éditions, 2016.
- Bernstein, Eduard, *Socialisme théorique et social-démocratie pratique* [1898], Paris, Stock, 1900 ; rééd. sous le titre, *Les Présupposés du socialisme*, Paris, Seuil, 1974.
- *El socialismo evolucionista*, Granada, Comares, 2011.
- Blanchard, Jean-Pierre, *Vilfredo Pareto, génie et visionnaire*, Paris, Dualpha, 2019.
- Blot, Yvan, *L'Oligarchie au pouvoir*, Paris, Economica, 2011.
- *La Démocratie directe. Une chance pour la France*, Paris, Economica, 2012.
- Blumenberg, Hans, *La Légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999 et *La Lisibilité du monde*, Paris, Le Cerf, 2007.
- Bobbio, Norberto, *Le Futur de la démocratie*, Paris, Seuil, 2007.

- Bock-Côté, Mathieu, *Le Multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Le Cerf, 2016.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
- Booker, Christian et North, Richard, *La Grande dissimulation. Histoire secrète de l'UE*, Paris, Toucan/L'Artilleur, 2016.
- Borchert, Jürgen, *Sozialstaats-Dämmerung*, Munich, Riemann, 2013.
- Borkenau, Franz, *Pareto*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Bottomore, Thomas B, *Élites et société*, Paris, Stock, 1967.
- Bousquet, G.H., *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto*, Paris, Dalloz, 1971
- Pareto (1948-1923). *Le savant et l'homme*, Lausanne, Payot, 1960.
- Bouthoul, Gaston, *L'Art de la politique*, Paris, Seghers, 1962.
- Bowra, Cecil Maurice, *Periclean Athens*, Faraday, Littlehampton Book Services Ltd, 1971.
- Brague, Rémi, *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris, Flammarion, 2013.
- Buchanan, James M., *Ética y progreso económico*, Barcelone, Ariel, 1996.
- Buchanan, James M. et Tullock, Gordon, *The Calculus of Consent : Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962.
- Buela, Alberto, “¿Qué es metapolítica ?”, *Ensayos de disenso (Sobre Metapolítica)*, Barcelone, Nueva República, 1999.
- Burckhardt, Jacob, *Considérations sur l'histoire universelle*, Paris, Payot, 1971.

- Burnham, James, *Les Machiavéliens, défenseurs de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1949.
- Bussi, Emilio, *Evoluzione storica dei tipi di Stato*, Milan, Giuffrè, 2002.
- Caldwell, Christopher, *Une révolution sous nos yeux*, Paris, L'Artilleur, 2012.
- Campi, Alessandro, *Machiavel et les conjurations politiques*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- Carr, Edward Hallett, *La Crise de vingt ans, 1919-1939. Une introduction à l'étude des relations internationales*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1988.
- Carrión Morillo, David, *Tocqueville. La libertad política en el estado social*, Madrid, Delta, 2007.
- Cassirer, Ernst, *Le Mythe de l'État*, Paris, Gallimard, 1993.
- Cavanaugh, William T., *Le Mythe de la violence religieuse. Idéologie séculière et violence moderne*, Paris, Édition de l'Homme nouveau, 2009.
- Cerise, Lucien, *Oliganarchy*, Paris, Le retour aux sources, 2013.
- Cohen-Tanugi, Laurent, *La Métamorphose de la démocratie*, Paris, Odile Jacob, 1989.
- Coignard, Sophie et Gubert, Romain, *L'Oligarchie des incapables*, Paris, Albin Michel, 2012.
- Conde, Francisco Javier, *Escritos y fragmentos políticos*, 2 vol., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.
- *Teoría y sistema de las formas políticas*, Granada, Comares, 2006.
- Costa, Vincenzo, *Elites e populismo*, Soveria Mannelli, Rubbetino, 2019.
- Coussedière, Vincent, *Éloge du populisme*, Paris, Elya éditions, 2012.

– *Le Retour du peuple*, Paris, Le Cerf, 2016.

Dalmas, Louis, *Le Crépuscule des élites*, Paris, Tatamis, 2008.

Dawson, Charles, *Dynamics of World History*, Wilmington, Isi Books, 2002.

– *Religion and Culture* [1944], Washington DC, The Catholic University of America Press, 2013.

Delsol, Chantal, *L'Âge du renoncement*, Paris, Le Cerf, 2011.

– *Populisme. Les demeures de l'Histoire*, Paris, Éditions du Rocher, 2015.

Demelemestre, Gaëlle, *Introduction à la « Politica methodice digesta de Johannes Althusius »*, Paris, Le Cerf, 2012.

Denninger, Erhard, *Der gebändigte Leviathan*, Baden-Baden, Nomos, 1990.

Dion, Jack, *Le Mépris du peuple. Comment l'oligarchie a pris la société en otage*, Paris, Les liens qui libèrent, 2015.

Donoso Cortés, Juan, *Théologie de l'histoire et crise de civilisation*, Introduction, textes choisis et bibliographie d'Arnaud Imatz, Paris, Le Cerf, 2013.

Donzelot, Jacques, *L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984.

Domingo, Rafael, *Teoría de la "auctoritas"*, Pampelune, EUNSA, 1987.

Dormann, Benjamin, *Ils ont acheté la presse*, Paris, Jean Picollec, 2012.

Eagleton, Terry, *The Illusions of Postmodernism*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 1992.

Eliot, T. S. [Thomas Stearns], *La unidad de la cultura europea. Notas para una definición de la cultura*, Madrid, Encuentro, 2003.

Engels, David, *Le Déclin. La crise de l'UE et la chute de la République romaine*, Paris, Toucan/L'Artilleur, 2013.

Enzensberger, Hans Magnus, *Le Doux Monstre de Bruxelles ou l'Europe sous tutelle*, Paris, Gallimard, 2011.

Farrar, Cynthia, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge University Press, 1988.

Fernández de la Mora, Gonzalo, *La partitocracia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.

– “La oligarquía, forma trascendental de gobierno”, *Revista de Estudios Políticos*, n° 205, 1976.

Ferrero, Guglielmo, *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Paris, Le Livre de Poche, 1988.

Fichte, Johann Gottlieb, *L'État commercial fermé*, Genève, L'Âge d'homme, 1980.

Fioravanti, Maurizio, *Los derechos fundamentales : Apuntes de historia de las constituciones*, Madrid, Trotta, 2007.

Freund, Julien, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.

– *La Fin de la Renaissance*, Paris, PUF, 1980.

– *Politique et impolitique*, Paris, Sirey, 1987.

Friedrich, Carl J., *Constitutional Government and Democracy. Theory and Practice in Europe and America*, Boston, Little, Brown and Company, 1941.

Fueyo Álvarez, Jesús, *Estudios de teoría política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968.

– “La degradación de la democracia”, *Razón Española*, n° 53, 1992, p. 265.

Gaffié, Luc, *La Bobocratie, une classe à part*, Vevey, Xenia, 2016.

- Gallego García, Elio, *Sabiduría clásica y libertad política. La idea de Constitución mixta de monarquía, aristocracia y democracia en el pensamiento occidental*, Madrid, Ciudadela, 2009.
- Gambescia, Carlo, *Metapolitica. L'altro sguardo sul potere*, Piombino, Edizioni Il Foglio, 2009.
- *Liberalismo triste. Un percorso : da Burke a Berlin*, Piombino, Edizioni Il Foglio, 2012.
- García-Pelayo, Manuel, *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981.
- *El Estado de partidos*, Madrid, Alianza, 1986.
- García-Trevijano, Antonio, *Teoría Pura de la República*, Madrid, El Buey Mudo, 2010.
- Gebser, Jean, *Origen y presente*, Gerona, Atalanta, 2011.
- Geoffroy, Michel, *La Super-classe mondiale contre les peuples*, préface de J.-Y. Le Gallou, Paris, Via Romana, 2018.
- Gentile, Emilio, *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Seuil, 2005.
- *L'apocalisse della modernità. La grande guerra per l'uomo nuovo*, Milan, Mondadori, 2014.
- Gómez Dávila, Nicolás, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Barcelone, Àltera, 2002.
- Gottfried, Paul, *Multiculturalism and the Politic of Guilt. Toward a Secular Theocracy*, Columbia, University of Missouri, 2004.
- Graf Huyn, Hans, *Ihr werdet sein wie Gott. Der Irrtum des modernen Menschen von der Französischen Revolution bis heute*, München, Universitas, 1988.
- Granell, Manuel, *La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología*, Madrid, Revista de Occidente, 1969.

Gramsci, Antonio, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Milan, Einaudi, 1952.

Gray, John N., *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2007.

Gregory, Brad S., *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.

Guéguen, Éric, *Le Miroir des peuples*, Paris, Perspectives Libres, 2015.

Guilbaud, David, *L'Illusion méritocratique*, Paris, Odile Jacob, 2015.

Guilluy, Christophe, *La France périphérique. Comment on a sacrifié les classes populaires*, Paris, Flammarion, 2015.

– *Le Crépuscule de la France d'en haut*, Paris, Flammarion, 2016.

Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2011.

Halévy, Élie, *L'Ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre* (1938), Paris, Gallimard, 1990.

Hayek, Friedrich, *La Route de la servitude*, Paris, PUF, 2013.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La Constitution de l'Allemagne*, Paris, Champ Libre, 1974.

Heinimann, Felix, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

Hennis, Wilhelm, *Die missverstandene Demokratie. Demokratie, Verfassung, Parlament. Studien zu deutsche Problemen*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1973.

– *Política y filosofía práctica*, Buenos Aires, Sur, 1973.

Henshall, Nicholas, *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, New York, Longman Publishing, 1992.

Hermet, Guy, *Le Peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.

Herrero, Montserrat (éd.), *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors Briefwechsel*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004.

Hobbes, Thomas, *Éléments du droit naturel et politique*, Paris, Vrin, 2010.

Hoppe, Hans-Hermann, *Democracy : The God that Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy and Natural Order (Perspectives on Democratic Practice)*, Abingdon, Taylor & Francis, 2001.

– *La Grande Fiction. L'État cet imposteur*, Paris, Le Drapeau blanc, 2016.

Hume, David, *Essai sur les premiers principes du gouvernement* (1752), http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/essais_moraux_pol_lit/premiers_principes_gouv/premiers_principes_gouv.html

Huntford, Roland, *Le Nouveau Totalitarisme*, Paris, Fayard, 1975.

Imatz, Arnaud, *Droite/Gauche : pour sortir de l'équivoque. Histoire des idées et des valeurs non conformistes du XIX^e au XXI^e siècle*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2016.

Johnson, Paul, *Une histoire du monde moderne de 1917 aux années 1980*, 2 tomes, Paris, Robert Laffont, 1985.

Jouvenel, Bertrand de, *De la politique pure*, Paris, Calmann-Lévy, 1963, 2^e édition, 1977.

– *Du principat et autres réflexions politiques*, Paris, Hachette, 1972.

– *Les Débuts de l'État moderne. Une histoire des idées politiques au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1976.

– *L'Éthique de la redistribution*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

Jünger, Ernst, *Le Traité du rebelle, ou le recours aux forêts/Der Waldgänger*, Paris, Seuil, 1951, rééd. 1986.

Karsten, Frank et Karel Beckman, *Dépasser la démocratie*, Paris, Institut Coppet, 2013.

Kempf, Hervé, *L'oligarchie ça suffit, vive la démocratie*, Paris, Seuil, 2011.

Kley, Dale K. van, *Les Origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2006.

Kliemt, Hartmut, *Filosofía del Estado y criterios de legitimidad*, Buenos Aires, Alfa, 1979.

Knauss, Bernard, *La Polis. Individuo y estado en la Grecia Antigua*, Madrid, Aguilar, 1979.

Koselleck, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos, 2003.

Lasch, Christopher, *La Révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1996.

Le Gall, Catherine et Robert, Denis, *Les Prédateurs*, Paris, Cherche Midi, 2018.

Le Gallou, Jean-Yves, *La Tyrannie médiatique*, Paris, Via Romana, 2013.

– *Immigration, la catastrophe : que faire ?*, Paris, Via Romana, 2016.

Leisegang, Hans von, *Denkformen*, Berlin, W. de Gruyter, 1928.

Lewis, Clive Staples, *L'Abolition de l'homme. La voie perdue*, Paris, Ad Solem, 2015.

Lhomme, Jean, *La Grande Bourgeoisie au pouvoir 1830-1880*, Paris, PUF, 1960.

Loewenstein, Karl, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Ariel, 1964.

- López-Amo, Ángel, *El principio aristocrático*, Cartagena/Murcia, Sociedad de Estudios Políticos, 2008.
- López Aranguren, José Luis, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.
– *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1968.
- Lortz, Joseph, *Histoire de l'Église*, Genève, Payot, 1962.
- Lipset, Seymour Martin, *Political Man. The Social Basis of Politics*, New York, Doubleday & Company, 1960.
- Lubac, Henri de, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Le Cerf, 2014.
- Luckmann, Thomas, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelone, Kairós, 1967.
- Madiran, Jean, “Después de la revolución de mayo”, *Verbo*, n° 67-68, 1968.
- Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
– *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001.
- Manuel, Frank E., *The Prophets of Paris*, Nueva York, Harper & Row, 1962.
- Manuel, Frank E. et Manuel, Fritzie P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental* tome III : *La utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías (siglos XIX y XX)*, Madrid, Taurus, 1981.
- Marquard, Odo, *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*, Madrid, Trotta, 2012.
- Marx, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Allia, 2018.
- Mauduit, Laurent, *La Caste*, Paris, La Découverte, 2018.

Meier, Christian, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

Michaud, Yves, *Qu'est ce que le mérite ?*, Paris, Folio Essais, 2011.

Michels, Robert, *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Paris, Flammarion, 1914, rééd. avec une préface de René Rémond, 1971.

– *Sociologie du parti dans la démocratie moderne : Enquête sur les tendances oligarchiques de la vie des groupes*, Paris, Folio, 2015.

– *Les partis politiques : Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Bruxelles, UB Libre, 2009.

Michéa, Jean-Claude, *L'Empire du moindre mal*, Paris, Flammarion, 2007.

– *Notre ennemi, le capital*, Paris, Climats, 2017.

Miglio, Gianfranco, *La regolarità della politica*, II, Milan, Giuffrè, 1988.

Millière, Guy, *Voici revenu le temps des imposteurs*, Paris, Tatamis, 2014.

Mills, Charles W., *L'Élite du pouvoir*, Paris, Maspero, 1969.

Moget, Gilbert, “La concepción de la cultura en Gramsci” in Palmiro Togliatti, Cesare Luporini, Galvano Della Volpe et autres, *Gramsci y el marxismo*, Buenos Aires, Proteo, 1985.

Molina Cano, Jerónimo, *Julien Freund. Lo político y la política*, Madrid, Sequitur, 1999.

– *La Tercera vía en Wilhelm Röpke*, Pampelune, Universidad de Navarra, 2001.

– “Raymond Aron ante el maquiavelismo político”, *Revista Internacional de Sociología*, n° 5, 2008.

– “Realismo político y crítica de las religiones seculares en Raymond Aron” in M. Herrero (ed.), *The Religion and The Political*, Hildesheim/Zurich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 2012.

- *Raymond Aron, realista político. Del maquiavelismo a la crítica de las religiones seculares*, Madrid, Sequitur, 2013.
- *Nada entre las manos*, Sevilla, Los papeles del sitio, 2013.
- *Contra el “mito Carl Schmitt”*, Murcie, Editum, 2014.
- *Gaston Bouthoul, inventor de la polemología. Guerra, demografía y complejos belígenos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2019.

Moreau, Pierre-François, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989.

Mosca, Gaetano, *Elementi di scienza política*, Roma, Laterza, 1939.

- *La clase política. Selección e introducción de Norberto Bobbio*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1975, réed. 1984.

Müller-Armack, Alfred, *Genealogie der Wirtschaftsstile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1944.

Muralt, André de, « La structure de la philosophie politique moderne, d’Occam à Rousseau », in *Souveraineté et pouvoir*, Tome II des Travaux du Département de philosophie de l’université de Genève, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1978.

- *La estructura de la filosofía política moderna*, Madrid, Istmo, 2002.

Muray, Philippe, *L’Empire du bien*, Paris Les Belles Lettres, 2002.

- *Festivus, Festivus*, Paris, Flammarion, 2008.

Murray, Douglas, *L’Étrange Suicide de l’Europe. Immigration, identité, islam*, Paris, éditions du Toucan/L’Artilleur, 2018.

Näf, Werner, *La idea del Estado en la edad moderna*, Madrid, Aguilar, 1973.

Negro Pavón, Dalmacio, *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1976.

- *Comte : positivismo y revolución*, Madrid, Cincel, 1985.
 - *El Liberalismo en España*, Madrid, Unión Editorial, 1988.
 - *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1995.
 - *La tradición liberal y el Estado*, Madrid, Unión Editorial, 1995.
 - *Gobierno y Estado*, Madrid, Marcial Pons, 2002.
 - *Lo que Europa debe al cristianismo*, 3^e éd., Madrid, Unión Editorial, 2007.
 - *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Encuentro, 2009.
 - *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, Madrid, El Buey Mudo, 2010.
 - *Il dio mortale*, Piombino, Edizioni Il Foglio, 2014.
- Nieto García, Alejandro, *El desgobierno de lo público*, Barcelone, Ariel, 2007.
- *Crítica de la razón jurídica*, Madrid, Trotta, 2007.
- Norbert, Elias, *La Civilisation des mœurs* [1939], Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- *La Dynamique de l'Occident*, [1939] Paris, Calmann-Lévy, 1975.
 - *La Société de cour* [1969], Paris, Flammarion, 1985.
 - *La tradición de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 2019.

Oakeshott, Michael, *Morale et politique dans l'Europe moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

Ors, Álvaro d', *Forma de gobierno y legitimidad familiar*, Madrid, Ateneo, 1960.

– “Sobre el no-estatismo de Roma”. *Ensayos de teoría política*, Pampelune, Eunsa, 1979.

Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente, 1942 ; Espasa-Calpe, 1955.

– *Meditación de Europa*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

– *La Révolte des masses (suivi d'un) Épilogue pour les Anglais*, Introduction d'Arnaud Imatz, Paris, Livre-Club du Labyrinthe, 1986.

Ortí Bordás, José Miguel, *Oligarquía y sumisión*, Madrid, Encuentro, 2013.

Ostrogorski, Moisey, *La Démocratie et l'organisation des partis politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1903.

Panebianco, Angelo, *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, Bologna, Il Mulino, 2004.

Pareto, Vilfredo, *Œuvres complètes*, 12 tomes, Genève, Librairie Droz, 1964-1968.

– *Forma y equilibrio sociales*. Madrid, Revista de Occidente, 1966 ; rééd., Minerva Ediciones, 2010.

– *Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza 1987.

Pascot, Philippe, *Pilleurs d'État*, Paris, Max Milo, 2015.

Pascot Philippe et Riou Harchaoui, Graziella, *Délits d'élus – 400 politiques aux prises avec la justice*, Paris, Max Milo, 2014.

Pereira Menaut, Antonio Carlos, *Lecciones de Teoría Constitucional*, Madrid, Colex, 2006.

– “La ética protestante y el espíritu de Brad Gregory” in revista *Direito*, n° 22, 2013.

- Pérez Serrano, Nicolás, *Tratado de derecho político*, Madrid, Civitas, 1976.
- Perret, Quentin, *Oakeshott. Le scepticisme en politique*, Paris, Michalon, 2004.
- Pincus, Steven, 1688. *The First Modern Revolution*, Yale University Press, 2009.
- Pirinçci, Akif, *Deutschland von Sinnen. Der irre Kult um Frauen, Homosexuelle und Zuwanderer*, Waltrop/Leipzig, Manuscriptum, 2014.
- Pocock, John-Greville-Agard, *Le Moment machiavélien : la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, PUF, 1998.
- Portinaro, Pier Paolo, *Il realismo politico*, Roma, Laterza, 1999.
- Ratzinger, Joseph, *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 2005.
– *Foi et histoire*, Paris, Tequi, 2012.
- Revelli, Marco, *La política perdida*, Milan, Einaudi, 2003.
- Rey, Olivier, *Une question de taille*, Paris, Stock, 2014.
- Riedel, Manfred, *Metaphysik und Metapolitik*, Berlin, Suhrkamp, 1975.
- Ritter, Joachim, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.
- Roche, Marc, *La Banque. Comment Goldman Sachs dirige le monde*, Paris, Albin Michel, 2010.
- Riocreux, Ingrid, *Les Marchands de nouvelles. Essai sur les pulsions totalitaires des médias*, Paris, L'Artilleur, 2018.
- Rothkopf, David, *La Caste. Les nouvelles élites et le monde qu'elles nous préparent*, Paris, Robert Laffont, 2009.
- Rougier, Louis, *La Mystique démocratique, ses origines, ses illusions*, Paris, Flammarion, 1929, Albatros, 1983.

- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social* [1762], Paris, Flammarion, 2012.
- Rudolph, Enno (éd.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- Rykwert, Joseph, *La idea de la ciudad. Antropología de la forma urbana en Roma, Italia y el mundo antiguo*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy de, *Le Nouveau Christianisme* [1825], Paris, Seuil, 1969.
- Santayana, George [Jorge Agustín Nicolás Ruiz de Santayana], *Dominaciones y potestades*, Buenos Aires, Sudamericana, 1944.
- *Dominations and Powers*, New York, Charles Scribner's Sons, 1951, A. M. Kelley, 1980.
- Sarrazin, Thilo, *Die neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland*, Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2014.
- *L'Allemagne disparaît*, Paris, L'Artilleur/Toucan, 2013.
- Schelsky, Helmut, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Munich, DTV, 1977.
- Schischkoff, Georgi, *Die gesteuerte Vermassung. Ein sozialphilosophischer Beitrag zur Zeitkritik*, Meisenheim, Verlag A. Hain, 1963.
- Schmitt, Carl, *Romantisme politique*, Paris, Librairie Valois, 1928.
- “Coloquio sobre el poder y el acceso al poderoso”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 78, 1954.
- “La revolución legal mundial. Plusvalía política como prima sobre la legalidad jurídica y supralegalidad”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 10, 1979.

- *Du Politique. « Légalité et légitimité » et autres essais*, Puiseaux, Pardès, 1990.
 - *La Dictature*, Paris, Seuil, 2000.
 - *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Paris, Seuil, 2002.
 - “El Estado como máquina en Hobbes y en Descartes”, *Razón Española*, n° 131, mai-juin 2005.
- Schumpeter, Joseph, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Genève, Payot, 1990.
- Scruton, Roger, *De l'urgence d'être conservateur. Territoire, coutumes, esthétique : un héritage pour l'avenir*, Paris, L'Artilleur/Toucan, 2016.
- *Conservatisme*, Paris, Albin Michel, 2018.
 - *L'Erreur et l'orgueil. Penseurs de la gauche moderne*, Paris, L'Artilleur, 2019.
- Séverac, Claire, *La Guerre secrète contre les peuples*, Paris, Kontre Kulture, 2015.
- Sloterdijk, Peter, *Colère et temps*, Paris, Buchet/Chastel, 2007.
- *Tu dois changer ta vie*, Paris, Libella Maren Sell, 2011.
 - *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014.
 - *Après nous le déluge*, Lausanne, Payot, 2018.
- Smend, Rudolf, *Staatsrechtliche Abhandlungen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1968.
- Smith, Huston, *Why Religion Matters : The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief*, San Francisco, HarperOne, 2001.
- Sorrentino, Vincenzo, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna in política*, Molfetta, Edizioni la Meridiana, 1998.

Stein, Lorenz von, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

– “Demokratie und Aristokratie” in *Schriften zum Sozialismus 1848, 1852, 1854*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

Steingart, Gabor, *Die Gestohlene Demokratie*, Munich, Piper, 2009.

– *Das Ende der Normalität. Nachruf auf unser Leben, wie es bisher war*, Munich, Piper, 2011.

Sternberger, Dolf, *Drei Wurzeln der Politik*, 2 vol., Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1978.

– *Die Politik und der Friede*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

Stiglitz, Joseph E., *La Grande Fracture*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2015.

Stolleis, Michael, *La textura histórica de las formas política*, Madrid, Marcial Pons, 2011.

Strauss, Léo, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1983.

– *La Cité et l’Homme*, Paris, Le Livre de Poche, 2005.

– *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press, 1958.

Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique. Souvenirs. L’Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Robert Laffont, 2012.

– *Sobre las religiones. Cristianismo, hinduismo e islam*. (éd. J.-L. Benoît), Madrid, Encuentro, 2013.

Todorov, Tzvetan, *Les ennemis intimes de la démocratie*, Paris, Robert Laffont, 2012.

Trower, Philip, *Turmoil and Truth. The Historical Roots of the Modern Crisis in the Catholic Church*, New York, Family Publications, 2003.

- Voegelin, Eric, *Les Religions politiques*, Paris, Le Cerf, 1988.
- *La Nouvelle Science du politique*, Paris, Seuil, 2000.
- *Sciences, politique et gnose*, Paris, Bayard, 2004.
- Vile, M. J. C., *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Indianapolis, Liberty Fund, 1998.
- Walzer, Michael, *La Révolution des saints : Éthique protestante et radicalisme politique*, Paris, Belin, 1988.
- Weaver, Richard M, *Ideas. Have. Consequences*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- Weier, Winfried, *Die Grundlegung der Neuzeit. Typologie der Philosophiegeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Weil, Simone, *Note sur la suppression générale des partis politiques* (1940), Castelnau-le-Lez, Climats, 2006, Paris, Allia, 2017.
- Welk, M. et Friedrich, M., *Der grösste Raubzug der Geschichte*, 2^e éd., Marbourg, Tectum Verlag, 2014.
- Werner, Éric, *L'Après-démocratie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2001.
- *Ne vous approchez pas des fenêtres. Indiscrétions sur la véritable nature du régime*, Vevey, Xenia, 2008.
- *L'Avant-guerre civile*, Vevey, Xenia, 2015.
- Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas* [1933], New York, Simon and Schuster, 1967.
- *Modes de pensée*, Paris, Vrin, coll. « Analyse et philosophie », 2004.
- Winters, Joseph, *Oligarchy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Wittfogel, Karl August, *Le Despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964.

Zagrebelsky, Gustavo, *Contra la ética de la verdad*, Madrid, Trotta, 2010.

Zemmour, Eric, *Le Suicide français*, Paris, Albin Michel, 2014.

– *Destin français*, Paris, Albin Michel, 2018.

Zerolo Durán, Armando, *Génesis del Estado Minotauro. El pensamiento político de Bertrand de Jouvenel*, Murcia, Sequitur, 2013.

Zincone, Vittorio, *Lo Stato totalitario*, Roma, Ideatrice Edizioni, 1999.

Zizek, Slavoj, *Pour défendre les causes perdues*, Paris, Flammarion, 2012.

Index des noms cités dans le texte et les notes

Abbagnano, Nicola, 24
Abel, Olivier, 229
Acemoglu, Daron, 205
Adorno, Theodor, 142
Albertoni, Ettore A., 126
Albiac, Gabriel, 207
Alford, C. Fred, 40, 58
Alcméon de Crotone, 102
Althusius, Johannes, 134
Andrewes, Antony, 87
Arana, Juan, 241
Aranguren López, José Luis, 60
Arendt, Hannah, 37, 51, 58-59, 73-74, 103, 240
Ariño, Gaspar, 203
Aristote, 14, 46, 55, 58, 64, 77, 85, 89, 91, 102, 106, 133, 170, 176, 181, 211, 213
Aron, Raymond, 13, 15, 24, 98, 145
Asch, Ronald G., 93
Augustin d'Hippone, (saint), 46, 240
Ayuso, Miguel, 75, 143, 225

Babelon, Jean-Pierre, [233](#)
Babeuf, Gracchus, [142](#)
Bakounine, Mikhaïl, [160](#), [167](#)
Baechler, Jean, [112](#)
Balthasar, Hans Urs von, [227](#), [236](#), [238](#)
Barth, Karl, [32](#)
Beau de Loménie, Emmanuel, [111](#)
Beckman, Karel, [77](#), [209](#)
Bellarmin, Robert, [135](#), [232](#)
Belloc, Hilaire, [188](#), [213](#), [224](#)
Benoist, Alain de, [94](#)
Benoît, Jean-Louis, [141](#)
Benoît XII (pape), [222](#)
Benoît XVI (pape), voir aussi Ratzinger, Joseph, [130](#), [224](#), [227](#),
[239-240](#), [242](#)
Bentham, Jeremy, [37](#), [72](#), [105](#), [111](#), [188](#), [228](#)
Berdiaev, Nicolas, [164](#)
Berger, Peter L., [144](#), [149](#)
Berlin, Isahia, [79](#)
Bernstein, Eduard, [38](#), [162](#), [167](#), [184](#)
Bernstein Namier, Lewis, [152](#)
Bismarck, Otto von, [28](#), [206](#)
Blackstone, William, [108](#)
Blumenberg, Hans, [228](#)
Bobbio, Norberto, [59](#), [76](#), [125](#)
Böckenförde, Ernst-Wolfgang, [223](#)
Bodin, Jean, [47](#), [232](#)
Borchert, Jürgen, [193](#)
Borges, Jorge Luis, [74](#), [174](#)
Borkenau, Franz, [126](#)

Bouglé, Célestin, [186](#)
Boukharine, Nikolai, [160](#)
Bouthoul, Gaston, [13](#), [15](#), [81](#), [100-101](#)
Bowra, Cecil Maurice, [88](#)
Brague, Rémi, [165](#), [220](#), [224](#), [242](#)
Bryce, James, [99](#)
Buchanan, James McGill, [35](#)
Buela, Alberto, [45](#), [102](#), [160](#)
Buisson, Patrick, [197](#)
Burckhardt, Jacob, [32](#), [48](#), [81](#), [147](#), [151](#)
Burke, Edmund, [110-111](#)
Burnham, James, [15](#), [124-125](#)
Bussi, Emilio, [118](#)

Calvin, Jean, [229](#)
Cameron, David, [172](#)
Campi, Alessandro, [15](#)
Carr, Edward Hallet, [30](#), [83](#), [122](#), [125](#), [131](#)
Carrión Morillo, David, [38](#)
Cassel, Gustav, [36](#)
Cassirer, Ernst, [48](#)
Castellano, Danilo, [75](#)
Cavanaugh, William T., [223-224](#)
Cervantes, Miguel de, [29](#)
César, [42](#), [70](#), [134](#), [238](#)
Charles III d'Espagne, [233](#)
Chesterton, Gilbert Keith, [213](#)
Cicéron, [42](#), [102](#), [134](#), [202](#)
Clausewitz, Carl Philipp von, [147](#)
Clegg, Nick, [172](#)

Cohen-Tanugi, Laurent, [134](#)
Coleridge, Samuel Taylor, [51](#), [105](#), [110-111](#)
Comte, Auguste, [42](#), [50](#), [69](#), [117](#), [134](#), [157](#), [167](#), [177](#)
Conde, Francisco Javier, [64](#), [107-108](#)
Costa, Joaquín, [87](#)
Constant, Benjamin, [134](#)
Creighton, Mandell, [32](#)
Cromwell, Oliver, [54](#), [88](#)
Croce, Benedetto, [15](#), [98](#)

Dahrendorf, Ralf, [200](#)
Dalberg-Acton, John Emerich Edward (dit Lord Acton), [32](#), [65](#),
[224](#)
Dawson, Christopher, [70](#), [158](#)
Della Volpe, Galvano, [98](#)
Denninger, Erhard, [121](#)
Descartes, René, [47](#), [153](#), [225](#)
Desmoulins, Camille, [84](#)
Dewey, John, [75](#)
Dicey, Albert Venn, [26](#)
Díez del Corral, Luis, [12](#), [114](#)
Domingo, Rafael, [90](#)
Donoso Cortés, Juan, [91](#), [115](#), [120](#), [140](#), [149](#), [156](#), [167](#), [185](#)
Donzelot, Jacques, [115](#)
Drucker, Peter, [172](#)
Duchhardt, Heinz, [93](#)
Duns Scot, Jean, [24](#)
Duverger, Maurice, [15](#), [85](#)

Eagleton, Terry, [139](#)

Eco, Umberto, [174](#)
Elias, Norbert, [49](#)
Eliot, T.S., [126](#)
Enzensberger, Hans Magnus, [95](#)

Farrar, Cynthia, [61](#)
Fei Zi, Han, [24](#), [72](#)
Ferguson, Adam, [37](#)
Fernández de la Mora, Gonzalo, [15-16](#), [96-97](#), [124](#), [139](#), [210](#)
Ferrero, Guglielmo, [29-30](#), [53](#), [96](#), [100](#), [180-182](#), [198](#)
Fichte, Johann Gottlieb, [118](#), [155-156](#), [163](#)
Fioravanti, Maurizio, [115](#)
Flore, Joachim de, [221](#)
Foucault, Michel, [35](#)
François (pape), [234-235](#)
Frede, Dorotea, [102](#)
Frédéric II de Prusse (dit Frédéric le Grand), [14](#), [233](#)
Friedman, Milton, [182](#)
Freund, Julien, [13](#), [15](#), [24](#), [85](#), [94](#), [100](#), [161](#), [164-165](#), [205](#)
Friedrich, Carl Joachim, [42](#), [48-49](#)
Friedrich, Marc, [193](#)
Fueyo, Jesús, [28](#), [77](#)

Galilée, Galileo, [46](#)
Gallego, Elio A., [104](#), [181](#)
Gambescia, Carlo, [24](#), [45](#)
García-Pelayo, Manuel, [30](#), [41](#), [52](#), [183-184](#)
García-Trevijano, Antonio, [41](#), [111](#), [122](#), [126-127](#)
Gebser, Jean, [61](#)
Gellner, Ernest, [131](#)

Gentile, Emilio, [145-146](#), [150](#)
Girard, René, [13](#), [215](#)
Goebbels, Joseph, [161](#)
Goethe, Johann Wolfgang von, [102](#), [155](#), [192](#), [200](#)
Gogarten, Friedrich, [219-220](#)
Gómez Dávila, Nicolás, [213](#), [238](#)
González Hernández, Domingo, [13](#)
Graf Huyn, Hans, [177](#), [225](#), [239](#)
Gramsci, Antonio, [49](#), [97-99](#), [108](#), [123](#), [204](#)
Granell, Manuel, [97](#)
Gray, John N., [85](#)
Gregory, Brad Stephan, [220](#), [230](#)
Guardini, Romano, [139](#)
Guizot, François, [113](#), [154](#)

Habermas, Jürgen, [142](#), [181](#), [185](#), [240](#)
Halévy, Élie, [186](#)
Hamilton, Alexander, [135](#)
Harnack, Adolf von, [221](#)
Harrington, James, [169](#)
Havel, Václav, [108](#)
Hayek, Friedrich, [76](#), [122](#), [188](#)
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, [18](#), [49-50](#), [67](#), [75](#), [118](#), [120](#),
[123](#), [159](#), [237](#)
Heinimann, Felix, [63](#), [102](#)
Hennis, Wilhelm, [31](#), [120](#)
Henri IV, [233](#)
Henshall, Nicholas, [93](#)
Hermet, Guy, [92](#), [207](#)
Hérode, [238](#)

Herrero, Montserrat, [24](#), [233](#)
Hippodamos de Milet, [102](#)
Hitler, Adolf, [120](#), [150](#), [184](#)
Hobbes, Thomas, [14](#), [30-31](#), [33-34](#), [46-50](#), [57](#), [72](#), [105](#), [110](#),
[119](#), [122-123](#), [131](#), [133](#), [145](#), [148-149](#), [153](#), [162](#), [169](#), [175-176](#), [225](#), [229](#), [232](#), [237](#)
Hollande, François, [199](#)
Hoppe, Hans-Hermann, [56](#), [69](#), [77](#), [209](#)
Hugo, Victor, [237](#)
Hume, David, [99-100](#), [180](#)
Huntford, Roland, [187](#)
Husserl, Edmund, [166](#)
Huston, Smith, [240](#)
Huxley, Aldous, [80](#), [228](#)

Ibn Khaldoun, [14](#)
Imatz, Arnaud, [115](#), [207](#)

Jay, John, [135](#)
Jean-Paul II (pape), [204](#)
Jellinek, Georg, [54](#), [118](#)
Jérôme (saint), [236](#)
Joachimsen, Paul, [47](#)
Johnson, Paul, [152](#), [218](#)
Jouvenel, Bertrand de, [13](#), [15](#), [22](#), [43-44](#), [130](#), [163](#), [188-189](#),
[193](#), [204](#), [211](#)
Jünger, Ernst, [31](#), [128](#), [219](#)

Kafka, Franz, [195](#)
Kant, Emmanuel, [51](#), [118](#)

Karsten, Frank, [77](#), [209](#)
Kellermann, François Étienne, [155](#)
Kelsen, Hans, [51](#)
Kern, Fritz, [112](#)
Kempf, Hervé, [95](#)
Kepler, Johannes, [46](#)
Kliemt, Hartmut, [147](#)
Koselleck, Reinhart, [220](#)
Knauss, Bernhard, [64](#)
Kley, Dale K. van, [70](#)
Krasner, Stephen, [83](#)

Lasch, Christopher, [207](#)
Laski, Harold, [15](#)
Lassalle, Ferdinand, [28](#), [38](#), [118](#), [159-160](#), [162](#), [167](#), [184](#)
Le Bon, Gustave, [155](#)
Le Chapelier, Isaac, [37](#)
Leibholz, Gerhard, [41](#), [119](#), [183](#)
Leisegang, Hans, [109-110](#)
Lénine, Vladimir Ilitch, [117](#), [160](#), [163](#)
Lewis, Clive Staples, [239](#)
Lhomme, Jean, [111](#)
Lieber, Thomas (Erastus), [229](#)
Lincoln, Abraham, [83-84](#)
Lipset, Seymour Martin, [39-40](#)
Locke, John, [134](#)
Loewenstein, Karl, [42](#), [54-55](#), [76](#), [82-83](#), [94](#)
López-Amo, Ángel, [27](#)
López Aranguren, José Luis, [97](#), [99](#)
Lortz, Joseph, [235](#)

Louis XIV, [93](#)
Lubac, Henri de, [221](#)
Luckmann, Thomas, [144](#)
Luhmann, Niklas, [143-144](#), [160](#)
Luporini, Cesare, [98](#)
Luther, Martin, [34](#)

Macaulay, Thomas, [105](#)
Machiavel, Nicolas, [14](#), [27](#), [29](#), [54](#), [72-73](#), [85](#), [92](#), [99](#), [126](#),
[196](#)
Mackinder, Halford, [15](#)
Madiran, Jean, [107-108](#)
Madison, James, [135](#)
Malebranche, Nicolas, [128](#)
Manent, Pierre, [57](#), [71](#), [78](#), [217-218](#)
Manuel, F.E., [115](#)
Marcuse, Ludwig, [24](#)
Marquard, Odo, [109-110](#), [130](#)
Marion, Jean-Luc, [219](#)
Marx, Karl, [25](#), [28](#), [37-40](#), [50](#), [55](#), [64](#), [74](#), [85](#), [97](#), [115-118](#),
[144-145](#), [149](#), [157-160](#), [162-163](#), [167](#), [177](#), [183](#), [202](#), [204-](#)
[205](#), [241](#)
Meier, Christian, [62](#)
Michels, Robert, [15-16](#), [19](#), [38-42](#), [124](#), [173](#)
Miglio, Gianfranco, [15](#), [71](#), [111-112](#)
Millar, John, [37](#)
Millière, Guy, [197](#)
Mitterrand, François, [199](#)
Mises, Ludwig von, [188](#)
Moerbeke, Guillaume de, [46](#)

Moget, Gilbert, [98](#)
Mohl, Robert von, [118](#)
Molina Cano, Jerónimo, [13](#), [15](#), [24-25](#), [145](#)
Monnerot, Jules, [15](#), [18](#)
Montesquieu, Charles de Secondat, [32-33](#), [39](#), [55](#), [57](#), [67](#), [72](#),
[88](#), [93](#), [107-109](#), [133](#), [153](#), [155](#), [168](#), [179](#), [182](#), [210](#)
Moreau, Pierre-François, [31](#), [229](#)
Moore, George Edward, [128](#)
Moreau, Pierre-François, [229](#)
Mosca, Gaetano, [15-16](#), [42](#), [71](#), [124-126](#), [204](#)
Müller, Gerhard Ludwig, [217](#), [220](#)
Müller-Armack, Alfred, [183](#), [188](#), [213](#)
Muñoz Pérez, Alonso, [186](#)
Muralt, André de, [119](#)
Mussolini, Benito, [163](#)

Naef, Werner, [47](#)
Namier, Lewis Bernstein, [152](#)
Napoléon I^{er} Bonaparte, [226](#)
Napoléon III, Louis Napoléon, [114](#), [127](#), [194](#)
Naudé, Gabriel, [14](#)
Nazianze, Grégoire de, [236](#)
Negro Pavón, Dalmacio, [9](#), [12-13](#), [16](#), [21-22](#), [56](#), [93](#), [150](#),
[165](#), [190](#), [242](#)
Nieto García, Alejandro, [173](#), [191](#)
Nietzsche, Friedrich, [34](#), [51](#), [206](#)

Oakeshott, Michael, [15](#), [129-130](#), [151](#)
Obama, Barack, [187](#)
Occam, Guillaume d', [119](#)

Origène, [236](#)
Ors, Álvaro d', [46](#), [85](#), [89](#), [95](#), [167](#)
Ortega y Gasset, José, [12](#), [33](#), [75](#), [86](#), [115](#), [201](#), [205](#), [207-208](#), [219](#)
Ortí Bordás, José Miguel, [183](#), [194](#), [197](#), [203](#)
Orwell, George, [80-81](#), [228](#)
Ostrogorski, Moisey, [15-16](#), [71](#), [124](#)
Ovide, [101](#)

Padoue, Marsile de, [168](#)
Panebianco, Angelo, [83](#), [122](#), [135](#)
Paul (saint), [18](#), [176](#)
Paul VI (pape), [226-227](#)
Pareto, Vilfredo, [15-16](#), [18](#), [42](#), [71](#), [74](#), [86](#), [99](#), [124](#), [126-127](#), [204](#)
Pereira-Menaut, Antonio-Carlos, [42](#), [134](#), [220](#)
Pérez Serrano, Nicolás, [43](#), [53](#)
Périclès, [58](#), [87-89](#), [103](#), [168](#)
Perret, Quentin, [129](#)
Pie XII (pape), [227](#)
Pierre I^{er} le Grand, [233](#)
Pincus, Steven, [105](#)
Pirinçí, Akif, [193](#)
Platon, [46](#), [61](#), [76](#), [87](#), [102-103](#), [147](#), [167](#)
Plaute, Titus Maccius, [33](#)
Plotin, [50](#)
Polybe, [181](#)
Pocock, John-Greville-Agard, [73](#)
Portinaro, Pier Paolo, [24-25](#), [130](#)
Price, Richard, [110](#)

Proudhon, Pierre-Joseph, [23](#), [140](#), [160](#), [167](#)

Rao, John, [75](#)

Rallo, Juan Ramón, [35](#)

Ranke, Leopold von, [167](#)

Ratzinger, Joseph, voir aussi Benoît XVI, [48](#), [60](#), [240-242](#)

Rawls, John, [142](#), [181](#)

Revel, Jean-François, [178](#)

Revelli, Marco, [47](#), [122](#), [146](#)

Ricardo, David, [38](#), [205](#)

Riedel, Manfred, [45](#)

Ritter, Joachim, [52](#)

Robespierre, Maximilien de, [142](#)

Rodríguez Dupa, Leonardo, [60](#)

Rodríguez Braun, Carlos, [190](#)

Röpke, Wilhelm, [188](#), [204](#)

Rougier, Louis, [142](#)

Rousseau, Jean-Jacques, [34](#), [57](#), [127-128](#), [137](#), [210](#)

Rudolph, Enno, [61](#), [102](#)

Rykvert, Joseph, [61](#)

Saavedra Fajardo, Diego de, [14](#)

Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy de, [50](#), [62](#), [98](#), [156-157](#),
[167](#), [204](#)

Sánchez Albornoz, Claudio, [168](#)

Santayana, George, [66](#), [84](#), [166](#), [169](#)

Sarrazin, Thilo, [193](#)

Sarkozy, Nicolas, [197](#)

Sartori, Giovanni, [15](#)

Sciacca, Michele Federico, [201](#)

Scheler, Max, [239](#)
Schelsky, Helmut, [130](#), [177](#)
Schischkoff, Georgi, [207-208](#)
Schmitt, Carl, [15](#), [30](#), [36](#), [48](#), [92-93](#), [96](#), [113](#), [117](#), [147](#),
[152-153](#), [179](#), [182](#), [207](#), [225](#), [232-233](#)
Schumpeter, Joseph, [11](#), [16](#), [38](#), [83](#), [124](#), [158](#), [163](#), [166](#),
[173](#), [182](#), [186](#), [202](#)
Sloterdijk, Peter, [81](#), [198](#), [239](#)
Smend, Rudolf, [120](#)
Socrate, [88](#), [102-103](#)
Soljenitsyne, Alexandre, [108](#)
Sorel, Georges, [151](#)
Sorrentino, Vincenzo, [50](#), [61](#), [84](#)
Staline, Joseph, [117](#), [156](#), [162](#)
Stahl, Julius, [118](#)
Stein, Lorenz von, [27-28](#), [49-50](#), [115](#), [118](#), [123](#), [159](#), [187](#)
Steingart, Gabor, [171-173](#), [189](#), [191-192](#), [194-195](#), [201](#)
Sternberger, Dolf, [46-47](#)
Stolleis, Michael, [54-55](#), [73](#)
Strauss, Leo, [60](#), [87](#), [93](#), [102](#)
Stuart Mill, John, [92](#), [106](#), [111](#), [121](#), [174](#), [188](#)

Thomas d'Aquin (saint), [46](#), [62](#), [86](#), [170-171](#)
Thucydide, [14](#), [64](#), [87-88](#), [102](#), [179](#)
Tocqueville, Alexis de, [15](#), [32-33](#), [37-40](#), [50](#), [56](#), [72](#), [92](#), [106](#),
[110](#), [114-115](#), [140-141](#), [144-146](#), [154](#), [167](#), [174](#), [188](#), [192](#),
[200](#), [202](#), [208](#), [214](#), [236](#)
Todorov, Tzvetan, [147](#)
Togliatti, Palmiro, [98](#)
Toynbee, Arnold, [213](#)

Trotsky, Léon, [160](#)

Trower, Philip, [237](#)

Vaihinger, Hans, [51](#), [127](#)

Vico, Giambattista, [42](#)

Vile, M. J. C., [105](#)

Voegelin, Eric, [15](#), [132](#), [145](#), [212](#), [223](#)

Walpole, Robert, [169](#)

Walzer, Michael, [229](#)

Weaver, Richard M., [236](#)

Weber, Dominique, [229](#)

Weber, Max, [15](#), [18](#), [39-42](#), [66](#), [81](#), [93](#), [112](#), [130](#), [227](#)

Weil, Simone, [15](#), [39](#)

Weier, Winfried, [221](#)

Welk, Mattias, [193](#)

Wenders, John T., [77](#)

Whitehead, Alfred North, [44](#), [102](#), [109](#)

Wittfogel, Karl August, [206](#)

Xénophon, [87](#), [92](#)

Zagrebelsky, Gustavo, [78](#), [130](#)

Zemmour, Éric, [198](#), [221](#)

Zerolo Durán, Armando, [13](#), [43](#)

Zincone, Vittorio, [175](#)

Zizek, Slavoj, [228](#)

Dans la collection « Interventions »

- Jean-Claude **Barreau**, *Tout ce que vous avez voulu savoir sur Israël sans jamais oser le demander*, 2011.
- Jean-Claude **Barreau**, *Sans la nation, le chaos, L'Aveuglement des élites*, 2012.
- Jean-Claude **Barreau**, *Liberté, Égalité, Immigration ?*, 2016.
- Thierry **Baudet**, *Indispensables frontières* (traduit de l'anglais), 2015.
- Christopher **Booker** & Richard **North**, *La grande dissimulation – Histoire secrète de l'UE* (traduit de l'anglais), 2016.
- Jean-Louis **Butré**, *Eolien, une catastrophe silencieuse*, 2017.
- Christopher **Caldwell**, *Une révolution sous nos yeux, Comment l'islam va transformer la France et l'Europe* (traduit de l'anglais USA), 2011.
- Paul **Collier**, *Exodus. Immigration et multiculturalisme au ^{xx}^e siècle* (traduit de l'anglais), 2019.
- José **D'Arrigo**, *Marseille mafias*, 2012.
- José **D'Arrigo**, *Faut-il quitter Marseille*, 2015.
- Alexandre **Del Valle**, *Le complexe occidental*, 2014.
- Alexandre **Del Valle** & Randa **Kassis**, *Comprendre le chaos syrien*, 2016.
- Alexandre **Del Valle**, *Les vrais ennemis de l'Occident*, 2016.
- Alexandre **Del Valle**, *La Stratégie de l'intimidation*, 2018.
- Christophe **Dutrône**, *La Victoire taboue. Algérie, la réussite tactique de l'armée française*, 2012.
- David **Engels**, *Le Déclin, La Crise de l'Union européenne et la chute de la République romaine, analogies historiques*, 2013.
- Laurent **Fidès**, *Face au discours intimidant – essai sur le formatage des esprits à l'ère du mondialisme*, 2015.
- Christian **Gerondeau**, *Écologie, la fin des illusions*, 2012.
- Christian **Gerondeau**, *Co2, un mythe planétaire*, 2010.
- Christian **Gerondeau**, *Climat : j'accuse*, 2015.
- Christian **Gerondeau**, *Le Co2 est bon pour la planète*, 2017.
- Marek **Gladysz**, *La France, maillon faible de l'Europe ?*, 2019.
- Andrew **Hussey**, *Insurrections en France* (traduit de l'anglais), 2015.
- François **Jourdan**, *Islam et christianisme, comprendre les différences de fond*, 2015.
- Robert D. **Kaplan**, *La Revanche de la géographie* (traduit de l'anglais – USA), 2014.
- Matthias **Küntzel**, *Jihad et haine des Juifs* (traduit de l'allemand), 2015.

Collectif (sous la direction de Barbara **Lefebvre**), *Autopsie d'un déni d'antisémitisme*, 2017.

Yves **Mamou**, *Le Grand abandon. Les élites françaises et l'islamisme*, 2018.

Douglas **Murray**, *L'Étrange suicide de l'Europe* (traduit de l'anglais), 2018.

Anne-Sophie **Nogaret**, *Du Mammouth au Titanic*, 2017.

Paul-François **Paoli**, *L'Imposture du vivre-ensemble*, 2018.

André **Perrin**, *Scènes de la vie intellectuelle en France*, 2016.

Rémy **Prud'homme**, *L'Idéologie du réchauffement*, 2015.

Ingrid **Riocreux**, *La Langue des médias*, 2016.

Ingrid **Riocreux**, *Les Marchands de nouvelles*, 2018.

Bruno **Riondel**, *Considérations inconvenantes sur l'École, l'Islam et l'Histoire en France à l'ère de la mondialisation*, 2015.

Bruno **Riondel**, *Cet étrange Monsieur Monnet*, 2017.

Ivan **Rioufol**, *Macron, la grande mascarade*, 2017.

Thilo **Sarrazin**, *L'Allemagne disparaît* (traduit de l'allemand), 2013.

Roger **Scruton**, *De l'urgence d'être conservateur* (traduit de l'anglais), 2016.

Roger **Scruton**, *L'Erreur et l'orgueil* (traduit de l'anglais), 2019.

Oskar **Slingerland** & Maarten **Van Mourik**, *La Crise incomprise*, 2013.

Michèle **Tribalat**, *Assimilation la fin du modèle français*, 2013.

Michèle **Tribalat**, *Statistiques ethniques, une querelle bien française*, 2016.

Jean-Louis **Vullierme**, *Miroir de l'Occident. Le nazisme et la civilisation occidentale*, 2014.

Tarik **Yildiz**, *Qui sont-ils ? Enquête sur les jeunes musulmans de France*, 2016.

Tous les titres sont aussi disponibles en version numérique.