

« Toute cité est une sorte de communauté et toute communauté est constituée en vue d'un certain bien »¹

La Genèse révèle que « Dieu créa l'homme à son image »² ; Aristote déclare que « par nature » l'homme serait « un animal politique »³ et Marcel Mauss observe que « nos sociétés d'Occident ont très récemment fait de l'homme un "animal économique" »⁴ ; enfin, diverses déclarations de droits affirment que « tous les hommes sont créés égaux »⁵. Qu'il soit donc créé par Dieu, donné par la nature, produit par la société ou institué par la loi, pour les philosophes et les théologiens, et récemment pour les juristes et les scientifiques, l'homme serait unique, sinon universellement identique.

En droit, cette universalité du genre humain nous paraît aujourd'hui évidente, assurée.

Pourtant, dans le même temps, les mythologues et les romanciers en témoignent, la composition de notre Académie l'atteste, il apparaît qu'en fait nous sommes tous différents. Or, selon Hannah Arendt, « c'est parce que la philosophie et la théologie s'occupent toujours de l'homme (.) ou uniquement d'hommes identiques, qu'elles n'ont jamais trouvé aucune réponse philosophiquement valable à la question : qu'est-ce que la politique ? » ; pour elle en effet, « la politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents »⁶.

Considérons cette proposition, à l'aide notamment des premiers chapitres de la *Politique* d'Aristote.

1- Une communauté, en vue d'un certain bien, d'êtres différents

1.1- « Toute cité est une sorte de communauté »

Le philosophe y observe que « chez les animaux, comme chez les hommes, il est impossible de vivre sans aliments » (I, VIII, 1256a) ; pour satisfaire leurs besoins naturels, tous doivent recourir aux ressources de la nature ; toutefois, contrairement à l'herbe pour les ruminants, ces ressources sont inadaptées à la satisfaction première des besoins des hommes ; un travail est donc requis pour hisser ces ressources au niveau de ces besoins.

Or ce travail n'est pas solitaire ; nul homme en effet « ne peut se suffire à lui-même » (I, II, 1253a) ; nul homme ne sait tout, ni ne peut tout faire. Donc pour vivre, les hommes doivent non seulement travailler, mais ils doivent le faire en communauté.

La première de ces communautés serait la « famille », ou οὐκία ; puis viendraient le « village » et la « cité », ou πόλις. Ces « communautés » apparaissent au philosophe comme une nécessité naturelle ; pour lui en effet « toute cité existe par nature, tout comme les premières communautés », et celui « qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité », ce n'est pas un homme, « c'est un monstre, ou c'est un dieu » (I, II, 1253a).

1.2- « Toute communauté est constituée en vue d'un certain bien »

Si donc les hommes vivent en « communauté », cela sous-entend qu'ils cherchent ou qu'ils possèdent quelque chose en « commun », quelque chose qui les réunit, quelque chose de « bien ». Pour Aristote en effet « toute communauté est constituée en vue d'un certain bien » (I, I, 1252a) ; elle « se forme(ra)it pour permettre (aux hommes) de vivre », voire pour leur « permettre de bien vivre » (I, II, 1252b). La cause en serait le « besoin » des hommes, et la « fin » de la cité, « ce qu'il y a de meilleur », serait son « autarcie complète » (I, II, 1253a).

Ce « bien vivre » aristotélicien nous l'appellerions aujourd'hui « prospérité », et cette « autarcie » nous l'appellerions « indépendance », économique et politique. D'autres appellent ce « bien » : « paix », « sécurité », « concorde » ou « fraternité ». Pour Hannah Arendt en revanche, « le sens de la politique (serait) la liberté »⁷, sans préciser toutefois si cette liberté est personnelle ou collective.

1.3- Mais un bien assez indéterminé

En fait, et même en théorie, ce « *bien commun* » reste assez indéfini.

Le mal semble en revanche plus évident ; selon Paul Ricœur il résulte du « *pouvoir exercé par une volonté sur une autre* » ; de là s'ensuit « *la forme négative de l'interdiction* » : « tu ne dois pas ! », celle notamment du Décalogue ou celle de la Déclaration des Droits de l'Homme qui énonce que « *La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui* ».

Le mal serait donc assez général, et le bien serait plus personnel, plus relatif ; de là résulte notre « liberté » ; son mode n'est pas l'impératif : « tu dois », mais l'optatif : « je souhaiterais ».

Dès lors ce serait la pratique et le débat qui détermineraient ce qui est juste et ce qui est bien (I, II, 1253a). Ainsi, selon Paul Ricœur, « *il n'y a pas de règle immuable pour classer dans un ordre universellement convaincant des revendications aussi estimables que celles de la sécurité, de la liberté, de la légalité, de la solidarité. Seul le débat public, dont l'issue reste aléatoire, peut donner naissance à un certain ordre de priorité. Mais cet ordre ne vaudra que (pour un temps et que) pour un peuple* »⁸.

1.4- Pour une communauté d'êtres différents

Quoiqu'il en soit de cette difficile définition, cette « *communauté* » des hommes et leur recherche d'un « *bien commun* » doivent, sinon devraient nous sembler également évidentes. Or cette « *communauté* » n'est pas celle d'êtres égaux ou semblables, mais, selon Hannah Arendt, celle d'êtres qui sont « *différents* ».

Parmi ces différences, Aristote distingue notamment « *la femelle et le mâle en vue de la génération* », et, « *pour leur conservation, l'être qui commande et l'être qui obéit* » (I, II, 1252a).

1.4.1- Des différences naturelles et culturelles

La première de ces différences serait la différence sexuelle ; ainsi, après avoir affirmé que « *Dieu créa l'homme à son image* », la Genèse précise aussitôt que « *homme et femme il les créa* ». Cette différence serait donc d'ordre naturel, au même titre que l'âge ou la force physique : on distingue ainsi des jeunes et des vieux, des forts et des faibles, des grands et des petits, des lents et des rapides.

Mais il existe aussi des différences d'ordre culturel ; Aristote distingue ainsi « *les familles, les riches, les pauvres, les différentes professions, les inégalités de naissance et de vertu* »⁹.

1.4.2- Le commandement et l'obéissance

Dès lors, pour permettre l'oeuvre commune, cette diversité des hommes et la combinaison de leurs qualités requièrent non seulement une division du travail, mais l'organisation de ce travail requiert aussi et surtout que quelqu'un en prenne le commandement. Pour le philosophe Alain, « *toute manoeuvre a plusieurs veus un chef* »¹⁰, et pour Aristote « *partout où l'un commande et l'autre obéit, il y a oeuvre commune* » (I, V, 1254a).

En fait et en droit, cette obéissance est double ; selon Julien Freund, elle consiste d'abord à « *se soumettre, dans l'intérêt d'une activité donnée, à la volonté d'autrui* », et donc à la volonté d'un chef ; mais elle consiste aussi « *à conformer sa conduite à un certain nombre de normes générales, sans lesquelles aucune coexistence n'est possible* »¹¹, elle consiste donc à se conformer à la loi.

2- Les « présupposés » du politique

2.1- Trois « présupposés »

En tous les cas, qu'elle soit de l'ordre de l'exécution ou l'ordre de la législation, cette relation du commandement et de l'obéissance apparaît consubstantielle à l'action politique ; c'est pourquoi elle est pour Julien Freund l'un des « *présupposés* »¹² du politique.

Cependant cette relation l'est aussi de toute action commune ; en effet le chef peut être celui d'une entreprise, d'une bande, d'une famille ou d'un Etat ; quant à l'oeuvre commune, elle est non moins diverse : elle peut être spéciale ou temporaire, générale ou permanente. Il en résulte « *que ce présupposé ne détermine pas encore complètement l'essence du politique* »¹³ ; c'est pourquoi Julien Freund identifie deux autres « *présupposés* » : « *l'ami et l'ennemi* » ; « *le public et le privé* » ; l'un viserait la sécurité extérieure ; l'autre la concorde intérieure.

Considérons ces deux autres « *présupposés* », et tout d'abord « *l'ami et l'ennemi* ».

2.2- L'ami et l'ennemi

Si une communauté politique est composée d'êtres différents, elle n'en reste pas moins une « communauté » dont, par définition, les membres ont quelque chose en « commun » : ils peuvent être de la même ethnie ou de la même tribu ; ils adorent les mêmes dieux ; ils parlent la même langue ; en tous cas ils résident sur le même territoire ; ils sont grecs ; ils sont romains ; ils sont français ; pour vivre et agir ensemble, ils sont ou ils doivent être des « *amis* ».

« *L'ennemi* » c'est donc l'autre, c'est celui qui n'est pas le même ; c'est l'étrange, c'est l'étranger, c'est le « *barbare* » ; c'est celui qui n'est pas membre de la communauté, laquelle n'est donc pas universelle, mais s'avère particulière.

2.3- Le privé et le public

Mais Aristote observe surtout que « *tous ceux qui imaginent qu'homme d'Etat (πολιτικός), roi, chef de famille (οικονομικός) ou maître d'esclaves sont identiques ne s'expriment pas bien ; ils ne voient, en effet, en chacun d'eux qu'une différence de plus ou de moins, et non pas d'espèce* » (I, I, 1252a).

Il y aurait donc une « *différence d'espèce* » entre la famille et l'État ; entre la maison et la cité ; entre le propre à chacun et le commun à tous ; entre l'οικια et la πολις.

L'οικια, où le maître commande les femmes, les enfants et les esclaves, serait ainsi le lieu du « *privé* » ; et la πολις, qui est extérieure et supérieure aux hommes, qui leur est transcendante, serait le lieu du « *public* ».

2.4- et entre le privé et le public : la chrématistique ou le « domaine social »

Cependant, selon Julien Freund, « *La frontière entre le privé et le public n'est pas définitive ni invariable. (...) La politique est sans cesse secouée par le conflit entre ces deux concepts* »¹⁴. Certes le « *privé* » peut être, sinon régi, du moins réglementé par le « *public* » ; mais surtout cette frontière, mouvante, est suffisamment large pour qu'en fait il n'y ait pas deux domaines, mais trois. En effet, entre l'οικια, qui serait, par définition, le domaine de l'économie, et la πολις qui serait celui du politique, Aristote distinguait déjà la « *chrématistique* », qui est le domaine de la production artisanale, des échanges et de la monnaie¹⁵.

Plus tard Hannah Arendt distinguera également entre les « *domaines familial et politique* », un « *domaine social, qui n'est à proprement parler ni privé, ni public* », mais qui, selon elle, « *est un phénomène relativement nouveau, dont l'origine a coïncidé avec la naissances des temps modernes, et qui a trouvé dans l'Etat-nation sa forme politique* »¹⁶.

3- Le Christ et le christianisme

Ainsi, quoique récemment systématisés, ces trois « *domaines* » et ces trois « *présupposés* » du politique s'avèrent très anciens.

Que sont-ils devenus au cours de l'histoire ? Que sont-ils devenus, sachant qu'entre Aristote et la modernité, il y eut le Christ et le christianisme ?

3.1- Le Christ

Nul n'ignore que le Christ a dit : « *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu, ce qui est à Dieu* »¹⁷.

Le Christ n'est donc pas un révolutionnaire : il reconnaît César, il rejette la tentation du pouvoir, et il condamne toute violence. En fait, comme en droit, selon Karl Jaspers, le Christ « *ne s'oppose à rien, ni à l'État (.) ni à la société, ni au monde* »¹⁸ ; son enseignement semble assez étranger à la politique, et pourtant il en bouscule les « *présupposés* ».

D'abord, s'il n'y a qu'un Dieu, et que ce Dieu est « *notre Père* », alors tous les hommes sont frères ; il n'y a donc plus d'ennemi ; c'est pourquoi le Christ nous demande d'aimer nos ennemis¹⁹.

Ensuite, si le Christ se soumet à César, il obéit au Père ; il nous invite notamment à le prier pour que « *sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel* »²⁰ ; c'est pourquoi, puisque « *nul ne peut servir deux maîtres* »²¹, la loi divine primerait les lois humaines.

Enfin, si son « *royaume n'est pas de ce monde* »²², il serait déjà « *au milieu de nous* »²³, il serait en nous, en notre « *coeur* ».

Mais alors, si ce royaume est en nous, ce qui compte, ce n'est pas le public, ni même le privé, c'est le secret, c'est l'intime ; c'est pourquoi le Christ nous demande notamment de ne pas « *pratiquer notre justice devant les hommes pour nous faire remarquer d'eux* »²⁴.

En fait, comme le note Karl Jaspers, ce « *message du royaume contient une merveilleuse ambiguïté : le règne est à venir, et il est déjà là* »²⁵. En effet, ce « *royaume* » n'est pas le « *ciel* », et le « *monde* » n'est pas la « *terre* ». Cette terre, notre terre, pourrait donc être, ici et maintenant, l'antichambre du « *Royaume des Cieux* ».

C'est pourquoi pour le Christ, et plus tard pour le chrétien, le but de la vie n'est pas l'autarcie collective de la cité, mais le « *salut* » de chacun en vue de ce mystérieux « *royaume* » ; un « *salut* », non pas au sein du « *monde* » ou de la société, mais au sein de la « *communauté* » des « *prochains* », laquelle n'est pas la « *cité de la terre* », mais déjà la « *cité de Dieu* ».

3.2- Le christianisme

Après la chute de l'Empire romain d'Occident, cette distinction, faite par saint Augustin²⁶, fondera « *l'augustinisme politique* » qu'Henry-Xavier Arquillière définira comme une « *tendance à absorber le droit naturel de l'État dans la justice surnaturelle et le droit ecclésiastique* »²⁷ ; une tendance qui nourrira, non plus la distinction entre Dieu et César, mais une opposition entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, entre le Pape et l'Empereur, entre l'Eglise et l'Etat.

4- Les sources de l'autorité et de la loi

4.1- « Un chef absolu »

Cette opposition, combinée avec la féodalité, dominera la vie politique occidentale jusqu'aux guerres de religion, jusqu'à l'émergence ou la restauration de l'absolutisme, jusqu'à la modernité.

Toutefois cet absolutisme ne sera pas celui du pouvoir du roi, mais du pouvoir de l'Etat, notamment vis à vis du pouvoir de l'Eglise ; en effet, si « *toute manoeuvre a plusieurs veut un chef* », pour Alain « *ce chef est absolu* »²⁸ ; il ne saurait donc y en avoir plusieurs.

Ceci repose la question du commandement et de l'obéissance. En effet, cette question n'est pas de savoir s'il doit y avoir un chef, et un seul ; en fait chacun semble en convenir ; mais elle est de savoir, en droit, qui doit être ce chef ; elle est notamment de savoir si sa désignation et ses pouvoirs sont octroyés par Dieu, donnés par la nature, institués par les hommes, voire pris par lui-même ? La question est donc d'ordre institutionnel.

4.2- Dieu

Longtemps les hommes ont cru que, faute d'être des chefs, les Dieux pouvaient être des législateurs. Ainsi, lorsque Créon s'insurge qu'Antigone ait pu « *violier ses lois* », celle-ci lui répond « *que Zeus ne les a point faites, ni la Justice qui siège auprès des Dieux souterrains* »²⁹.

Aujourd'hui encore, nombreux sont ceux qui croient, de bonne foi, que Dieu a révélé sa Torah à Moïse ou sa Charia à Mahomet. Mais Dieu a-t-il jamais parlé aux hommes ? Beaucoup en doutent. En tous cas cette révélation, « *si loin qu'on remonte dans le temps* » note Karl Jaspers, c'est « *toujours en langage humain qu'on l'entend* »³⁰.

4.3- La nature

Si donc ni Dieu ni ses vicaires ne sont, ni ne peuvent être des chefs, et si la loi n'est pas divine, serait-elle naturelle ? Aristote semble le croire. Pour lui en effet l'être le plus intelligent est « *maître par nature* », le plus vigoureux est « *esclave par nature* », et c'est encore « *par nature, que la femme et l'esclave sont différents* » (I, II, 1252b).

Longtemps ces deux distinctions, prétendument « naturelles », structureront les familles et les sociétés. Or c'est précisément au nom des « droits naturels » que la modernité les contestera ; Montesquieu écrira qu'« *Aristote veut dire qu'il y a des esclaves par nature et ce qu'il dit ne le prouve guère* »³¹ ; et la Déclaration d'Indépendance des États-Unis d'Amérique tiendra « *pour évident* », au nom des « *lois de la nature et du Dieu de la nature* », que « *tous les hommes sont créés égaux* ».

4.4- Deux sortes de lois

En fait, il y a deux sortes de lois. Selon Montesquieu « *les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites ; mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites* ». Il y aurait donc des lois naturelles et des lois humaines.

Les lois naturelles sont « *les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses* » ; elles sont universelles et elles sont « *hétéronomes* ». Les lois divines seraient pour partie des lois naturelles, car selon Montesquieu « *Dieu a du rapport avec l'univers* »³².

En revanche, les lois humaines sont contingentes, elles ne sont pas nécessaires, elles sont instituées, et nos droits dits « naturels » seraient en fait des lois humaines.

Pour autant ces droits peuvent-ils être universels ? Mais si oui, les lois qui les instituent sont-elles vraiment « autonomes » ?

Pour tenter de répondre à ces questions, poursuivons notre brève histoire des fondements de nos institutions.

5- Les Révolutions modernes

5.1- L'Ancien Régime

Comme il a été dit lors d'une précédente communication, longtemps en France la coutume, simple et constante, fondée sur ce que Braudel appellera « *la vie matérielle* »³³, et donc naturelle, sera la principale source du droit. « *Les premiers textes législatifs apparurent au XII^e siècle* » ; ils seront édictés par les rois ; mais ils « *ne concerneront qu'exceptionnellement les matières de droit privé* »³⁴.

En effet, à l'image du géant Gulliver, le pouvoir législatif des rois restera longtemps enserré dans les liens des lilliputiens que constituaient les coutumes, ainsi que la « *nature des choses* ». C'est pourquoi, sous l'Ancien Régime, le droit était certes inégalitaire, mais il était simple, constant, naturel et limité.

5.2- La modernité

Or la modernité bouscula cette « *nature des choses* ».

L'absolutisme priva d'abord l'Eglise de son pouvoir temporel.

Ensuite la Révolution française priva les rois de leur pouvoir législatif ; elle abolit les corps intermédiaires et elle codifia les coutumes.

Mais ce faisant, elle « *renforça les pouvoirs de l'Etat* », de sorte que, selon Jacques Ellul, on s'est trouvé « *en présence de la continuation de la croissance étatique commencée au XIV^e siècle* »³⁵ ; sauf que le pouvoir ne venait plus ni de Dieu, ni de la coutume, ni du roi ; il n'était plus reçu du dehors ; théoriquement il venait du peuple.

Dès lors, le régime démocratique devint progressivement le seul régime légitime et le suffrage universel devint la source de tout pouvoir politique, désormais absolu et donc illimité.

Personne aujourd'hui n'oserait contester ce nouvel état du droit. Mais qu'en est-il en fait ? Que sont devenus aujourd'hui les trois « *présupposés* » du politique ?

Et d'abord le public et le privé ?

5.2.1- Sur le privé et le public

Tandis que les Révolutions politiques bouleversaient le droit, la Révolution industrielle bouleversa les faits et notamment les cadres économiques et sociaux hérités de l'Ancien Régime. Les corporations, puis les villages, et enfin les familles furent brutalement ou progressivement abolis. Hannah Arendt observe ainsi la transformation de « *toutes les collectivités modernes en sociétés de travailleurs et d'employés* » et « *l'admission de l'économie familiale et des activités ménagères dans le domaine public* » ; elle observe surtout « *une tendance irrésistible* » de ce nouveau domaine économique « *à tout envahir (et) à dévorer les sphères anciennes du politique et du privé* »³⁶.

5.2.2- Sur le commandement et l'obéissance

Dans le même temps, selon Julien Freund, « *le commandement agit de moins en moins par ordres personnels et directs, et de plus en plus de façon diffuse, par (.) le canal de l'appareil administratif et bureaucratique* »³⁷. En effet, désormais tout est réglementé et tout est contrôlé par une administration impersonnelle : notre mode de vivre ; notre mode de produire, tout ! Toutefois, selon Hannah Arendt, « *la domination à travers l'anonymat de la bureaucratie n'est pas moins despotique du fait que "personne" ne l'exerce ; au contraire elle est encore plus effroyable, car on ne peut ni parler ni adresser de réclamation à ce "personne"* »³⁸.

5.2.3- Sur l'ami et l'ennemi

Enfin, la relation de l'ami et de l'ennemi fut également affectée par l'évolution moderne.

En effet Montesquieu nous enseigne que « *partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces* »³⁹, et Max Weber appelle « *capitaliste* » l'action qui repose « *sur des chances pacifiques de profit* »⁴⁰. Ce « *doux commerce* », ce « *capitalisme pacifique* », remplacerait donc l'ennemi par un concurrent. Ce serait le bon côté de cette évolution.

Mais Montesquieu nous enseigne aussi que « *les richesses consistent en fonds de terre ou en effets mobiliers* ». Or, si les fonds de terre constituent le territoire de l'Etat, et donc celui des amis, « *les effets mobiliers* », qui fondent le pouvoir des commerçants et des capitalistes, « *appartiennent au monde entier qui, dans ce rapport, ne compose qu'un seul État* »⁴¹.

On observe alors une concurrence, sinon une collusion, entre d'une part ces capitalistes, mobiles, qui peuvent se délocaliser ou s'expatrier, et qui ont une compétence mondiale et économique, et d'autre part les Etats, immobiles, qui ont une compétence territoriale et politique. Dès lors, aujourd'hui, plus aucun Etat n'est autarcique ; l'économie domine le politique ; ce serait le mauvais côté de cette évolution.

Qu'en est-il de la démocratie dans ce nouveau contexte ?

6- Aujourd'hui

6.1- La démocratie

Pierre Rosenvallon observe qu'aujourd'hui « *l'idéal démocratique règne désormais sans partage, mais les régimes qui s'en réclament suscitent presque partout de vives critiques* »⁴². Déjà Rousseau affirmait qu'il « *n'a jamais existé de véritable démocratie* » et qu'il « *n'en existera jamais* »⁴³ ; en effet, écrit-il, si « *le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement* »⁴⁴.

Et encore, même cette élection s'avère illusoire, car ce ne sont pas « *les plus sages* »⁴⁵ ni les plus experts qui sont élus, mais les plus partisans et les plus démagogues ; ceux qui recherchent le pouvoir, non pour le peuple, mais pour eux-mêmes. Hannah Arendt observe ainsi que « *les partis, en raison du monopole de la désignation des candidats qui est le leur, ne peuvent être considérés comme des organes du peuple* »⁴⁶, et Simone Weil préconisa leur suppression pure et simple⁴⁷.

Tout ceci est illustré par ce qu'on appelle pudiquement la « *construction européenne* », laquelle se fait, on ne sait par qui, sinon contre, du moins sans les peuples, au profit de l'argent en guise de relation, et de la croissance en guise de bien commun. « *Donnez de l'argent, et bientôt vous aurez des fers* »⁴⁸ observait déjà Rousseau ; quant à la croissance économique, selon Hannah Arendt, elle « *se révélera peut être un jour un fléau plutôt qu'un bienfait* »⁴⁹ ; en tous les cas aujourd'hui, les peuples, sauf la croissance et l'argent, n'ont qu'une illusion de démocratie et plus aucun autre bien en commun.

6.2- Le peuple

Une des causes de cette évolution serait l'accroissement des peuples et des Etats. Ainsi, selon Paul Valéry, « *l'accroissement du nombre (.) a fait (du) mot (peuple) un terme monstrueux* »⁵⁰.

Certes le « *passage de l'ordre des mille à celui des millions* » correspond à celui d'une inégalité de fait à une égalité de droit. Mais aujourd'hui, le « *peuple* » n'est plus qu'une construction juridique abstraite, et cette prétendue « *citoyenneté* » européenne, voire du monde, qui débouche sur une bureaucratie impersonnelle, où tous les hommes « *font un seul peuple et parlent une seule langue* », n'est-ce pas ce que redoute le mythe de la Tour de Babel ?

Comme le souligne Pierre Rosenvallon : « *Dans la démocratie, le "peuple" n'a plus de forme : il (.) devient positivement nombre, c'est-à-dire force composée d'égaux, d'individualités purement équivalentes, sous le règne de la loi* »⁵¹.

6.3- L'homme

En effet, plus grave encore, cette évolution affecte l'homme moderne, autant dans sa nature commune, que dans sa diversité.

Par la science et les techniques, cet homme défie les lois naturelles ; il aspire au « trans-humanisme » ou à « l'homme augmenté ».

Par les lois technocratiques, l'homme moderne affirme certes une évidente diversité, mais une diversité artificielle : il est tour à tour automobiliste ou piéton, usager ou fonctionnaire, assuré social ou salarié, tous affublés de droits innombrables, mais qui le décomposent au lieu de l'unifier.

Enfin, par l'économie, l'homme moderne devient de moins en moins producteur, de moins en moins créateur, mais de plus en plus consommateur et donc de moins en moins libre ; Georg Simmel se demandait déjà « *de combien de fournisseurs l'homme de l'économie monétaire ne dépend-il pas !* »⁵² ; de combien de fournisseurs qui ne font même pas société ; pour paraphraser Rousseau, « *l'homme (moderne se croit) libre et partout il est dans les fers* »⁵³.

Conclusion

En fait la question du régime politique importe moins que celle du bien commun ; en effet, selon Simone Weil⁵⁴, « *le bien seul est une fin* » ; « *la démocratie, le pouvoir du plus grand nombre, ne sont pas des biens ; ce sont des moyens en vue du bien* ».

Certes « *une conception du bien public n'est pas chose facile à penser* » ; mais selon elle, ce bien « *ne peut être que la vérité, la justice, et, en second lieu, l'utilité publique* ». En effet « *s'il n'y a pas de vérité, il est légitime de penser de telle ou telle manière* » ; mais « *si on reconnaît qu'il y a une vérité, il n'est permis de penser que ce qui est vrai* ».

Les questions sont donc de savoir s'il y a un bien commun ? quel est ce bien commun ? et si ce bien est absolu ou relatif ?

Si le bien est relatif, si donc la loi est « autonome », plutôt que de constituer de grands peuples artificiels, il conviendrait d'appliquer le principe de « subsidiarité » tel que défini par l'article 5 du Traité instituant la Communauté européenne, mais déjà formulé dans l'encyclique *Quadragesimo anno* ; il conviendrait donc, en fait et en droit, de laisser à la pratique et au débat, libre, public et démocratique, le soin de déterminer ce qui est juste et ce qui est bien, et ce pour un certain temps et pour un certain peuple ; à taille humaine de préférence ; en effet, « *ce serait commettre une injustice (.) que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes* »⁵⁵.

Si en revanche ce bien était universel et commun à tous les hommes, sans préjudicier à ce principe de « subsidiarité » et à ce lieu de liberté, sans reconstruire Babel, il faudrait reconnaître un autre lieu, supérieur et transcendant à l'homme, non pas propre à chacun, mais commun à tous ; en effet, si tous les hommes sont frères, c'est qu'ils sont les enfants du même Père.

Certes selon saint Jean, « *il y a de nombreuses demeures dans la maison du Père* »⁵⁶ ; c'est pourquoi les hommes sont à la fois semblables et différents.

Mais qu'en est-il de ce Père, de sa maison, de son Royaume et donc de la vérité ? Selon Simone Weil, « *quand Ponce Pilate a demandé au Christ : "Qu'est-ce qu'on que la vérité ?" le Christ n'a pas répondu* » ; mais alors, « *comment désirer la vérité sans rien savoir d'elle ? C'est là le mystère des mystères* ».

Cette question pourrait faire l'objet d'une prochaine communication.

Aristote : « *Toute cité est une sorte de communauté (.) constituée en vue d'un certain bien* ».

Hannah Arendt : « *La politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents* ».

Introduction : Un homme unique en droit, mais en fait des êtres différents.

1- La cité : une communauté, en vue d'un certain bien, d'êtres différents.

1.1- « *Toute cité est une sorte de communauté* » ;

1.2- Et « *toute communauté est constituée en vue d'un certain bien* » ;

1.3- Mais un « *bien* » assez indéterminé ;

1.4- Pour une communauté « *d'êtres différents* » :

1.4.1- « *Le mâle et la femelle* » et autres différences naturelles et culturelles ;

1.4.2- « *L'être qui commande et l'être qui obéit* » : il faut un chef et il faut une loi.

2- Les « présupposés » du politique.

2.1- Insuffisance du « commandement et l'obéissance » ;

2.2- Il faut y adjoindre « l'ami et l'ennemi » ; le grec et le barbare ;

2.3- Et « le privé et le public » ; *l'οικια* et *la πολις* ; le propre à chacun et le commun à tous ;

2.4- Et entre le privé et le public : la « chrématistique » ou le « domaine social ».

3. Le Christ et le christianisme.

3.1- Le Christ bouscule les « présupposés » du politique ;

3.2- Et le christianisme oppose la cité de la terre et la cité de Dieu.

4. Les sources de l'autorité et de la loi.

4.1- En fait le « chef » doit être absolu ; mais en droit, qui l'institue ?

4.2- Dieu ?

4.3- La nature ?

4.4- En fait il y a deux sortes de lois : les lois naturelles et les lois humaines.

5. Les Révolutions modernes.

5.1- L'Ancien Régime : un droit simple, constant, naturel et limité.

5.2- La modernité : un droit illimité, qui bouscule à son tour les présupposés du politique :

5.2.1- Le domaine économique absorbe les sphères du public et du privé ;

5.2.2- Le commandement devient bureaucratique ;

5.2.3- Les entreprises, mondiales, concurrencent les Etats, territoriaux.

6. Aujourd'hui.

6.1- Sommes-nous vraiment en démocratie ?

6.2- Le peuple, désormais trop nombreux, n'est plus qu'une construction juridique abstraite.

6.3- Quant à l'homme, il se croit libre et « *partout il est dans les fers* ».

Conclusion : Quel est donc le bien commun ? Est-il absolu ou est-il relatif ?

Notes

- 1 Aristote, *Politique*, Livre I, Chapitre I, 1252a, § 1, Editions Les Belles Lettres, Traduction de Jean Aubonnet.
- 2 Genèse 1-27.
- 3 Aristote, *Politique*, Livre I, Chapitre II, 1253a, § 9 : πολιτικον ζων : « un être destiné à vivre en cité ».
- 4 Marcel Mauss, *Essai sur le don*, 1924, PUF Quadrige, 2012, p. 231.
- 5 Déclaration unanime des 13 États-Unis d'Amérique du 4 juillet 1776.
- 6 Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, Seuil, Points, 2003, p. 41.
- 7 Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, Seuil, Points, 2003, p. 64.
- 8 Paul Ricœur, *Ma petite éthique*, dans « *Soi-Même comme un Autre* ».
- 9 Aristote, *Politique*, Livre IV, Chapitre III, 1289b, Traduction Jules Tricot, in Pierre Manent, *La Cité de l'Homme*, p. 232.
- 10 Alain, *Politique*, 1952, p. 212, in Julien Freund, *L'Essence du politique*, 1965, Dalloz, 2012, p. 132.
- 11 Julien Freund, *L'Essence du politique*, 1965, Dalloz, 2012, p. 154.
- 12 Julien Freund, *L'Essence du politique*, 1965, Dalloz, 2012, p. 84.
- 13 Julien Freund, *L'Essence du politique*, 1965, Dalloz, 2012, p. 281.
- 14 Julien Freund, *L'Essence du politique*, 1965, Dalloz, 2012, p. 295.
- 15 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, Chapitre 8, 1133a.
- 16 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Agora, 1994, p.65.
- 17 Mathieu 22-21.
- 18 Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, Agora, p. 272.
- 19 Mathieu 5-43, 44.
- 20 Mathieu 6-10.
- 21 Mathieu 6-24.
- 22 Jean 18-36.
- 23 Luc 17-21.
- 24 Mathieu 6-6.
- 25 Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, Agora, p. 254.
- 26 Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, 28 et XVIII, 54.
- 27 Henri-Xavier Arquillière, *L'augustinisme politique*, Vrin, 1934.
- 28 Alain, *Politique*, 1952, p. 212, in Julien Freund, *L'Essence du politique*, 1965, Dalloz, 2012, p. 132.
- 29 Sophocle, *Antigone*, Traduction de Leconte de l'Isle.
- 30 Karl Jaspers, *Foi philosophique ou Foi chrétienne*, Ophrys, p. 5.
- 31 Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Livre XV, Chapitre 7.
- 32 Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Livre I, Chapitre 1.
- 33 Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme*, 1976, Champs histoire, Flammarion, 2009, p. 43.
- 34 Pierre-Clément Timbal, *Histoire des institutions et des faits sociaux*, Précis Dalloz, 1969, p. 263.
- 35 Jacques Ellul, *Histoire des institutions*, PUF Thémis, 1969, T5, p. 9.
- 36 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Agora, 1994, p.85.
- 37 Julien Freund, *L'Essence du politique*, 1965, Dalloz, 2012, p. 104 et p. 108.
- 38 Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, Seuil, Points, 2003.
- 39 Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Livre XX, Chapitre 1.
- 40 Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *Avant-propos*.
- 41 Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Livre XX, Chapitre 23.
- 42 Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie*, Essais Seuil, p. 9.
- 43 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Livre III Chapitre IV.
- 44 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Livre III Chapitre XV.
- 45 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Livre III Chapitre V.
- 46 Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution, VI La tradition révolutionnaire et ses trésors perdus*.
- 47 Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres* (1957). *Note sur la suppression générale des partis politiques*.
- 48 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Livre III Chapitre XV.
- 49 Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution, VI La tradition révolutionnaire et ses trésors perdus*, Folio essais, p. 333.
- 50 Paul Valéry, *Regards sur monde actuel*, 1931, p. 19.
- 51 Pierre Rosanvallon, *Le Peuple introuvable*, Gallimard, Folio histoire.
- 52 Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, PUF Quadrige, p. 365.
- 53 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Livre I Chapitre I.
- 54 Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres* (1957). *Note sur la suppression générale des partis politiques*.
- 55 Pie XI, *Quadragesimo anno*, § 79, 1931.
- 56 Jean 13-2.