

Christian RUBY

Docteur en philosophie, enseignant en philosophie de 1975 à 2014

(1993)

L'ESPRIT DE LA LOI

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

[Page web](#). Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Christian RUBY

L'ESPRIT DE LA LOI

Paris : Les Éditions L'Harmattan, 1993, 173 pp. Collection "Logiques sociales."

L'auteur nous a accordé le 6 août 2016 son autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Christian Ruby : chruby@club-internet.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

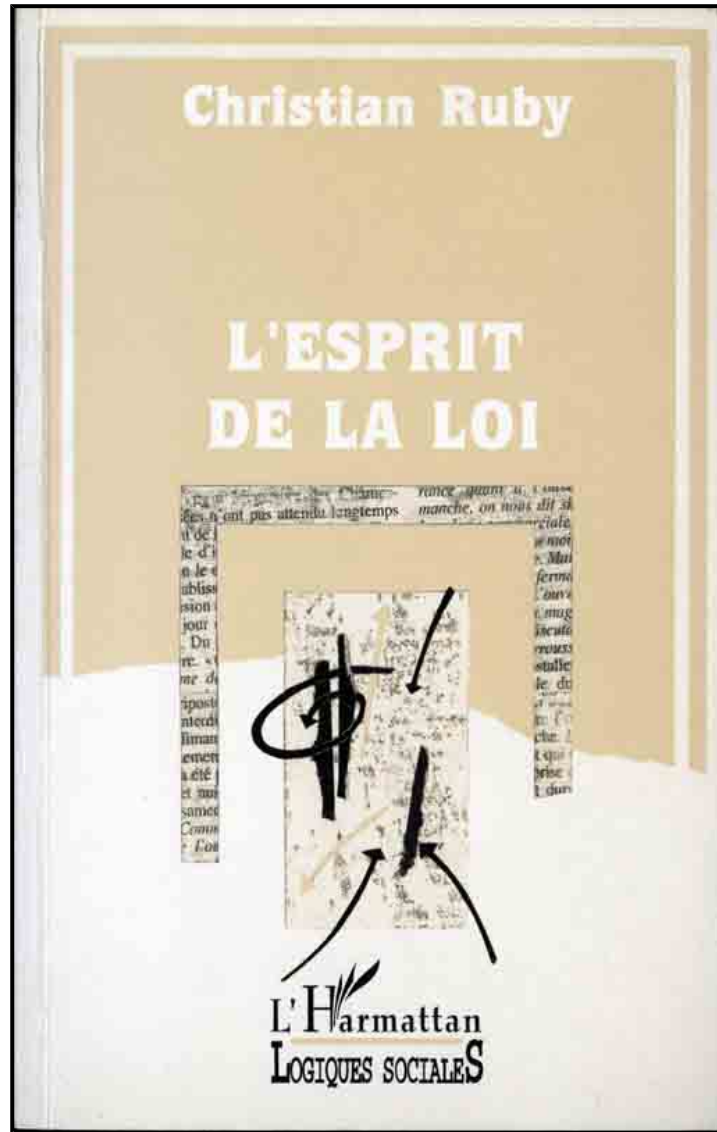
Édition numérique réalisée le 2 février 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Christian RUBY

Docteur en philosophie, enseignant en philosophie de 1975 à 2014

L'ESPRIT DE LA LOI



Paris : Les Éditions L'Harmattan, 1993, 173 pp. Collection "Logiques sociales."

Collection Logiques Sociales
dirigée par Dominique DESJEUX et Bruno PEQUIGNOT

Dernières parutions :

Valette F., *Partage du travail. Une approche nouvelle pour sortir de la crise*, 1993.

Tricoire B., *Le travail social à l'épreuve des violences modernes*, 1993.

Collectif, *Le projet. Un défi nécessaire face à une société sans objet*, 1993.

Weil D., *Homme et sujet. La subjectivité en question dans les sciences humaines*, 1993.

Gadrey N., *Hommes et femmes au travail*, 1993.

Laufer R., *L'entreprise face aux risques majeurs. À propos de l'incertitude des normes sociales*, 1993.

Clément F., *Gestion stratégique des territoires. (Méthodologie)*, 1993.

Leroy M., *Le contrôle fiscal. Une approche cognitive de la décision administrative*, 1993.

Bousquet G., *Apogée et déclin de la modernité. Regards sur les années 60*, 1993

Grell P., *Héros obscurs de la précarité. Des sans-travail se racontent, des sociologues analysent*, 1993.

Marchand A., *Le travail social à l'épreuve de l'Europe*, 1993.

Bagla-Gôkalp L., *Entre terre et machine*, 1993.

Vidal-Naquet P-A, *Les ruisseaux, le canal et la mer*, 1993.

Martin D., *L'épuisement professionnel*, Tome 2, 1993.

Joubert M., *Quartier, démocratie et santé*, 1993.

© L'Harmattan, 1993

ISBN = 2-7384-2158-X

Nous sommes particulièrement reconnaissants à l'auteur, Christian RUBY, d'avoir accepté de réviser le texte de cette édition numérique avant diffusion en libre accès dans Les Classiques des sciences sociales.

jean-marie tremblay,
sociologue, C.Q.
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi.
2 février 2017.

Note pour la version numérique : la pagination correspondant à l'édition d'origine est indiquée entre crochets dans le texte.

[171]

L'ESPRIT DE LA LOI.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[INTRODUCTION](#) : DE LA LOI [7]

Définition de la loi [11]

La loi et les lois [12]

La complicité de la loi et de la liberté [14]

PREMIÈRE PARTIE : [LA LOI DE LA NATURE](#) [17]

[La fonction de la loi : origine ou rapport ?](#) [21]

[La Cause et la loi](#) [23]

[Hasard, nature et loi](#) [26]

[Physique et téléologie](#) [28]

[Le livre de la nature](#) [30]

[Le rejet des causes finales](#) [33]

["Hypothèses non fingo" \(Newton\)](#)

[La loi et l'administration de la preuve](#) [39]

[Universalité et nécessité](#) [42]

[La loi : suprématie gestatrice](#) [44]

[La loi et les lois](#) [46]

[Éthique du savoir et de la loi](#) [48]

[Des lois de la nature aux lois éthiques](#) [52]

DEUXIÈME PARTIE : [LA LOI ÉTHIQUE](#) [55]

[Morale et éthique](#) [60]

[La loi de l'action](#) [63]

[L'action et les fins](#) [66]

[Le désir et la loi](#) [68]

[La valeur et la volonté](#) [72]

[Le moi et le soi](#) [74]

[Le sage et la sagesse](#) [76]
[L'éthique, un exercice ?](#) [79]
[Le bonheur et la sagesse](#) [84]
[Y a-t-il une éthique chrétienne ?](#) [86]
[La béatitude](#) [91]
[Devoir et autonomie](#) [94]
[Limites de l'éthique](#) [97]
[De l'éthique au politique](#) [102]

TROISIÈME PARTIE : [LA LOI POLITIQUE](#) [103]

[La loi et la force](#) [107]
[La légitimité et la loi](#) [109]
[Droit naturel et loi naturelle](#) [113]
[Le contrat et la loi](#) [116]
[Peut-on éviter l'idée de contrat ?](#) [118]
[La loi et la liberté](#) [121]
[La "thémis" et le "nomos"](#) [123]
[La démocratie moderne et la loi](#) [125]
[Une Déclaration des droits](#) [128]
[Le législateur et la loi](#) [131]
[Nul n'est censé ignorer la loi](#) [133]
[La loi lie les parties](#) [136]
[La loi aujourd'hui](#) [137]
[La loi, l'espace public et le consensus](#) [140]
[La légitimité revisitée](#) [142]
[La loi et la victime](#) [146]
[La loi, suprématie gestatrice légitime](#) [148]

[CONCLUSION](#) : L'ESPRIT DE LA LOI [151]

[Des lois de l'histoire ?](#) [154]
[Destin du marxisme](#) [156]
[L'Europe et la loi](#) [158]
[La loi, la lutte, la victime](#) [159]

[INDEX DES NOMS](#) [163]

[INDEX DES DÉFINITIONS](#) [166]

L'ESPRIT DE LA LOI.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

La loi civile a-t-elle une fonction de répression ou de libération ? Encore convient-il de savoir quelle est la nature, la signification de la loi, pour répondre à cette question. D'ailleurs, il existe plusieurs sortes de lois : les lois scientifiques, les règles éthiques, les lois sociales et politiques. Qu'est-ce qui les rapproche et qu'est-ce qui les distingue ?

La notion de loi mérite un large examen, utile si l'on veut dissiper les terreurs promises par la loi, lorsqu'elle est confondue avec une nécessité aveugle ou l'arbitraire et la domination. Cet examen, proposé ici tant au savant, qu'à l'éducateur et au citoyen, met en lumière des libérations que la loi rend possibles, des assujettissements sans sujétion. Il est entrepris dans le cadre de la philosophie classique et des concepts principaux ainsi engendrés : expérimentation, éducation, souci de soi, contrat, démocratie, État, action politique.

Au terme de cette lecture, chaque citoyen jugera de l'usage qu'il peut faire aujourd'hui de la cohérence donnée à l'idée de loi conçue comme suprématie gestatrice, ou rapport constant entre des phénomènes, notamment face aux problèmes de l'époque : souci écologique, regain éthique et politique des Droits de l'homme.

Christian RUBY : philosophe, enseignant. Publications aidant, il est devenu conseiller scientifique de l'Institut pour l'Art et la Ville, collaborateur des Cahiers de l'Institut, des revues « Regards sur l'actualité », « Bulletin critique du livre français », « EspacesTemps », etc. Son prochain ouvrage devrait comporter un « Éloge de refus ».

ISBN : 2-7384-2158-X

Collection « Logiques Sociales »

dirigée par Dominique Desjeux et Bruno Péquignot

[7]

L'ESPRIT DE LA LOI.
INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

[8]

[9]

Tant que la loi lui convient ou le favorise, l'individu l'ignore sans scrupule. Dès lors qu'elle le défend, il l'implore avec dévotion. Mais l'on connaît aussi sa réaction violente, alors qu'elle le contraint : fureur et irritation confèrent à la loi la figure d'un monstre froid. Prestement se déclenchent des constructions étourdies, manifestes d'incompréhension et d'oubli : l'individu serait l'esclave de la société ; cette dernière n'aurait en vue que de lui ravir sa particularité, son essentielle singularité, qu'elle voudrait voir succomber à sa puissance, ainsi que l'exprime le philosophe Max Stirner (1806-1856), dans son ouvrage *L'Unique et sa propriété* (1844).

Quelques exemples de ce que peut donner un arbitraire de ce genre : un Yankee se rend en Angleterre ; le juge de paix l'empêche de fouetter son esclave et il s'écrie, indigné : "Appelez-vous pays libre, celui où l'on ne peut fouetter son nègre ?" (cité in Karl Marx (1818-1883), *L'Idéologie allemande*, 1846, Éd. Sociales, p. 238). Un autre exemple, théorique celui-là : lorsqu'en 1884, Herbert Spencer (1820-1903) publie *L'Individu contre l'État*, cet ouvrage encourage Gustave Le Bon (1841-1931) à dénoncer L'État-providence pour cause d'incessantes augmentations des dépenses publiques ; il vaut mieux déployer la liberté individuelle que la liberté publique, écrit-il. Ainsi la [10] répulsion sociale se mue-t-elle en affirmation d'un droit illimité de la force décrite comme ambition, cupidité ; autant dire des forces de décomposition sociale.

À qui n'a que son arbitraire à opposer à la loi, il n'est pas permis de réaliser grand chose. Histoire terrible et parfois naïve d'une croyance accréditée dans les esprits révoltés : l'oiseau, après tout, pourrait aussi rêver d'agiter ses ailes "librement", avec un autre système moteur et en demandant qu'on lui retire les remous dissipés de l'air et du vent ; sans écouter la voix de son expérience, il aspirerait à la félicité parfaite en nageant dans le vide... c'est-à-dire en s'écrasant au sol !

À l'inverse, se proposer d'affirmer le respect dû à la loi ce n'est pas non plus indiquer une résignation nécessaire à une loi inflexible, cha-

cun n'encourant que punition ou récompense en raison de ses œuvres. En vérité, depuis longtemps la loi ne se ramène plus, pour nous, à un instrument de la destinée. Si elle apparaît quelquefois frappée dans la majesté de la pierre ou maint superbe dessin (Ambroglio Lorenzetti (vers 1320), par exemple, mais aussi : David, Puvis de Chavanne, etc.), elle n'est pas d'aisé maintien lorsque le passant hostile décide de la démettre. Braver la loi, quand à son tour elle a rendu trop présentes les discordes, fait monter au ton qui convient une révolution. La loi pourrait en sortir transformée.

Aussi, examiner la loi, requiert de se tenir entre deux écueils : la fiction d'une absence totale de loi et la sacralisation de la loi. On a raison de réfuter le songe indûment exposé d'une fébrilité métamorphosée en liberté ; on a non moins raison de se méfier de l'idolâtrie et du culte de la loi.

[11]

Définition de la loi

S'il faut définir la loi, et il le faut afin d'éviter que chacun ne place sous ce terme ses déboires et ses (fausses) victoires, mieux vaut suspendre provisoirement la référence à la contrainte qui déporte le propos dès l'abord vers la thématique de la "loi du vainqueur" ou du tyran. Or, cette loi-là, parce qu'elle n'est pas légitime, il importe de la changer au plus tôt.

Pour savoir ce qu'il en est de la loi, de ce que la philosophie grecque appelle "*nomos*" et les latins "*lex*", laissons-nous guider par quelques usages : n'utilise-t-on pas le même terme pour énoncer le résultat d'une recherche scientifique (la loi de la chute des corps), les décrets de la Puissance divine (l'ancienne Loi, la nouvelle Loi), la loi civile écrite ("au nom de la loi..."), ainsi que quelques autres cas, parmi lesquels la loi morale ("fais ceci..."), les lois des genres en esthétique, etc. ? N'est-il pas étonnant de voir tant d'usages différents résumés par le mot "loi", qu'y a-t-il de commun aux registres dans lesquels ce mot est attiré ?

En vérité, rien de commun aux registres eux-mêmes. En revanche, il doit bien y avoir quelque chose d'autre qui autorise ces rapprochements. C'est la façon dont la loi organise ou met en forme ce qui est dispersé. Elle est le signe d'une volonté qui ramène le multiple à l'unité d'un principe. La loi effectue, par conséquent, une certaine opération, pour laquelle elle fait autorité. Quel que soit l'énoncé auquel on pense, la loi est active, et non simplement posée ou reçue, comme l'éprouve généralement, [12] devant son caractère impératif, celui qui lit la règle telle qu'elle est écrite.

Plus qu'elle ne prescrit ou n'assigne - il est vrai que le mot grec "*nomos*" désigne primitivement la part assignée à chacun et dont il fait usage. Le romain Cicéron, par exemple, dans *Les lois* (106-43 av. JC), rappelle ce sens, en le critiquant (Livre I, IV) ; de son côté, il dérive "*lex*" de "*legendo*", c'est-à-dire du choix. Tandis que plus tard, Saint Thomas d'Aquin (1227-1274) dérive "*lex*" de "*lier*" (*lex a ligendo*), parce que la loi oblige à agir (*Somme Théologique*, 1261-121 A, Question XC, art 1) -, la loi ne met son sceau sur quelque objet que par son pouvoir producteur. Elle motive et elle meut, en quoi elle incline à se présenter, avec les effets qui en résultent par la suite, comme principe de gouvernement. Par la loi, tout est possible, y compris - et nous voilà dégagés de tout culte - de la changer. En définitive, en la loi, c'est l'universalité qui est interrogée, puisque la question fondamentale est celle-ci : ce qui est légal est-il légitime ?

Il convient donc d'affirmer que la loi en général est suprématie gestatrice. De surcroît, légitime, lorsqu'il s'agit de la loi de la cité.

La loi et les lois

En vérité, si l'on a tant de mal à comprendre ce qu'il en est de la loi, la faute en revient à une confusion constante. La vertu et la portée de la loi sont assignées à des lois dont [13] on voit trop bien les limites ou les défauts. Par exemple, aucun respect ne peut être dû à la loi qui interdit le vote des femmes lors d'élections, antérieurement à 1945. Comme aucune vénération n'oblige à prendre une loi de la nature pour une loi non-rectifiable, selon le rêve très XIX^e s. du physicien Laplace. Mais, c'est que l'on emporte dans la même critique cette

loi, telle loi, et la loi, ce principe au nom duquel nous faisons ce que nous faisons, en découvrant aussi que nous pouvons faire autrement.

D'une façon plus générale, que l'on s'interroge sur *Les Lois* (Platon, Cicéron), sur *L'Esprit des lois* (Montesquieu), sur *La loi, expression de la volonté générale* (Carré de Malberg, à partir de Rousseau), ou sur toute autre forme de législation (morale, scientifique, esthétique, etc.), la distinction entre l'universalité relative, régionale des lois et la question de la loi est déterminante. L'homme existe de par la loi, sans que les lois soient par définition satisfaisantes.

Qu'il existe par elle et en elle, qu'est-ce qui le montre mieux que sa parole, par exemple ? L'homme parle, mais ce n'est pas dans une langue qu'il choisit le jour de sa naissance. Celle qu'il apprend lui pré-existe. Et cette insertion de l'individu dans la langue, personne ne la prend pour une tragédie ou une répression. Pourtant, il s'agit bien là de loi : la loi de la langue. Et, cette loi-là, elle délivre, elle libère l'homme du vagissement, du grognement et du cri.

Ainsi va la loi qu'elle produit de l'humanité, plutôt qu'elle ne l'enferme. Comme dans les manières qui font parler les hommes, les font cuisiner, jouer de la musique, s'allier, être polis, etc., ses premiers pas furent et sont guidés par la loi. Au coeur de toutes les œuvres humaines agit une législation qui en fait la force et, parfois, la beauté. Leur très haut degré d'organisation interne expose à l'individu son [14] enracinement dans la loi (ce que montre, à l'évidence, le travail ethnologique, celui de Lévi-Strauss, par exemple, *Tristes tropiques*, 1955, Éd. Plon). Cette dernière apparaît bien comme un opérateur de délivrance. L'individu devient communauté par la loi.

Cela n'est-il pas vrai d'entrée de jeu des lois de la nature ? Ce qui est vrai d'une communauté d'hommes ne l'est-il pas d'abord d'un monde de phénomènes physiques ?

La complicité de la loi et de la liberté

Telle est bien, en effet, la puissance de la loi qu'elle constitue l'homme. Elle ne se présente donc pas immédiatement comme une rigidité contre laquelle se heurtent nos initiatives.

Néanmoins, face à la diversité des lois énumérée ci-dessus, une certaine crainte peut naître. Dans quelle mesure est-il permis de dire la même chose pour des lois apparemment si différentes ? La nature, en effet, ne ressemble-t-elle pas à une puissance autrement redoutable que la cité et sa loi ? Et pourtant, à propos de la nature, il est bien question de la même chose : car, que pourrions nous construire sans la nature ? Et comment ? D'ailleurs, et nous allons le voir, poser les lois, c'est, bientôt, s'en rendre maître en inventant la forme et l'instrument de cette maîtrise. Poser les limites, c'est déjà les dépasser.

Deux remarques, alors, pour terminer cette introduction.

[15]

D'une part, les historiens de la langue et de la culture ont toujours été frappés du fait que les deux idées de la nature et de la cité se forment à la même époque, dans la Grèce du V^e s. (un phénomène identique se développe en Chine, ainsi que le montre Marcel Granet, dans *La pensée chinoise*, 1934, rééd. 1968, Éd. Albin Michel). Autrement dit, il y a synchronisme entre alléger la nature du poids du Destin (des "*moira*", ou de l'"*anagké*" de Homère) afin de la faire dériver de la suprématie d'une loi de la nature et être à l'origine de l'émergence de la notion de loi civile (Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, 1962, Éd. PUF ; André Pichot, *La naissance de la science*, tome 2, 1991, Éd. Gallimard). Comme si la naissance d'une conception rationnelle du monde imposait partout la thématique de la loi ; d'un côté, dans la nature, pour opposer le hasard et l'ordre, de l'autre, dans la cité, pour opposer la force et la civilité. C'est ce dont Euripide (IV^e s. av. J.C.) prend acte : "La terre grecque est devenue ton séjour ; tu as appris la justice et tu sais vivre selon la loi, non au gré de la force", en le faisant dire à Médée par Ion, ainsi que, plus tardivement, Cléanthe (IV^e s. av. JC) dans *L'Hymne à Zeus* : "Zeus, Principe et Maître de la nature, qui gouverne tout conformément à la loi... Cette loi qui, s'ils (les hommes) la suivaient intelligemment, les ferait vivre d'une noble vie".

D'autre part, si aucune des conversations habituelles autour de la loi n'aboutit, c'est sans doute qu'en imaginant que la loi limite, chacun esquisse une confusion malheureuse entre la limite et la borne. Eu égard à la limite, l'erreur consiste à la traiter comme indépassable, comme l'évidence d'un arrêt que l'on ne pourrait circonscrire. L'argu-

ment péremptoire prévaut alors que la limite, la loi, enclot irrémédiablement, au point qu'il vaudrait mieux tenter [16] de se situer radicalement ailleurs. En revanche, si l'on comprend que la loi libère, elle s'éprouve comme détermination, forme même de l'acte qui nous constitue alors que nous pouvons aussi mettre en œuvre sa transformation, disons, provisoirement, son dépassement... en tant qu'il accomplit une libération.

De tout cela il résulte que, laissant de côté provisoirement une inspection des règles en esthétique et dans les pratiques artistiques, parce que le terrain de l'analyse en serait déplacé vers la question de la jouissance de la règle, de sa séduction dans sa perfection et son histoire spécifique, nous pouvons enchaîner cette réflexion sur la loi selon l'ordre suivant :

Qu'en est-il de la loi de la nature ?

Qu'en est-il de la loi éthique ?

Qu'en est-il de la loi politique ?

Profitons-en pour adresser quelques remerciements publics à ceux dont l'aide fut indispensable à la tâche pédagogique ici proposée : les élèves qui me sont confiés ont servi de "déclencheur" à la rédaction de l'ouvrage, Paulette Drut en fit une remarquable lecture correctrice, Kevin Nouvel me fit l'amitié d'opérer une lecture pointilleuse de l'ensemble, et Marie-Luce Thomas sut interpréter le sens du texte dans la voie propre de l'esthétique de la couverture.

[17]

L'ESPRIT DE LA LOI.

Première partie

LA LOI DE LA NATURE

[Retour à la table des matières](#)

[18]

[19]

[Retour à la table des matières](#)

Avant de parler des lois de la nature, il faut attirer l'attention sur ce que l'on entend par le terme : "Nature", si général et fluctuant. Rappelons, en effet, ainsi que l'écrit Descartes, qu'il importe de ne pas confondre le vocable "ma nature" (autrement dit ce que j'invoque pour justifier ma paresse), et "la nature", pas plus que ces deux-ci avec la notion de "lumière naturelle". Qu'il nous soit d'ailleurs presque "naturel" de l'employer en référence à la notion de loi devrait étonner. Comme tout ce qui est "naturel" - "évident", dit-on parfois - cet usage porte toute une histoire, celle de nos habitudes intellectuelles, celle de l'oubli des polémiques requises pour l'élaboration d'un terme, sa diffusion, sa "naturalisation". Si le monde physique est observé depuis longtemps, ce n'est pourtant pas de la même manière et ce n'est pas le "même" monde. Comprendre le statut des lois de la nature, c'est donc dans le même temps comprendre ce que nous entendons par les sciences qui les déterminent, qui les posent en les formulant - écrivant, ainsi que les formes qui donnent leur physionomie à cette nature. Descartes, revenons à lui, contemporain de la naissance de la physique galiléenne au XVII^e s., de la première physique-mathématique au sens contemporain du mot, énonce clairement la discrimination sur laquelle l'idée de nature repose : "Par la Nature, je [20] n'entends point ici quelque déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais... je me sers de ce mot pour signifier la matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribué comprises toutes ensemble (y compris le changement) ; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la nature" (*Traité du monde*, 1633).

Autrement dit, l'identité du mot d'une pensée à une autre ne dit surtout pas l'identité de la chose. Identité par ailleurs illusoire : la "*phusis*" (nature) des grecs, puissance de vie qui engendre (car ils dérivent "*phusis*" de "*phuô*", c'est-à-dire engendrer (faire naître, pousser, épanouir)), métamorphose continuelle, définit le monde du mouvement (céleste) et du repos terrestre (ou mouvement local), de la naissance et de la corruption ; cette nature est un vivant qui se modifie sans cesse, une sorte d'animal endormi sous la domination de l'Un, si l'on veut ; tandis que la "*natura*" latine (rattachée aussi à la racine "*nascor*", naître, racine qui donnera - on doit le noter au passage - le terme français "nation", le groupe humain qui se relaye de naissance en naissance) renvoie à la fatalité. De ce fait, la notion de loi de la nature qui, au moins en première approche, signifie que la multiplicité des choses s'ordonne, ne se disperse pas au hasard, que la nature produit des corps organisés, quels que soient les impondérables, ne manifeste pas la même idée dans une conception mythologique des forces naturelles (la loi est la trace de l'arbitraire et la fantaisie des divinités), dans une conception de l'Un-Cause gouvernant par le nombre, dans une conception du monde-oeuvre d'un Dieu unique (la loi est commandement, une prescription, que l'on ne peut comprendre) et dans une conception rationnelle ou scientifique d'un monde purement matériel (la loi décrit un ordre qu'elle expérimente).

[21]

Ce point éclairci, la perspective qui s'ouvre désormais, celle d'une corrélation entre la notion de nature et celle de loi, engage tout autant dans la voie d'une réflexion sur la cohérence et l'ordre de la nature, sur l'opposition du chaos - qui évoque une situation erratique dont toute intelligibilité est exclue, une cause aveugle qui ne prépare, n'arrange, ne choisit rien - et de l'ordre - dont on retiendra, tout de suite, qu'il n'exclut pas le mouvement -. Sachant, toutefois, que si loi il y a, elle n'advient pas comme une loi dans la nature, mais comme une loi de la nature. Distinction qui ne fait que reproduire la confrontation, ici maintenue, de la matière et de l'esprit, des rapports immanents à la matière et de l'intelligibilité de ces rapports, dont la science construit l'énoncé sous une forme quasi-juridique.

La fonction de la loi : origine ou rapport ?

[Retour à la table des matières](#)

Voulant que les actions humaines aient quelque effectivité, mieux vaut tenter de savoir ce sur quoi elles s'exercent, comment elles peuvent être entreprises, et à quoi elles vont se heurter, à quelle résistance de l'esprit ou de la nature elles s'exposent. Averti de la constitution de la nature, qui en première approche paraît si énigmatique et parfois menaçante, l'homme suspend rationnellement sa vanité, son arbitraire, afin de travailler, selon des règles de l'art, non contre la nature, mais en et avec elle. À ce titre, comprendre et expliquer les phénomènes qui lui confèrent ses formes est une tâche essentielle de la réflexion. Une tâche qui entraîne à déterminer des domaines de savoir qui, [22] depuis longtemps, prennent le nom de science, en vertu de l'étymologie latine ("*scire*" : savoir).

Une science, soutenue par le nombre ou non, n'a pourtant pas pour but de n'éclairer d'un sens ou d'une loi que des phénomènes particuliers : ce corps qui tombe, cet astre qui apparaît/disparaît dans le ciel, le bouillonnement de l'eau dans ma casserole, etc. Elle promet une explication générale selon laquelle tous les phénomènes de même type, dans des conditions identiques, produisent des effets semblables. En quoi, dit Aristote, il n'y a de science que du nécessaire, étant entendu que le nécessaire désigne un rapport constant et intime à la raison, ce sans quoi rien ne peut être donné ni appréhendé, une formule réitérable sur fond de la totalité des rapports analogues.

Toutefois, l'appréhension cognitive du monde n'aboutit à la construction de lois qu'à certaines conditions. Parmi lesquelles il importe de distinguer celle du mode de questionnement. N'est considéré comme loi de la nature que l'énoncé qui décrit comment un phénomène se déroule, non celui qui prétend en montrer l'origine ou les fins, comme si la nature avait des intentions ; non celui qui prétend en énoncer la "Cause", un principe d'unité en vertu duquel l'ensemble des être réels forme un tout bien ordonné.

C'est parce qu'ils ont procédé à la recherche de l'origine, du principe premier ("*archè*" : principe, origine, fondement) qui gouverne la nature en lui donnant la figure d'un tout, dans l'ordre et la beauté ("*cosmos*") que la plupart des philosophes grecs n'ont pas su, ou pas pu, dégager méthodiquement la notion de loi, en l'occurrence de la nature. Par des procédures qui les enfermaient dans l'affirmation d'une "Cause" première donnant l'unité, ils ont dû substituer aux recherches concernant la nature, des analyses de la fonction de cette unité, d'une figure du monde [23] circonscrite dans la sphéricité (modèle de perfection), close et hiérarchisée (comme la cité grecque, elle-même, notamment à l'époque du "*basileus*") ; ils ont dû renoncer à établir, parce qu'ils ne disposaient pas non plus de techniques expérimentales, une science de la nature susceptible d'expliquer scientifiquement les connexions régulières entre les phénomènes physiques. Dès lors, l'énoncé d'une relation uniforme expérimentale entre différents phénomènes homogènes, isotropes, continus et mesurables, devenait impossible.

Non qu'il n'aient, d'ailleurs, su proclamer empiriquement quelques lois de la nature (au sujet des saisons, de la circulation des astres, des comètes, etc.), mais ces lois réputées immuables demeuraient gouvernées par un principe premier : la "Cause" ("*aitia*" : l'Un, le Bien, l'Être, ou Dieu).

La Cause et la loi

[Retour à la table des matières](#)

Imaginons la scène. Protagoras, un sophiste, vient d'arriver à Athènes. Socrate (470-399 av. JC.) décide de le rencontrer. Arrivé dans la maison qu'il occupe, Socrate rencontre tout d'abord Hippias d'Élis discutant de physique, en homme savant (Platon, *Protagoras*, 315c). Depuis les pré-socratiques qu'on appelle aussi les "physiologues", savants étudiant la nature par opposition aux "théologiens", en effet, de nombreuses œuvres portant "sur la nature" ont été écrites. Elles se caractérisent par l'effort de traiter à la [24] fois de la constitution des corps matériels et des causes des changements que l'on peut y discerner, autrement dit par l'effort de dégager la pensée du mythe, des

cosmogonies (genèses des dieux), en appelant non des justifications des phénomènes par la volonté des divinités, mais des explications naturalistes, ou rationalistes (mécaniques ou géométriques). Les doctrines de ces physiologues (Thalès, Anaximandre, Anaximène, Pythagore, Anaxagore, Empédocle) soutiennent que le substrat d'où naissent les choses est un élément primordial (le feu, ou l'air, etc.), tandis que d'autres prétendent faire valoir l'existence d'une masse unique indifférenciée d'où toutes les choses ont été tirées. En elles, la nature se fait réceptacle de formes et de qualités, gestatrice de métamorphoses. C'est ce que Socrate a retenu de ces travaux, occultant au passage ce que nous avons appris à lire et, parfois, à saisir : la dynamique des contradictions (et non pas seulement la vie qui passe dans la mort, que Platon allègue dans le *Phédon*).

Socrate se satisfait-il de ces théories, telles qu'il les a réduites, ainsi retenues ? Jeune, il prétend avoir eu beaucoup de zèle pour elles (Platon, *Phédon*, 96a), avoir apprécié les "enquêtes" (recherches et informations) concernant la nature, qui expliquent la génération et la corruption des choses. Cependant, les causes invoquées par les uns et les autres sont si diverses qu'elles entraînent à des controverses (antilogies) infinies ; elles brouillent le discours et il faut, en fin de compte, leur signifier leur congé. Comment un philosophe peut-il suivre des explications qui ne désignent pas la "Cause", la véritable raison (ou selon la tradition, le "*noûs*") grâce à laquelle se produit l'unité du monde ?

Car, il convient d'apprendre à distinguer deux sortes de causes : "Quiconque a l'amour de l'intelligence et de la [25] science, il faut qu'il cherche les causes de nature raisonnable, qui sont premières" (Platon, *Timée*, 46d). Autrement dit, certaines causes, secondes, sont d'ordre mécanique, elles procèdent d'autres causes strictement "antécédentes" (Aristote le précisera plus tard) et produisent des effets en chaîne, au hasard. D'autres causes, celles-là premières, non des causes matérielles mais des "raisons réelles" (Platon, *Phédon*, 97c), résultent des effets "beaux et bons", parce qu'elles ne sont pas isolées de l'action d'une "intelligence" ("*noûs*", un être intelligent-origine). Ces "raisons" sont appelées divines "et ce sont les causes divines qu'en toutes choses il faut rechercher en vue d'acquérir une vie bienheureuse" (Platon, *Timée*, 68d).

Quoiqu'il ne se contente pas de l'interprétation que Anaxagore propose de l'intelligence divine - cet Esprit qui met toutes les choses de la nature en ordre, en cheminant à travers elles par voie de proportions mathématiques -, parce qu'elle ne peut expliquer ni ce qu'est la perfection du tout, ni ce qui vaut le mieux pour chaque chose, ni les conséquences de cette perfection sur les obligations des hommes, il retient le principe d'une cause ("*aitia*") à laquelle imputer à la fois l'arrangement ordonné du "*cosmos*" et le jugement des règles de conduite. La Cause, principe impérissable qui lie l'ensemble, réalité suprême à laquelle rapporter l'ordre et la beauté du monde, cause en soi et par soi, est présente à la nature qui, par retour, participe de sa prééminence. Elle est "le Bien" qui fonde dans la même universalité l'explication de l'unité de la nature et les règles qui valent pour la cité.

La préoccupation de Socrate n'est donc pas celle d'un système d'antécédence (causes-effets nécessaires) qu'il dénigre si l'on veut y voir l'ultime intelligence, mais celle d'une Cause-origine, cause première et finale, ultime raison [26] de toutes choses, de leur ordre, comme de leur fin et de leur vivante beauté. En vertu de quoi, la question des lois de la nature - qui n'est pas celle de la Cause, ni celle de l'antécédence d'ailleurs - lui échappe.

Hasard, nature et loi

[Retour à la table des matières](#)

La question se pose de savoir si, en évitant de dérouler le fil conducteur qui conduit des causes à la Cause, c'est-à-dire à un principe d'unité effective de la nature qui est l'Un, existant en soi-pour soi (en quoi il faut que l'unité soit déjà pour qu'elle advienne, ou que le principe du mouvement soit étranger au mouvement, premier, primordial et par conséquent immobile), la connaissance de lois de la nature devient possible. Il n'est pas incohérent de penser qu'en se passant d'une telle Cause, les phénomènes puissent être décrits correctement et des lois énoncées.

D'une façon ou d'une autre, ce serait d'abord être matérialiste que de promouvoir une philosophie dont tout principe spirituel, et/ou premier, un et transcendant, se trouve entièrement exclu. Dans ce cas, ex-

plier la nature, c'est raisonner en s'en tenant à l'expérience, et déduire à partir de cette dernière les principes immanents de sa constitution, de son mouvement, de son ordre. Voilà ce à quoi se sont attachés le philosophe grec Épicure (341-270 av. JC.) et son lointain disciple latin, le poète Lucrèce (98-55 ap. JC, *De la nature*).

[27]

Dès que l'on comprend que l'"univers a toujours été et sera toujours ce qu'il est" (Épicure, *Lettre à Hérodote*, ligne 39), plus n'est besoin d'avoir recours à quelque chose ou quelqu'un qui, du dehors de lui, l'ayant amené à l'existence, puisse agir sur lui pour le faire changer. L'ordre de la nature ne résulte que de l'agencement des éléments dont elle est composée : des atomes et du vide. Des parcelles de matière en mouvement dans l'espace infini, tel est cet univers qui se dispense de puissances spirituelles, de lois surnaturelles, de Bien céleste.

La forme, l'ordre et la position des atomes dans le vide définissent les causes de toutes les choses. En quoi rien ne naît de rien, et rien ne retourne au néant. Composition et décomposition au hasard des rencontres atomiques suffisent à énoncer la déclinaison par laquelle des mondes infinis se constituent ou meurent.

Ce sont bien des principes qui sont ainsi définis, des principes du mouvement de la nature grâce à la connaissance desquels nous pouvons tenter d'échapper à la crainte déclenchée par les phénomènes naturels (tonnerre, orage, foudre, éclair, éruption, mort donc, etc.) et conquérir la paix de l'âme ("*ataraxie*") qui nous est nécessaire pour vivre bien. Le matérialisme antique, atomiste, élabore la figure d'un monde sans finalité, sans providence et surtout infini de soi, un univers de causes mécaniques, débarrassé du Juge, des prières, dans lequel l'homme reprend du pouvoir sur le monde, et peut, enfin, s'attaquer aux questions humaines. Mais s'agit-il pour autant de lois de la nature, au sens où nous l'entendons ?

En vérité, non. Et pour une raison simple. Si proches que ces principes paraissent aujourd'hui de certaines lois construites par la physique expérimentale post-galiléenne, ils demeurent liés à des déductions, qui pour correctes et [28] vigoureuses qu'elles soient, ne sont pas fondées sur des expérimentations.

Physique et téléologie

[Retour à la table des matières](#)

De plus, cette physique atomiste ne survivra guère que dans des textes confidentiels, une fois écrasée par la philosophie d'Aristote (384-322 av. JC.) devenue dominante. Chez ce dernier, on voit bien se dessiner le système complet d'une philosophie qui privilégie la "Cause" (première) sur les expérimentations instrumentales, même si la physique qui s'y trouve intégrée s'appuie sur des observations minutieuses. Mais c'est pour aboutir à des taxinomies - on pourrait dire des "classifications" -, des repérages empiriques. Dès lors, en posant l'existence d'un ordre de la nature antérieur et supérieur à l'ordre positif, la nature ne joue, en tant que telle, qu'un rôle secondaire.

La physique a pour objet l'étude quantitative des corps : "La science de la nature dans sa plus grande partie ou presque traite manifestement des corps et des grandeurs ainsi que de leurs proportions et de leur mouvement : elle traite encore de tous les principes de cette sorte de substance" (Aristote, *Traité du Ciel*, Livre I, chap. 1, 268). Cela étant, cette physique est structurée par des principes dont le fonctionnement dépasse de loin le seul domaine de la matière et du mouvement. Ces principes - la matière et la forme, la puissance et l'acte, les quatre causes - n'expliquent pas seulement les impulsions du mouvement, [29] ils autorisent une conception téléologique (de "*tèlos*", la fin) de la nature, puis l'élaboration d'une métaphysique (à la fois ce qui vient "après" la physique et, spécifiquement, "La" science de la cause première ou du "premier moteur").

L'étude de la nature est l'étude du principe de motricité (mouvement local, croissance, passage d'une qualité à une autre) des choses. La nature n'en est donc pas la seule matière. Car une chose ne réalise vraiment ce qu'elle est que lorsqu'elle existe en acte, lorsqu'elle atteint sa forme (Aristote, *Physique*, II). En quoi il convient de distinguer la puissance de l'acte : la puissance ("*dunamis*") est la possibilité immanente à un corps d'être autre qu'il est, ou la possibilité immanente à la matière ("*ulé*") d'être ce qu'elle peut devenir ; à savoir : prendre une forme "autre" mais par la vertu de quoi, si ce n'est de la forme elle-

même ? La pierre dans laquelle la statue d'Hermès est sculptée enveloppe la puissance de la transformation, par l'activité de l'acte précisément, qui proportionne, donne grâce et majesté aux morceaux de marbre. L'acte, quant à lui, "*énergeia*" ou "*entelecheia*", s'oppose à la seule possibilité, en désignant l'actualisation de celle-ci, sa détermination ou sa réalité. Seul ce qui est actualisé est réel et intelligible. Ainsi voit-on que la nature est déploiement, changement qui parvient au repos de la plénitude de la forme, au terme défini à partir duquel la chose s'est entièrement réalisée, accomplissement d'un pouvoir d'être dans le sensible.

Alors, il convient, pour le "physicien", de préciser le nombre des causes. Au nombre de quatre, chacune de ces causes ne peut produire, à elle seule, quelque effet que ce soit. Les quatre causes sont nécessaires pour rendre compte de l'existence d'une chose : la cause matérielle, efficiente (ou motrice), formelle et finale. La maison (forme) de pierre (matière) englobe les actes du bâtisseur [30] (efficience) et son but (finalité, tant celle du bâtisseur que celle de la maison elle-même, sa destination), à savoir abriter l'homme. Aristote reprend pour modèle de la causalité l'action du sculpteur, citée ci-dessus, attentif à la finalité harmonieuse de son œuvre. À partir de cette théorie des quatre causes, les mouvements de la nature sont éclairés, dans la limite de ce qu'elle peut donner.

Mais parlant aussi du Monde ("*cosmos*"), et pas seulement de la nature finalisée, il n'est pas possible d'en rester à ces principes. Ce que le philosophe recherche, ce n'est pas seulement l'explication rationnelle des événements de la nature, c'est le principe d'unité qui ordonne le tout, c'est la fin ultime ou le mouvement premier qui débordent le cadre de la nature sensible. Intervient ici la théorie du "premier moteur", destinée à assigner un terme au mouvement indéfini. C'est une téléologie qui vient ainsi produire le commencement ("*archè*") de toutes choses, le principe-origine qui fonde la série des causes et rend harmonieux l'univers en organisant et unifiant la diversité des choses.

Le livre de la nature

[Retour à la table des matières](#)

Le heurt des principes et des lois s'accomplit lorsque, à partir de la Renaissance, la figure du cosmos défaille d'abord, puis éclate au profit de la conception d'un univers mathématiquement déterminé par l'infini. Si, seuls, les atomistes antiques (Épicure, Lucrèce) dotaient la physique [31] d'une capacité à comprendre les états des corps et leurs agencements par un principe immanent, la physique de Platon visait plutôt à nier le changement (le mouvement), et celle d'Aristote à subordonner la nature animée à un "premier moteur" immobile. En plaçant l'expérimentation au gouvernement de l'étude de la nature, la physique nouvelle, celle de Galilée, puis de Newton, se donne une matière observable dans un mouvement local, et la tâche d'en concevoir les lois mathématiques. La loi de la chute des corps, des phénomènes du choc, les lois des phénomènes célestes, des éclipses, de l'optique, etc., résultent d'une véritable conversion dans les manières de faire ; conversion qui entraîne d'autres manières de voir.

Rien ne montre mieux les difficultés soulevées par la conception de lois de la nature que la querelle de mots qui oppose les philosophes du XVI^e au XVIII^e s. L'idée de nature devient l'idée maîtresse de ces siècles. Mais pour se stabiliser dans son sens moderne, elle entre en polémiques violentes avec la "*phusis*" grecque et la "*natura*" latine. Le point de vue de la science mécaniste devrait permettre de rejeter l'impératif de remonter à une cause première, et de se satisfaire d'un ordre et d'une disposition des choses qui agissent selon des lois. Ni Cause, ni Destin, ni intelligences particulières (qui présidaient naguère aux mouvements des astres), quoiqu'on conservera souvent la figure d'un Dieu-architecte, ne demeurent utiles, puisque la nature, désormais, se définit comme ensemble de lois. Les lois, l'ordre, le mécanisme, suffisent à expliquer l'engendrement et la conservation des choses et des mouvements, en quoi, ainsi l'écrivent les Encyclopédistes, au XVIII^e s : "quand on parle de la nature, on n'entend plus autre chose que l'action des corps les uns sur les autres, conforme aux lois du mouvement établies par le Créateur. C'est en cela que [32]

consiste tout le sens du mot, qui n'est qu'une façon abrégée d'exprimer l'action des corps, et qu'on exprimerait peut-être mieux par le mot de mécanisme des corps".

Ce qu'apporte d'abord la nouvelle conception des lois de la nature, c'est sans doute que de telles lois n'ont pas été données à la nature par une quelconque création, révélée à l'homme par la bonté du créateur, mais plutôt par un Législateur, un Architecte. La nature y perd ses qualités et ses propriétés vivantes, pour n'être plus que combinaison de forces et de mouvements, machine-automate. Les intentions dans la nature, les finalités à elle conférées par une divinité, font place à la perspective de lois à construire afin de connaître quantitativement comment les mouvements s'opèrent. La nature ne doit plus être écoutée ou contemplée, elle apparaît désormais comme muette, si ce n'est à la soumettre à des questions. La connaissance n'est plus affaire d'érudition ou d'autorité mais d'action.

"Le grand livre de la nature est écrit en langage mathématique" énonce Galileo Galilée (1564-1642), en foi de quoi, la science de la nature, telle qu'elle est explorée et amplifiée par Galilée, Kepler, Descartes, Gassendi, Roberval, Pascal, Torricelli, Viète, Fermât, Huyghens, Boyle, etc, se dote d'instruments d'interrogation - les théories elles-mêmes - auxquelles il faut que la nature réponde. On n'expliquera plus une chose en disant ce à quoi elle sert, mais en montrant comment elle fonctionne. La nature n'a plus rien à apprendre à l'homme sur la destinée de son âme. "Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie" clame Pascal (1623-1662) qui, lui, renvoie à la foi, c'est-à-dire à l'acte du pari..., enfin, si l'on tient à sauver son âme (*Pensées*, fragment 296).

La notion de loi par laquelle cette physique mathématique s'énonce, s'entoure d'un nouveau [33] vocabulaire : la preuve, l'expérience et l'expérimentation, l'hypothèse, la méthode, le phénomène, etc. La loi se formule non parce qu'on la découvre dans la nature, par contemplation (car le savoir procède de "façon discursive, cheminant de conclusion en conclusion" (Galilée)) ou parce qu'elle nous est révélée (car la Bible nous enseigne "comment aller au ciel, et non comment le ciel est fait" (Galilée)), mais parce qu'on la produit au terme d'un patient travail évitant scrupuleusement de se soumettre à quelque argument d'autorité que ce soit. D'elle découle une figure de la nature

faites de vide, de matière, de mouvement, de repos, de conservation de mouvement, d'inertie.

Galilée n'a plus à chercher à connaître la cause première, il se propose en revanche de découvrir la loi qui, dans sa forme mathématique, exprime des rapports numériques entre les temps et les espaces (*L'Esssayeur*, 1623). De même que Kepler au travers de l'énoncé des lois du mouvement ne fait pas intervenir l'idée d'une Cause, se contentant de la succession constante de phénomènes.

Le rejet des causes finales

[Retour à la table des matières](#)

Bien sûr, le vocabulaire de la loi moderne ne se fixe pas d'un seul coup. Bien des opérations sont nécessaires avant que le terme lui-même ne se donne à lire sans confusion. À lire de près les textes de René Descartes (1596-1650) et de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), au XVII^e s, on s'aperçoit encore que des variations d'usage distinguent ou [34] identifient selon les cas les notions de lois et de principes (encore faut-il noter, au sujet de ce terme, la différence de sens qui sépare les grecs, principe = premier dans l'ordre de l'être, des philosophes du XVII^e s, principe = premier dans l'ordre du connaître, ce par quoi le discours commence), les notions de cause et de raison. L'expression "loi de la nature" se trouve bien, dès le XIII^e s, sous la plume de Roger Bacon (1212-1292), mais ne fructifie pas encore. Copernic (1473-1543), Galilée ne l'utilisent guère. Johannes Kepler (1571-1630), astronome, parle plus volontiers de "théorèmes".

Mais, plus essentiellement, pour rendre un tel vocabulaire possible, il importe de tirer un trait sur les causes finales telles qu'elles sont héritées du monde grec et de la philosophie scolastique. Ce sont Descartes et Spinoza (1632-1677) qui expriment le plus fortement la nécessité d'une telle éradication. Les causes finales, ou principes téléologiques, sont disposées désormais au rang de "préjugé" : mode irréflecti de la pensée, aveuglement de l'esprit, énoncé formulé avant que les preuves aient été évaluées, dont la source se trouve dans la fidélité aux façons de voir traditionnelles ou dans le refus d'utiliser (droitement, "*recte*") sa propre raison, ou encore dans un usage trop hâtif,

non méthodique de la raison. Ces causes finales nous tiennent à l'écart de la nature des choses, en prêtant à Dieu des intentions parmi lesquelles celle de créer le monde pour l'homme. Comment la physique prêterait-elle à la considération des fins divines ?

Constatant qu'avec les principes de la métaphysique établis par Aristote aucun progrès dans la recherche scientifique n'a eu lieu depuis plusieurs siècles, Descartes, dans la "Lettre-Préface" des *Principes de la philosophie* (1644), ne manque pas d'expliquer toute la science nouvelle [35] en renvoyant la révélation et ses fins à ce qu'elles ont d'impénétrable (*Méditations métaphysiques*, IV^e partie, 1641) - révélation et finalité n'ont de vérité que dans la sphère qui est la leur, la foi -. La théologie est illusoire lorsqu'elle est rapportée à ce qui ne la concerne pas. Or, en physique, les seuls principes dont on se serve, concernant par conséquent les corps matériels, se résument à l'étendue (espace euclidien), la figure (géométrie) et le mouvement. Toutes les autres connaissances se déduisent de là. Clairs et distincts, ces principes de la physique ne nous autorisent guère d'autre connaissance que celle des causes efficientes (*Principes de la philosophie*, I, §24).

Cette prise à parti des causes finales interdit de supposer un ordre de la nature autre que mécanique. Le mouvement de la matière est débrouillé par le seul ordre des géomètres avec leurs "longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles" (*Discours de la méthode*, II). Bornée à un seul genre de causalité, la physique comprend les premières lois de la nature en ramenant tous les mouvements au seul mouvement local. L'inertie, la conservation de mouvement (mv , et non pas la conservation de la quantité de force : mv^2), le mouvement initial (choc), rendent compte de la façon dont l'univers est composé, avec ses cieux, étoiles fixes, planètes, comètes, etc.

Il est vrai, toutefois, que Descartes conserve la perspective d'un entendement créateur qui agit selon des fins, même si nous ne pouvons les connaître, nous autres être finis. En excluant de la physique des causes efficientes la préoccupation téléologique, il ne l'exclut pas de Dieu. Un pas de plus est requis pour que la téléologie disparaisse totalement. C'est à Spinoza, critique de la scolastique et de Descartes à la fois, que cette expulsion est due. La finalité [36] est bien vite reconnue comme une illusion d'un sujet ignorant (*Éthique*, Appendice, I, 1677).

Les hommes naissent sans connaître les causes des choses, tout en recherchant ce qui leur est utile. Ne soupçonnant pas les causes qui les déterminent à agir, ils se croient libres. Cependant qu'en agissant pour des fins, par exemple pour se nourrir, ils pensent découvrir partout des causes finales. Jugeant des choses d'après eux-mêmes - ils ont des yeux pour voir, des dents pour mâcher -, et ne concevant pas qu'elles se soient faites d'elles-mêmes, ils inventent des maîtres de la nature dont ils disent qu'ils ont tout disposé en vue de satisfaire les besoins des hommes.

Ainsi naissent les cultes, qui tournent bientôt à la superstition. Car, à côté des choses utiles à l'homme, il en est d'autres effrayantes : les tempêtes, tremblements de terre, maladies, etc., qui les conduisent à délirer. Alors, les hommes imaginent que ces événements sont des effets de l'irritation des dieux, mécontents des offenses humaines. Lorsqu'ils n'en viennent pas, plus généralement, à s'avouer que les volontés des dieux sont impénétrables.

Si donc la volonté de Dieu sert "d'asile à l'ignorance", la mathématique en revanche qui s'occupe des propriétés des figures proscrit la considération des causes finales. La croyance finaliste est réfutée.

Mais c'est, en réalité, une conception anthropomorphique de la finalité qui est bannie chez Spinoza. Car, une question nous est en même temps posée, une invitation nous est faite : et si nous changions le sens du mot ? Si nous acceptons d'admettre, d'une part, que le Tout est l'unité lorsqu'elle est saisie par un certain regard. D'autre part, qu'il est immanent à chaque partie (quelle que soit sa grandeur), lorsqu'elle est saisie par un certain regard non quantitatif et non réductif, mais dans la dynamique propre [37] de son mouvement intrinsèque : cercle et centre à la fois, sans se poser la question d'un lieu. Partout et nulle part, à la fois, il n'est pas besoin d'accomplir un saut dans la foi, il suffit de s'en tenir à cela et de s'y tenir.

"Hypotheses non fingo" (Newton)

[Retour à la table des matières](#)

Qu'en advient-il de la loi de la nature ? Un demi-siècle après le [Discours de la méthode](#) de Descartes, Isaac Newton (1642-1727) pu-

blié, en 1687, *Principes mathématiques de la philosophie de la nature*. Cette "philosophie de la nature", autrement dit notre moderne physique, se décompose en trois livres : lois du mouvement (Kepler), lois de la pesanteur terrestre (Galilée), enfin lois du système du monde. La même force agit partout selon la même loi, unifiant de ce fait la physique céleste et la physique terrestre par la gravitation. La loi d'attraction ou action à distance, explique alors la mécanique universelle.

Force d'inertie, force centripète, que l'on connaît par expérimentation et que l'on calcule, renforcent la distinction entre les principes de pensée et les lois expérimentales. Il ne suffit pas de supposer quelque principe d'où les phénomènes puissent se déduire pour que la recherche scientifique ait lieu, il faut mettre à l'épreuve ce que l'on énonce, ou plus exactement "déduire les lois des phénomènes". "*Hypotheses non fingo*", "je ne feins pas d'hypothèse". Seuls les résultats d'expérimentations [38] comptent, et il n'y a d'hypothèse scientifique que celle qui les annonce et les permet.

Les lois de la physique disent comment l'univers fonctionne. Elles résultent de l'exercice de quatre règles dont Newton explique les énoncés (*Principes*, Livre III) :

- "Il ne faut admettre de causes, que celles qui sont nécessaires pour expliquer les phénomènes" ;
- "Les effets du même genre doivent toujours être attribués, autant qu'il est possible, à la même cause" ;
- "Les qualités des corps qui ne sont susceptibles ni d'augmentation ni de diminution et qui appartiennent à tous les corps sur lesquels on peut faire des expériences, doivent être regardées comme appartenantes à tous les corps en général" ;
- "Dans la philosophie expérimentale, les propositions tirées par induction des phénomènes doivent être regardées, malgré les hypothèses contraires, comme exactement ou à peu près vraies, jusqu'à ce que quelques autres phénomènes les confirment entièrement ou fassent voir qu'elles sont sujettes à des exceptions".

Bien sûr, cette physique se heurte à des objections qui ne sont pas toutes futiles. Leibniz, par exemple, réfute l'action à distance parce qu'elle lui paraît revenir aux forces occultes des alchimistes du Moyen

Âge. Il n'apprécie guère non plus la théorie de l'espace et du temps proposée par Newton. Enfin, il souhaite maintenir une finalité (entéléchie) en surplomb du cinétisme. Et quoique Newton, lui-même, ait préservé la place de Dieu dans son système, il veut affiner cette disposition.

Mais, le plus important réside dans le vocabulaire que chacun utilise désormais lorsqu'il évoque la loi de la nature : [39] phénomène, expérimentation, géométrisation de la nature, nécessité, universalité, induction.

La loi et l'administration de la preuve

[Retour à la table des matières](#)

La machine céleste et terrestre n'est plus considérée comme un organisme divin, elle ressemble plutôt à un mouvement d'horlogerie. L'espace est connu comme homogène, mesurable selon les termes de la géométrie ; le temps cesse de se définir par des rythmes variables, des cycles ou des orbes, il s'unifie, devient linéaire et mesurable, variable indépendante. Le principe de causalité est unifié lui aussi autour de la seule causalité mécanique. Ainsi, les lois de la nature se comprennent-elles par leur invariance dans l'espace et le temps. Ce qui compte en elles, c'est le travail opératoire dont elles résultent. Le savant ne copie pas une nature qui lui serait donnée, il n'est pas le scribe de la nature enregistrant passivement ce qu'il verrait mieux que d'autres, ou ce qui serait caché derrière quelque apparence. La loi exprime et opère ce que des questions imposent, formule des réponses, appelle une validation auprès de la "cité des savants", qui s'organise avec ses règles du jeu, ses modes de coopération et de sanction.

La loi de la nature ne naît pas spontanément d'une raison débarrassée de la finalité, parvenue, par évolution interne, au terme de sa maturation, ou surgie soudain, bardée de ses principes. La loi s'inscrit dans le cadre d'un patient [40] travail d'interrogation et de culture, dont elle émerge pour sanctionner des résultats expérimentaux. Sachant que l'expérimentation ne doit pas être confondue avec la simple efficacité, la réussite, ou la performance d'une manipulation, ni d'ailleurs avec un quelconque vœu de maîtrise absolue du monde qui

nous entoure, comme si l'homme exerçait contre la nature une volonté de puissance, ou une violence systématique, la construction d'une loi de la nature signe l'aboutissement d'un dialogue : entre la culture et la nature, entre l'homme - les moyens dont il dispose - et la nature, entre les hommes.

Un exemple éclairera ce point : la loi pneumatique de Robert Boyle (1627-1691), dite loi de Boyle-Mariotte, selon laquelle "à température constante une même masse d'air occupe un volume inversement proportionnel à sa pression" ; loi exposée dans *Les Nouvelles expériences de physique mécanique* (1660). Non content de mettre au jour certains comportements de l'air, Boyle expose les procédures de validation des connaissances. Il s'inquiète de savoir comment les revendications de connaissances peuvent être authentifiées, ce que l'on peut appeler connaissances, comment distinguer connaissance et opinion, comment atteindre la communauté scientifique et exposer des résultats de recherche (membre qu'il est d'un groupe anglais de philosophes de la nature, connu sous le nom de "Invisible Collège", qui fonde en 1660 la "Royal Society").

La raison expérimentale ne produit, par conséquent, aucune de ses lois immédiatement, et ne bénéficie jamais d'un consensus universel sans avoir à se défendre contre des obstacles. En revanche, elle doit d'abord construire des faits qui ne sauraient être donnés - celui d'attester des expériences de la pompe à air, celui de produire la [41] technologie matérielle nécessaire, celui d'obtenir du vide, celui d'engendrer le phénomène de la pression et de l'élasticité de l'air -, avant d'avoir à communiquer ses résultats - en exposant les protocoles d'expérimentation afin de conquérir le consentement de tous.

Cette raison expérimentale s'élabore au travers de dispositifs complexes - la construction de la machine à faire le vide requiert des finances, des techniques ouvrières appropriées -, qui entraînent dans leur sillage une publicité de la recherche à quoi l'on voit que le savant n'est plus l'alchimiste d'antan travaillant dans le secret ou prétendument inspiré par Dieu.

Enfin, elle doit accréditer les programmes de recherche auprès du public, car la validation du phénomène ne peut être attachée à un simple "je dis que...", soumis à la seule autorité individuelle. À cet égard, Boyle compare le consentement scientifique à la requête du té-

moignage en droit pénal (les témoins et l'accusé). Non pas que le nombre de témoins oblige à avaliser la loi - un seul peut avoir raison contre beaucoup -, mais parce que l'autorité de la loi provient d'un jugement apodictique, en droit nécessaire pour tous.

D'expérimentations en controverses positives, les lois de la nature prennent forme et se gèrent en fonction d'une publicité qui se heurte aux obstacles culturels, croyances et opinions, dont le monde intellectuel est souvent tissé.

[42]

Universalité et nécessité

[Retour à la table des matières](#)

La question globale dont on ne peut se départir, arrivé en ce point, est de savoir ce qui commande toutes ces opérations, pour autant qu'elles concernent ce qu'on appelle la vérité. Car la notion de loi étudiée ici ne s'entend correctement qu'à raison d'engager une certaine sanction de la recherche : celle de l'énoncé du vrai. Constatons d'abord, et l'exemple de la loi de Boyle-Mariotte le démontre, que le vrai n'est ni donné, ni absolument posé, manifestation d'un réel en soi. La vérité ressortit à un jugement mis en œuvre dans des modalités d'expérimentation. Elle est donc à faire.

Ce qui signifie en retour que la démarche scientifique ne s'ancre pas sur des faits déjà donnés. Il n'est pas de fait qui, immédiatement, aurait le dernier mot au cours de la recherche. Ce n'est pas une donnée brute et massive, évidente par soi et à lire dans l'"objectivité" de son offrande. Le fait est fait (à faire), si l'on peut dire. En vérité, il n'y a pas de fait, il n'y a que des phénomènes.

Encore convient-il d'expliquer le statut de la loi, dans ses rapports avec la raison et l'observation scientifique. De comprendre son universalité et sa nécessité : une loi énonce que tous les phénomènes de même type se déroulent toujours de la même manière. Remarquons ces mots, "tous" et "toujours", universalité et nécessité. Qu'est-ce qui légitime la loi de la nature, si ce n'est qu'elle est de mentalité, un "point de vue" comme le dit Leibniz, et non pas de réalité ? Pourquoi

ne pas dire que l'énoncé de la loi indique que "c'est nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous appelons Nature, [43] et nous ne pourrions les y trouver s'ils n'y avaient pas été mis originairement par nous ou par la nature de notre esprit" (Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, 1781, Éd. PUF, p. 140) ?

Kant (1724-1804) franchit ce pas. Puisque la cause est descendue de la pré-éminence à l'antécédence, puis à la réciprocité (action réciproque de Newton), l'unité de la nature, son ordre, ne préexiste pas dans la nature. Elle est visée dans l'acte scientifique. C'est par et dans la loi de la nature que l'unité se construit. La loi apparaît bien comme le principe de gestation de l'unité, à partir de l'acte de connaître, du jugement qui opère la synthèse des données sensibles.

Dans son ouvrage *Critique de la raison pure* (1781), le philosophe s'engage à répondre à la question des limites de la connaissance scientifique ("que puis-je connaître ?") afin de discriminer les savoirs, et à faire droit à la pratique ("que puis-je faire ?"). Refusant l'idée cartésienne d'une évidence de la raison, le "*cogito*", selon laquelle la connaissance scientifique résulte d'une inspection de l'esprit ; de même que l'idée empiriste (David Hume, 1711-1776) d'une connaissance qui dériverait toute entière de l'expérience sensible ; Kant interroge la possibilité de l'expérimentation scientifique, celle des lois universelles et nécessaires, en dégagant les principes dynamiques (transcendants), *a priori*, qui effectuent la liaison de l'hétérogène, des éléments du divers qui sont appréhendés par la sensibilité. La connaissance des lois de la nature s'accomplit par l'opération de synthèse dans laquelle le sujet connaissant (le "*cogito*" kantien) ouvert sur le monde par sa sensibilité, réceptif aux données de l'expérience, confère son unité et donc sa certitude aux jugements dont on tire la législation de la nature.

[44]

Dans le système critique, le sujet de la vérité est véritablement l'acte de se porter, originellement, au devant de l'expérience, en posant le système des possibilités objectives de la nature. Ce qui autorise à dire que "la raison se présente à la nature tenant, d'une main, ses principes qui seuls peuvent donner aux phénomènes concordant entre eux l'autorité de lois, et de l'autre, l'expérimentation qu'elle a imaginé d'après ses principes, pour être instruite par elle..." (ibidem, p. 17), et

ceci, à la manière d'un juge qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose.

Disons que toute loi est précisément discursive, fonctionnement des formes des facultés de connaissance (l'entendement et la sensibilité) dans des cas particuliers de phénomènes. Les concepts renferment la condition de la règle et l'expérience fournit le cas ; enfin, la loi dit le rapport objectif des phénomènes.

La loi : suprématie gestatrice

[Retour à la table des matières](#)

Nous pouvons, maintenant, définir avec plus de précision les éléments qui déterminent la loi de la nature. N'étant pas une loi dans la nature, mais de la nature, elle surgit au cours de l'expérimentation scientifique. Pour en comprendre la nature et la fonction, il convient de se démarquer des démarches qui prétendent produire la Cause et la Cause dernière des formes de la nature. La loi de la nature décrit des phénomènes. Et c'est cela la véritable forme, qui est tout à la fois mise en forme de l'expérience par l'esprit [45] (comment cela se déroule-t-il ?) et formation de l'esprit lui-même.

Aussi, la définition proposée de la loi, suprématie gestatrice, s'éclaircit-elle. Lorsqu'il est question de la nature - avant que nous n'abordions la question éthique et celle du politique -, la loi se donne sous la forme d'une inclusion du temps dans l'intelligibilité de la science, en même temps que l'intellectualisation du temps (n'en déplaise à tous les empiristes). Elle écrit la dynamique de la nature dans les limites de l'expérience possible.

Gestatrice, elle l'est donc dans la mesure où cette écriture conduit à l'unité la régularité des phénomènes naturels. La chute des corps, l'attraction, voire, pour d'autres domaines scientifiques, le vivant, les composants chimiques, etc.

Suprématie, enfin, - et non pas suprême, parce qu'elle n'est pas première absolument, en soi et pour soi -, elle l'est dans la mesure où elle relève de l'acte par lequel la connaissance advient, acte qu'elle promet et garantit dans le même temps. Elle rend compte tout à la fois

de la règle de production nécessaire du sujet comme de l'objet de la science. Les faits ne sont pas donnés, nous l'avons vu. Le savant produit le fait en même temps qu'il produit la loi. Autrement dit, la nécessité est posée en même temps que l'objet.

Quoi qu'on puisse penser sur la vertu de la loi, cette définition donne d'excellentes raisons de ne pas se contenter de croire que la loi décrit la nature. Formulée dans et par le langage, elle ne se réduit pas à dessiner un état de chose qui serait donné. En matière de science, non seulement rien n'est donné, mais encore, la loi fait moins que de prendre acte, elle opère.

[46]

Le travail scientifique suscite un monde à partir d'un corps de problèmes construit méthodiquement, disons que "l'Idée" de Monde est à l'œuvre dans ce corps de problèmes. Il transforme la connaissance en un processus d'objectivation dont les résultats, appuyés sur des instruments de recherche, permettent d'écrire des lois et de poser un monde à l'horizon de tous les possibles.

Toutefois, l'écriture d'une loi n'achève pas définitivement le travail de recherche. La perspective doit demeurer ouverte : les possibles ne répondent pas du réel à venir.

La loi et les lois

[Retour à la table des matières](#)

Car il va de soi que le savant ne travaille pas sur ce qui est connu. Il fait connaître en travaillant sur l'inconnu, aux limites permanentes de la connaissance sanctionnée. Le temps, du moins l'histoire des sciences, marque l'écriture des lois.

Que la loi soit suprématie gestatrice, ne signifie pas qu'une loi construite ne doive être remaniée ou refondue dans une théorie au champ de travail réordonné. Toute science se constitue de ses réorganisations constantes. La raison scientifique ne s'affirme pas dans une éternité dont les catégories afficheraient le caractère immuable. La connaissance a une histoire que le passage, ici, du thème de la loi à celui des lois permet de suggérer.

Chacun sait, par exemple, que la conception du temps élaborée par Newton est remise en question par Albert [47] Einstein (1879-1955), au XX^e s. Que les géométries contemporaines sont des géométries non-euclidiennes (Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Éd. PUF, 1934). Mais aussi que la construction de nouvelles lois est rendue possible par ces remaniements : la théorie de l'explosion initiale de l'univers, par exemple, appelée "Big Bang" (1927, Abbé G. Lemaitre, renforcé par les travaux de Edwin P. Hubble, 1928 ; cf. J. C. Pecker, *La nouvelle astronomie* Éd. Hachette, 1971) ; la théorie des "trous noirs" (cf. Stephen Hawking, *Une brève histoire du temps*, Éd. Flammarion, 1989) ; la théorie de l'évolution et du vivant (cf. Jacques Ruffié, *Traité du vivant*, Éd. Fayard, 1982), etc. Ces exemples indiquent comme il importe de se tenir éloigné d'une conception figée de la loi de la nature. L'écriture de la loi définit le processus de connaissance, mais ce sont des lois, des mutations de la connaissance, qui en marquent l'histoire : un "non" chaque fois actuel.

Dès lors, ce que soulignent ces lois, ce sont les dynamiques de la connaissance : ne pas se satisfaire du "comment", mais s'alimenter à un "pourquoi pas ?". Le monde scientifique, dit Gaston Bachelard (1884-1962), est notre vérification. Autrement dit, rien n'est jamais fait une fois pour toutes. Car tout est toujours à re-faire. Le terme qui énonce cette maxime de la connaissance scientifique, "vérification", saisit ce mouvement de négation : "véri-" de vérité, et "fica-" de "*facere*" en latin, c'est-à-dire faire ; la vérité ne se donne pas mais se fait, résultat d'une pratique instrumentale et expérimentale ; c'est le faire qui rend possible une vérité connue comme rectification d'une erreur première.

L'esprit scientifique ne se produit, ni ne produit son objet, dans l'éclair d'une intuition immédiate ; pas plus qu'il ne l'instaure sous le coup d'une accumulation constante de [48] données, ni une sorte de progrès continu de la connaissance vers une vérité qui serait posée quelque part et vers laquelle il faudrait aller. Ils naissent, tant l'esprit scientifique que l'objet de la recherche, au cours d'un patient travail de négation de ce qui paraît évident, rectifient un discours premier en se renouvelant dans l'exercice de la preuve. Loin d'être muré dans l'invariabilité de ses démonstrations, l'esprit scientifique s'applique et s'implique dans des synthèses dialectiques qui font de l'activité scientifique moins une somme de résultats acquis définitivement, qu'une

tâche de novation infinie sous le contrôle et l'épreuve de l'expérimentation.

Les lois de la nature promettent la vigueur de polémiques constamment à reprendre. Chacune pour son compte, et dans sa réussite, décrit une universalité/nécessité régionale. Savoir, ce n'est pas accumuler des lois, thésauriser des énoncés, parce que cette rationalité régionale aspire à des rebonds et des négations protectrices. Savoir, c'est rectifier, ce que l'on pourrait prolonger encore au travers du sort des sciences "humaines" et "sociales", si mal opposées généralement aux sciences de la nature.

Éthique du savoir et de la loi

[Retour à la table des matières](#)

Que peut donc la loi de la nature ? Organiser une expérimentation afin qu'elle nous instruisse et nous ouvre à de nouvelles recherches. Elle dit ce qui est réalisé, à [49] quelles conditions, et sous quels modes, et en même temps, elle trace en creux l'œuvre à venir.

En cela, la loi de la nature fait œuvre de culture. Loin d'être acquise afin d'être seulement utile, elle porte des exigences grâce auxquelles l'esprit scientifique est mis en forme, n'est donc que l'histoire de ses mises en forme. Résultat d'une interrogation - d'une hypothèse qui est aussi synthèse d'un savoir antérieur - elle conforte une préparation sanctionnée par une rectification de l'opinion qui la précède, donne sa solution momentanée au doute et à l'étonnement nés d'une énigme, ramasse un savoir pour le porter vers son dépassement. La loi réalise la vertu éducative dans le cadre d'un travail spécifique, celui de l'appropriation cognitive de la nature s'élevant contre les facilités de l'opinion.

La loi de la nature fait œuvre de culture et de générosité sans appeler les cultes qu'on lui voue parfois. Elle s'inscrit dans des théories, pas des théologies. C'est pourquoi, la notion de loi est intrinsèquement liée à celle de recherche, mais non à celle de dogme ; à celle de détermination de la nature, ou comme le disait Einstein, par l'effort de l'homme, "ce qui est merveilleux est que l'univers soit compréhensible".

Il y a bien une pédagogie de la loi et de la recherche scientifiques, tissée d'une dynamique de l'esprit, d'un renoncement aux somnolences du savoir, d'une volonté de surmonter les obstacles opposés à la connaissance. Tous dépassements qui ne devraient pas porter à un scepticisme, comme c'est souvent le cas. Constatant que les lois scientifiques sont refondues, certains (par exemple, Richard Rorty, *Science et solidarité*, 1987, Éd. de l'Éclat, traduction française 1991) en tirent la conclusion que les lois de la nature ne sont que des interprétations de la nature qu'il faut [50] changer lorsque les mentalités changent. À ce titre, les lois ne seraient rien d'autre que des propos sans conséquence et la vérité, non un processus, mais une simple convention. Voilà une forme moderne de scepticisme selon lequel les révolutions scientifiques révèlent que la théorie la mieux "vérifiée" s'avère tout de même approximative, parce qu'elle peut être remaniée. Ce scepticisme la croit de ce fait "provisoire" : puisqu'une théorie nouvelle s'affirme en mettant en lumière les insuffisances des théories en vigueur, on a toutes les raisons de penser que des critiques analogues pourront lui être retournées un jour par une théorie meilleure ; toute théorie serait par conséquent déjà potentiellement fautive, du moins seulement conjecturale, au moment même où elle se présente comme vraie. C'est ce type de scepticisme qui aboutit à énoncer que le seul critère de la science est celui de "falsifiabilité" (chez Karl Popper, notamment, *La logique de la connaissance scientifique*, 1934, Éd. Payot, traduction française 1973). Si tel est le cas, quelle efficacité aurait donc la loi de la nature ?

Car, la loi de la nature offre aussi les moyens d'un pouvoir sur la nature, dont on ne saurait sous-estimer les effets. Savoir, c'est bien, à certains égards, pouvoir faire quelque chose, auparavant impossible parce que les systèmes de pensée empêchaient de voir clairement ce qui était en question. Alors, la loi, dont nous avons vu qu'elle n'est pas contemplation de la nature, se met au service d'une maîtrise technique du monde.

Faut-il craindre, de ce fait, que la loi ne rende possible un véritable "arraisonnement" de la nature, au point d'encourager sa destruction ? Le philosophe allemand Martin Heidegger (1889-1976) le pense et en donne un exemple : la technique moderne, dit-il, a réduit le Rhin de Hölderlin au rôle de fournisseur d'énergie avant de le [51] ravalier au rang d'objet pour l'industrie des vacances. Aussi le "destin" du fleuve

est-il "arraisonné" ("*Gestell*"), et apparaît ici comme l'exemple de ce qui menace l'homme de par la connaissance des lois de la nature. De nombreux autres discours, de nos jours, empruntent cette voie, parfois dans un souci écologique honorable, sans voir pourtant que condamner la surexploitation technique de la nature ce n'est pas, ipso facto, s'obliger à damner la connaissance scientifique. Confondre la technique et la science, revient à identifier l'utile et le vrai, tout en masquant les problèmes socio-politiques que recouvre la question de la technique bien entendue. Il n'y a rien de fortuit dans la technique, qui résulte de choix politiques. De plus, "la" technique en soi et pour soi est un mythe, commode dans certains cas, inefficace lorsqu'on veut comprendre l'organisation technique d'une société.

Mais, quel que soit le cas - et pourquoi certaines techniques ne libéreraient-elles pas ? La biologie cellulaire est-elle inutile à la santé ? - le savoir de la loi de la nature et la technique ne relèvent pas du même registre. Savoir, c'est savoir pour savoir, ce qui est une manière de dire qu'en sachant nous ne savons que ce que nous faisons ou pouvons faire, sans que cela élimine la nécessité pour le citoyen de savoir ce qu'il veut choisir de faire. Et dans l'acte de savoir, il y a déjà une éthique.

Nous voilà rendus à la frontière d'une autre réflexion, dont il convient maintenant de poser plus clairement les termes.

[52]

Des lois de la nature aux lois éthiques

[Retour à la table des matières](#)

Malgré tout, les philosophes antiques nous ont avertis : la connaissance des lois de la nature n'a de sens qu'en vue d'une éthique, et même, le sage doit s'inspirer des lois de la nature pour tenter de donner de bonnes lois à la cité. Qu'il s'agisse de ne plus avoir peur de la nature ou de comprendre ce que l'homme est susceptible de faire, la mise en ordre de la nature dresse un modèle pour l'homme dans les formes quasi-esthétiques d'une satisfaction de l'intelligence. Et l'on n'a pas besoin pour ce faire de tomber dans les trois écueils qui guettent notre époque : - le scientisme (N'est vrai que ce qui est scientifique et

tout ce qui est scientifique est vrai) ; - le scepticisme (La science n'est qu'un discours parmi d'autres auquel chacun est libre d'adhérer ou non) ; - le pragmatisme (Peu importe la question de la vérité, ce qui importe c'est que la science fonctionne).

Si donc nous avons commencé par évoquer les lois de la nature, ce n'est pas sans conserver par devers nous quelque souci d'une réflexion qui engloberait cette question des lois de la nature dans une analyse plus vaste, celle des lois éthiques puis politiques : ne s'agit-il pas encore de raison !

On peut, bien sûr, et cela a été connu, comprendre les lois civiles comme une partie de celles de la nature. Se demander, par là même, quelle est la part de la nature dans l'élaboration de la loi civile. Ou montrer encore comment les lois civiles donnent force aux lois de la nature. Il n'est pas [53] impossible, peut-être, de dire que les lois de la nature seraient impuissantes sans les lois civiles.

Dans tous ces cas, et avant toute réponse, on voit qu'il est impossible de se dispenser de poser à la fois la question de la nature des autres lois et celle du rapport entre ces lois. C'est ce qu'il faut comprendre.

[54]

[55]

L'ESPRIT DE LA LOI.

Deuxième partie

LA LOI ÉTHIQUE

[Retour à la table des matières](#)

[56]

[57]

La question de la loi de la nature cesse d'être une simple affaire de curiosité dès lors que l'impact de cette connaissance de la loi sur la pratique, le domaine de l'action et des orientations de la liberté humaine, est reconnu. La loi forme et informe dans la transformation. De ce fait, apprécier les joies de la connaissance ne conduit pas encore à une pleine investigation de ce qui importe à l'homme, la sagesse si l'on veut, en d'autres termes la connaissance du monde en tant qu'elle éclaire et donne force à la conduite de l'existence. La sagesse ou l'éthique articulent une théorie du monde et la détermination de ce qui est bon ou mauvais dans l'action, sachant que l'homme est tout à la fois partie de la nature et membre d'une cité. Par la vertu pratique de la connaissance, l'homme organise ses mœurs, sans céder toujours à la complaisance pour le fait ; il évalue ses efforts, s'impute des responsabilités, se soumet à des règles de vie.

Au demeurant, la question de l'éthique et de ses règles ne saurait être abordée sans que l'on réfère d'abord au contexte dans lequel elle prend sens pour nous, aujourd'hui. Jamais, semble-t-il, une question philosophique n'a suscité autant de passion, jusqu'aux extrêmes opposés du refus ou de l'adulation. Non pas que nous soyons devenus plus vertueux ou souhaitons le devenir plus. C'est la réflexion [58] sur l'éthique, son statut et ses termes, qui est sollicitée, dans une situation de désorientation politique. Faut-il, dans ce contexte, la créditer d'une signification durable pour l'avenir ou ne traduit-elle qu'une conjoncture bientôt disparaissante ?

En effet, un repérage même superficiel des soucis contemporains montre, qu'à l'évidence, une inquiétude des valeurs, des limites de l'action, de la responsabilité, des fins, du bien et du mal, des intentions, du remords et de l'exigence personnelle, du pardon et de la justification, prend le pas sur d'autres problèmes. Des mises en garde répétées contre les excès, les dérives, les aveuglements, les manipulations, l'ab-

sence d'attention à l'autre, s'élèvent de partout, comme si une conscience des drames et des tragédies nouvelles s'exprimait soudainement. Les savants s'interrogent sur la nécessité de livrer les résultats de leurs recherches. Les journalistes se demandent jusqu'où peut aller l'information. Les citoyens pressentent qu'en politique tout ne peut être fait. Dans l'ensemble, les uns et les autres évoquent la nécessité d'en appeler à des jugements de valeur de portée universelle, envers et contre les atteintes portées à l'homme, la torture, les génocides, l'exploitation des enfants et des adultes, les mutilations ou le massacre des minorités ethniques.

Ces réactions éthiques se divisent en trois groupes. Les premières visent la connaissance des lois de la nature, de la vie : questions d'éthique biomédicale, d'éthique de l'utilisation de la puissance du nucléaire, d'éthique de l'environnement, d'éthique de la colonisation de l'espace interstellaire. Les deuxièmes s'ancrent sur les épreuves que traverse la cité : enjeux des pluralismes culturels, de la solidarité sociale, du respect de la laïcité, des droits individuels, de la misère et de l'aliénation, de la désaffection [59] des citoyens. Les dernières, constatant l'échec des doctrines politiques à éradiquer la violence du monde social, s'attellent à la tâche de constituer de nouvelles sagesse pour des temps de catastrophe. Qu'elles aboutissent à suggérer la mise en place de moratoires de la recherche (déontologie ?), à l'ambition de fonder des droits de l'homme ou une éthique de la discussion publique, ou encore à la définition d'une vie meilleure, ces réactions disent avec acuité et pertinence que tout ne va pas bien dans ce monde-ci, que des efforts doivent être entrepris (mais en quel sens : éthique ou politique ?) si l'on ne veut pas voir l'humanité livrée à une nouvelle sauvagerie.

D'une façon ou d'une autre, il s'agit bien de dire "non" à ce qui s'accomplit sans "générosité", de réagir avec "rectitude" (deux termes utilisés par Descartes dans le cadre de la réflexion sur la vérité scientifique) lors même que nous sommes appelés à prendre soin de ne pas dire et faire n'importe quoi. Et tel est peut-être le premier caractère d'une éthique, qu'elle fait en sorte de promouvoir des règles, ou des lois, distinctes de règles techniques parce que fondées sur une connaissance du monde, qui poussent à se rebeller contre le laisser-aller, qui remettent en cause le statu quo. Mais n'est-ce pas aussi sa li-

mite, qu'elle ne puisse promouvoir une cité autre, c'est ce qu'il faudra étudier ?

[60]

Morale et éthique

[Retour à la table des matières](#)

Une habitude s'est instaurée, dans ce domaine de la réflexion sur ce que nous faisons ou devons faire, sur les motifs et mobiles de l'action ; dans ce champ de la réflexion éthique dans lequel il s'agit de parler de la pratique, synonymement de l'action. Considérant que trop souvent chacun n'a retenu de son éducation morale que des traits négatifs, "ne fais pas ceci ou cela", que la loi morale ne se donne que sur le mode d'une contrainte inexplicée - ainsi les parents l'imposent-ils aux enfants qui s'y soumettent sans comprendre -, il paraît nécessaire de distinguer morale et éthique, contrainte et conduite de la vie. Certes, dans les deux cas, il s'agit bien de la loi et de l'impératif. Toutefois, le rapport à la loi et la nature de la loi ne sont pas identiques.

On appelle morale, un ensemble de prescriptions dont l'objet est l'assouplissement de la vie commune. La politesse, par exemple, mais aussi les usages sociaux du langage (ce qui ne se dit pas), du corps (ce qui attente à la pudeur), ou les actions qui tendent à ne pas agresser autrui (par opposition à celles qui laisseraient croire que l'on est seul au monde et que l'on peut tout se permettre), relèvent de ces prescriptions vertueuses par lesquelles chacun est appelé à se rendre maître de soi et à réveiller son attention aux relations intersubjectives. La politesse, il est vrai, est une forme de contrainte qui oblige à quelques scrupules vis-à-vis de la personne d'autrui, et vise à rendre le monde plus humain contre les indifférences notoirement liées à l'exaltation de soi, contre l'agressivité immédiate que [61] chacun peut déployer dès lors qu'il croit toujours être dérangé par "les autres". On ne conçoit généralement la liberté que pour soi-même ; on ne l'étend à ses proches qu'avec beaucoup de restriction, quant "aux autres"... !! La politesse dessine un monde de mœurs tempéré par des règles grâce auxquelles l'être-ensemble de la vie commune est soulagé, si possible, des violences de la singularité. Acquérir du tact, du jugement, favorise la sen-

sibilité aux multiples façons de vivre. D'une certaine manière, il s'agit là d'un savoir pratique permettant de distinguer ce qui est à faire et à ne pas faire, un certain bien d'un certain mal, l'important de ce qui ne l'est pas.

À cet égard, la morale - prescription et contrainte - énonce effectivement une loi - la loi morale qui peut servir de guide dans les choix à faire : décence, courage, honneur, solidarité, etc. Cette loi est imposée par éducation à telle fin que ce ne soit pas la guerre de chacun contre chacun qui prime dans la vie sociale. C'est d'ailleurs ce pourquoi certains auteurs s'attachent à dresser des portraits moraux destinés à servir de modèles de références vertueuses à ceux qui souhaitent ne pas céder à la tentation de la violence immédiatement promise par les tentations. Jean de la Fontaine (1621-1695) souhaite que la lecture des *Fables* forme le jugement et les mœurs, en rendant capable de grandes choses. Ces fables constituent une série de leçons dont la principale se résume ainsi : ne jouez pas au grand puisque vous serez trahi par ce que vous avez de petit. Le pouvoir des *Fables* est véritablement souverain. Jean de la Bruyère (1645-1696) construit des *Caractères* (*le Distrain, l'Avare, le Joueur, le Jaloux*, etc.) afin qu'ils inspirent une modification de la conduite, par imprégnation et par humour. On le voit d'autant mieux que le commentaire du comique rédigé par Henri Bergson (1859-1941), dans [Le Rire](#) [62] (1940), souligne comment ces portraits moraux nous font rire en actionnant en nous une réaction intérieure : nous jouons de ces caractères à notre tour, en prenant conscience de l'horreur qu'ils provoquent. Le rire châtie les mœurs, apprend à s'en corriger, "il fait que nous tâchons tout de suite de paraître ce que nous devrions être, ce que nous finirons sans doute un jour par être véritablement".

Mais, dans la morale, nous sommes à la limite de la conformité aux normes d'un groupe particulier et nous risquons le conformisme. La morale a bien un pouvoir normatif, sélectif, qui ne donne pas toujours les moyens d'une compréhension de soi et des limites de nos actions relativement à d'autres manières de faire.

Enfin, la morale - et quelles qu'en soient les prescriptions, puisqu'il existe des morales marquées au sceau des cultures et de l'histoire - se présente non seulement comme un catalogue de tâches, mais encore ces dernières sont-elles légitimées par une référence à l'absolu, jamais interrogée. La morale prétend énoncer dogmatiquement le bien et le

mal en soi, faire descendre l'absolu de son Olympe afin de lui prêter des incarnations dans les actes humains. Elle procède par définition de ce qui est bon, par énumération de principes, sans proposer les moyens de savoir comment être bon, comment et dans quelles circonstances appliquer ces principes. Elle fait descendre le principe du ciel, comme s'il était donné par avance.

En revanche, l'éthique, la démarche éthique fait d'autres choix. Elle ne se contente pas de définir la vertu, elle cherche à savoir quelles sont les fins de l'action à poser, comment le sujet éthique se construit par la règle, et comment cette dernière se concrétise dans des situations pratiques. Les actions à effectuer ne sont pas identiques, ni [63] les situations répétitives. Avoir du courage, ce peut-être, dans un cas, être prêt à mourir, dans l'autre, refuser de mourir. Le sens du courage n'est pas le même dans les deux cas. En matière éthique, il importe de comprendre d'abord les fins que l'on se propose, puis le rapport de la loi et de la situation, mais aussi de statuer sur le rapport de constitution de l'individu et de la loi, afin qu'il en devienne sujet dans le bonheur. Il est moins nécessaire de respecter la loi que de lui donner sens par rapport à la conduite de la vie, bref, de l'interroger. En somme, si la morale consiste à agir conformément au devoir, par application de formules, l'éthique contribue à définir un rapport positif à la loi, à agir par devoir, le devoir que l'on s'est fixé sous la réserve qu'il soit universalisable. D'un point de vue éthique, une vie éthique est une "vie de bien" pour autant que principes, fins et moyens soient liés réciproquement dans une délibération d'ensemble sur ce qui pourrait être bien non seulement pour soi ou pour les autres, mais pour tous ; une vie dans laquelle le sujet décide, en connaissance de cause, de l'action à entreprendre en vue du bonheur.

La loi de l'action

[Retour à la table des matières](#)

La réflexion éthique ne désigne pas un certain type d'action spécifique parmi d'autres. Elle dessine plutôt la forme générale de la pratique dont il résulte que la loi de la nature, comme celle de la cité sont devenues intrinsèques au sujet agissant. Cette réflexion renvoie par

conséquent la connaissance à une expérience de l'action sur laquelle il [64] convient de s'interroger. Car que signifie agir ? Certes, il n'est pas d'action sans monde, qui ne soit mise en situation dans le monde et dans l'histoire, sans autrui. En quoi, cependant, poser le problème de l'action relève nécessairement d'une recherche portant aussi sur la liberté du sujet. Pour autant, on s'aperçoit rapidement que la liberté n'est pas de l'ordre de l'avoir ou de l'être, mais de l'ordre du faire, avec l'autre comme condition et parfois fin de cet acte-là.

Dès lors, tenter de répondre à la question : "que signifie agir ?" c'est déjà reconnaître que l'on ne peut agir sans motif, sans fin par le sujet posée. Non seulement, rien ne se meut sans cause, mais il n'est pas d'action sans qu'elle ne s'accomplisse avec et par un intérêt (au sens étymologique : *inter-esse*, être concerné par...). Celui-ci dessine le principe du vouloir, ce moment dans lequel le sujet se détermine lui-même à agir, à ne pas céder à sa "nature" (nous l'avons vu plus haut, sa paresse).

Il est par conséquent question ici de la loi, de la loi que l'on se donne pour agir. Cette loi détermine une double opposition : action/passion (ou actif/passif) et inaction/action (ou inactif/actif). En effet, sans cette médiation de la loi, aucune action ne peut aboutir, ou n'est guère qu'une agitation ainsi que le montre Platon (*Cratyle*, 387a) : si nous ne nous conformons ni à la matière sur laquelle nous agissons, ni donc à la forme appropriée de l'action ici et maintenant, nous n'accomplirons rien. Ce que confirme Aristote, dans les *Catégories*, lorsqu'il place l'action ("*to poiein*") et la passion ("*to paskein*") après les catégories de substance, quantité, relation, qualité (celles de la connaissance du réel).

Pourtant, voilà qui ne suffit pas à définir l'action. Ceci est acquis : l'action requiert un objet, mais ce résultat manque à [65] dire ce qu'il en est de l'agent. Disons, alors, à l'aide de Descartes (*Traité des passions*, I, §1) que le sujet passif est celui en lequel un effet est produit dont il n'est pas la cause, alors que le sujet agissant est celui qui est la cause d'un effet qui se réfléchit sur le sujet même. Ainsi peut-on dire que la vie active est intervention, et transformation tant d'un objet que du sujet agissant.

Ceci autorise à dire que, si l'acte est la vérité du sujet, l'action est la vérité de la situation. L'acte se réfère donc au sujet, au faire par rap-

port à l'être fait et au laisser-faire, il est initiative, énergie, volonté. Il est producteur d'une loi et se manifeste en elle. Quant à l'action, elle désigne la vertu transformatrice de l'acte, qui est, lui, intervention/transformation d'une situation donnée. Agir, c'est s'opposer à ce qui fait que le réel est ce qu'il est... pour qu'il change. Agir, c'est travailler à ce que le réel ne soit plus ainsi (et donc refuser tout destin), refuser l'ordre établi, mais aussi la croyance en une identité (absolue ou qui perdure). L'action est du côté du mouvement, elle dessine une philosophie du "non" : c'est-à-dire une philosophie du changement, de l'action-transformation.

On voit bien, désormais, ce qui sépare l'action de l'agitation vaine, simulacre d'action, "oubli" de la fin : Pascal l'appelle "divertissement" ; s'agiter sans fin, rester dans l'indétermination, se perdre et perdre tout. Croire, oui, mais à toutes les futilités de ce monde.

Tout acte inclut la perspective de fins. Tout acte vise, ou espère, ou croit en une fin. Il est même possible de dire que l'acte pose les fins et oriente l'action. Par contre-coup, l'action consiste à réaliser les fins, aboutit à des résultats : modifier le cours des choses, laisser derrière elle une œuvre, un résultat marqué au sceau de la "fin", d'une transformation au nom d'une certaine "fin".

[66]

L'action et les fins

[Retour à la table des matières](#)

On peut se demander, en effet, quelles sont les fins de l'action humaine et comment elles peuvent être déterminées ?

Mais, tout d'abord, tentons de ne pas confondre le but de l'action et sa fin. Car, généralement, la notion de fin est confondue avec celle de terme, la certitude de la destination, par conséquent aussi la clôture de l'action. Cela, c'est le but. Tandis que la fin doit être comprise comme le principe de détermination de l'action, sa raison d'être, sa signification, ou ce que les grecs appellent le "*tèlos*".

Confusion extrêmement importante à dénouer, par exemple, dans le contexte contemporain, dans la mesure où un jugement rapide sur

notre époque peut laisser croire que toute action est désormais amputée de ses fins. Dans un monde désorienté, plus prêt à se livrer à l'imédiateté du désir qu'à la recherche d'un principe recteur, une fébrile agitation - médiatiquement, publicitairement soutenue - semble la seule règle de la conduite de la vie : chacun pour soi. Et cela constitue, évidemment, un but, en aucun cas une fin.

Que l'existence d'un principe de finalité du monde soit depuis longtemps déchu, nous l'avons vu dans la première partie, ne saurait signifier - car ce n'est plus du monde que nous parlons désormais, mais de l'homme - qu'il ne reste plus que la pure force, un simple jeu des forces entre les hommes ; qu'il ne reste plus à assumer que des buts singuliers dans une sorte d'"innocence du devenir", ainsi que le proclame Nietzsche (1844-1900), dans *Humain, trop humain* (1878). Tout au plus en arrive-t-on, avec une telle [67] conception des choses, à exalter la "vie", avec ses souffles et ses essoufflements perpétuels. Exaltation qui valorise les "forts" contre les "faibles, surtout lorsqu'il y a collusion des "faibles" entre eux, et qu'ils se servent du droit comme d'un rempart (*Généalogie de la morale*, 1887). Nietzsche l'affirme clairement : "On en est arrivé au sentiment de la non-valeur de l'existence quand on a compris qu'elle ne peut s'interpréter dans son ensemble ni à l'aide du concept de fin, ni à l'aide du concept d'unité, ni à l'aide du concept de vérité... Bref, les catégories de fin, d'unité, et de vérité, grâce auxquelles nous avons donné une valeur au monde, nous les lui retirons, et le monde semble avoir perdu toute valeur..." (*Volonté de puissance* II, fragments posthumes). L'aurore post-nihiliste prend ici sa source.

Et pourtant, comment penser que l'action puisse être effective sans fin, ce qui ne signifie pas par un principe de finalité ? Est-il possible d'aller vers quelque chose, de transformer quelque chose, de se rassembler soi-même aux fins d'exercer sa décision au cœur des possibles dans une situation déterminée, dans ce cas ? Même l'information de la conduite de la vie par les lois de la nature, étudiées ci-dessus, deviendrait impossible. Peut-on donc faire aussi l'impasse sur la connaissance ? Ne convient-il pas, au contraire, de chercher à saisir chacun sa place dans les rapports sociaux au sein d'une cité, à accéder à la compréhension de sa capacité à maîtriser et à orienter ces rapports sociaux sur la base de la connaissance de leur mouvement immanent, à apprendre à conduire sa vie ?

[68]

Le désir et la loi

[Retour à la table des matières](#)

Sans doute est-ce là le ressort essentiel d'une éthique. Revenons brièvement sur ce terme et sa distinction d'avec la morale. Cicéron au tout début du *Traité du destin* distingue trois parties de la philosophie : la physique, la morale et la logique. Parlant de la morale, il relève avec précision que cette dernière touche aux mœurs, terme dont il fait dériver le mot "morale". Ainsi rapproche-t-il en même temps "mœurs" du grec "*éthos*", et fait-il de la morale un point de vue descriptif quant aux conduites ; point de vue qu'il se refuse donc à concevoir comme une analyse des principes.

L'argumentation, très schématiquement, repose sur un point de vue statique ; il semble aller de soi que la puissance de la volonté individuelle soit telle qu'elle accepte immédiatement les normes du bien et du mal que définit le groupe de référence (la Rome antique). La morale se croit capable d'opérer ce tour de force de traverser l'existence de l'individu sans que celui-ci lui oppose les forces de son désir.

C'est justement ce qu'une éthique ne peut laisser soupçonner. Elle inaugure, en revanche, un point de vue qui n'est pas seulement celui de l'application de la règle, mais surtout celui du fondement de la règle, en raison de la forme du monde induit par les règles que l'on choisit. Ce point de vue ne se contente pas du respect dû à la loi morale, car il excède la simple conformité. C'est à travers la considération de la forme d'une tâche à accomplir, scellée par le souci de la réciprocité des personnes, et par la reconnaissance des [69] conséquences prévisibles (par fait de connaissance, fut-elle toute empirique) dont l'être éthique doit assumer la charge, que l'éthique construit sa perspective. Elle s'ancre, par conséquent, moins sur ce qui est que sur ce qui est à faire.

Seulement, pour en arriver à cela, il convient de l'asseoir sur la dynamique même de la conduite et du comportement, à savoir le désir. Les philosophes grecs opéraient une distinction que Cicéron ne reprend pas. Ils n'ignorent pas que si l'"éthos" manifeste le lieu de sé-

jour habituel (les lois de la cité), la coutume et les usages, ces mœurs prennent racine dans des habitudes ("*ethos*", l'accoutumance) articulées à la constitution du corps, son énergie, autrement dit la tendance. Lorsque la tendance a été éduquée, elle se transforme en disposition permanente, acquise par cette éducation, que l'on appelle "*hexis*". Cette dernière peut se traduire en latin par le terme "*habitus*", à raison de ne pas confondre un habitus qui est une disposition pouvant facilement être mue et une habitude qui est un état.

Tendance, habitus, autant dire qu'employer ces expressions, c'est assurer en première approche que l'homme est un être de désir ou encore, que l'on définit la personne humaine comme un faisceau de tendances, d'impulsions, d'appétits. Par le terme "tendance", il faut entendre quelque puissance sans commune mesure avec l'instinct, si ce dernier manifeste, chez l'animal, un programme biologique naturel par lequel se reproduisent immédiatement, sans apprentissage, tous les comportements de l'espèce (la guêpe chez Maeterlink, l'oie cendrée chez Konrad Lorenz, le chien chez Pavlov, etc.). La tendance n'est pas une nature, car elle ne pourrait alors être transformée. Empreinte cicatricielle du monde en la vie même, elle ne se réduit pas non plus à l'organisme et à sa satisfaction ou sa conservation, ce qui se nomme plus [70] proprement "besoin". En revanche, la tendance, le désir (en grec, "*épathumia*", troisième partie de l'âme, selon, Platon, *La République*, IV, 435b, à côté de la raison ("*noûs*") et du courage ("*thumos*"), voir aussi *Philèbe*), sont assignés à l'homme comme ce qu'il éprouve, principe moteur et plastique, force d'exister et disposition, cause immédiate de son mouvement. Cette force exige d'être effectuée par la participation d'une éducation, exercice et commerce avec les autres.

Du désir, on s'accorde moins aujourd'hui à faire une tendance négative. Ce fût pourtant le cas longtemps, pour tous ceux qui considéraient que le désir marque la "chute" de l'homme dans le sensible. L'image célèbre du Saint (en l'occurrence Antoine, cf. Jérôme Bosch ou Flaubert) en proie au désir qui fait vaciller sa foi (luxure, sodomie, paresse, ivrognerie, persiflage, etc.) l'explicite grandement, en laissant croire que le désir est la marque de la misère de l'homme. Au contraire de Lucrèce (*De la nature*), et de Spinoza, par exemple, pour lesquels le désir est une puissance et une nécessité : il rend possible le mouvement ; l'homme n'est vivant que par ces désirs qui le traversent et le constituent. Spinoza écrit : "J'entends donc par le mot désir tous les ef-

forts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, lesquels varient suivant la disposition variable d'un même homme et s'opposent si bien les uns aux autres que l'homme est traîné en divers sens et ne sait où se tourner" (*Éthique*, III, déf. 1). Si un être sans désir est un cadavre, cela montre bien que le désir ("*conatus*", tendance à persévérer dans son être) est avant tout la première forme, en le pur vécu lui-même, de la raison qui n'est que "appétit", elle aussi, "*conatus*" si l'on veut (puisque c'est le terme spinoziste emprunté à Galilée).

[71]

Cela étant, la configuration du désir mérite que l'on s'y arrête. Car si le désir constitue le moteur de l'action, il demeure incompréhensible tant que l'on n'a pas relevé ceci : tout désir est désir de quelque chose. C'est sur son objet que le désir est reconnu. Certes, l'objet n'est désirable que s'il y a désir (ce n'est pas parce que l'objet est désirable que je le désire, mais c'est parce que je le désire qu'il est désirable, montre Spinoza), mais c'est aussi dans la mesure où le désir se forme par et dans l'objet. Le désir a une vertu organisatrice, il opère dans le monde une première levée de valeur : "*ignoti nulla cupido*", de ce qu'on ne connaît pas il n'y a pas de désir.

Mais quoiqu'il puisse y paraître, le désir seul n'explique rien. Il requiert d'être éduqué, si l'on ne veut pas qu'il demeure pris dans l'immédiate séduction de l'objet. Ainsi doit s'accomplir le passage du désir à l'"*hexis*", et de l'"*hexis*" à l'"*ethos*", aux mœurs. Place centrale, ici, de l'éducateur dont la fonction est moins d'interdire, sauf momentanément, que d'être le lecteur attentif et bienveillant du désir à former, qu'il se doit, subtilement, d'expliquer et de propulser.

C'est, dès lors, en le rectifiant - ce qui n'est pas précisément contraindre - reconnaître le caractère intrinsèque de la loi en le désir lui-même. Le désir organisé, médiatisé par la loi, devient effectif, tandis que le désir abandonné à lui-même se perd dans une agitation sans réalisation. Le désir informé de la loi ne se dissout pas, ne perd pas sa force, ni n'est ipso facto réprimé ; il est, au contraire, saisi dans la dimension de l'autre, organisé en vue de quelque chose et non forclos à tout objet, désir d'un autre désir.

[72]

La valeur et la volonté

[Retour à la table des matières](#)

Il ne sert à rien de jouer les esprits chagrins, de brandir le spectre de la répression, en appelant un désir "pur", "libéré" de toute loi. Car, c'est la loi, ici premièrement éducative, qui confère son pouvoir, c'est-à-dire son efficacité, au désir en lui offrant la possibilité de viser quelque chose et de se donner comme désir d'un autre désir. S'il y a bien un problème pédagogique du désir, celui-ci se confond finalement avec le problème éthique : en éduquant le désir, l'homme apprend à saisir en lui la dimension de l'"autre", est amené à comprendre que sans l'autre (monde + autrui), il ne serait pas ce qu'il est.

Et, il apprend aussi qu'ignorer l'autre, c'est perdre ses chances, celles de construire, avec l'autre, un monde en vue du juste ou du meilleur : ignorance qui est dangereuse désinvolture.

Sans qu'il soit nécessaire d'y insister, la question pourrait se poser de savoir si la vertu s'enseigne, question que Socrate ne se fait pas faute d'exposer (Platon, *Protagoras*) en ces termes. Outre que cette question englobe un enjeu qui la dépasse - la conception du gouvernement de la cité : tous peuvent-ils acquérir, comment et laquelle, une vertu leur permettant d'exercer le pouvoir pour le bien de tous ? - elle débouche surtout sur la spécificité de la loi éthique dans son rapport au désir et, conséquemment, sur la définition de la valeur et de la volonté dont on espère voir l'émergence dans la transformation du désir.

[73]

En un mot, la loi éthique marque le désir au sceau du négatif, de la négation de la nature. À ce titre, la loi soulève le désir hors de l'immédiat et hors de l'immédiate séduction de l'objet. Elle l'ouvre largement à la joie de son expansion, à une plus grande puissance. Elle intervient en quelque sorte de façon normative, afin de sortir le désir de ses oscillations et hésitations, courses effrénées du désir s'entraînant lui-même infiniment.

La loi engendre (elle est gestatrice, disions-nous) un désir différé, ordonné, fondant la possibilité d'une volonté susceptible de choisir entre des valeurs. Elle lui donne ses chances. La loi se fait promotrice d'une inclination à laquelle le sujet n'est plus livré, mais à laquelle il peut désormais consentir, sans qu'il y soit contraint. Elle se place au commencement d'une obéissance sans contrainte, dans la joie et la tranquillité, sans déchirement, dans le moment où elle dessine des motifs d'agir et des valeurs à respecter ou à construire.

Par la loi, le désir opère cette levée de valeur, grâce à laquelle il peut désigner le préférable et rejeter le différable. Et le monde de l'homme s'en trouve humanisé. C'est en cela que la loi a, à la fois, une fonction de délivrance et une fonction de nécessité : la loi éthique met en avant cette nécessité en l'absence de laquelle le monde ne serait pas humain parce que livré à la puissance seule du désir vouée aux jeux d'opposition entre des désirs - opposition de moi à moi et de moi à l'autre - qui n'exulteraient que leur force réciproque. La médiation de la loi libère du jeu des forces, dans l'exercice d'une nécessité, d'une obligation.

Qui n'est pas réductible à la contrainte. Là encore, ainsi que nous avons eu à le faire pour la loi de la nature, il importe de ne pas confondre la loi et telle loi. L'opposition entre la morale et l'éthique le démontre avec suffisance. La [74] morale en reste aux mœurs telles qu'elles sont, elle apprend des règles de conduites établies sur lesquelles elle exerce une vigilance coercitive. Elle a presque le souci clinique (il faut guérir, corriger, etc.) de la mutation de la loi actuelle en norme éternelle. Tandis que l'éthique trouve sa nécessité ailleurs que dans la loi établie, dans "la" loi, c'est-à-dire dans la persuasion qu'agir requiert d'organiser le monde d'une certaine façon qui doit être choisie. La loi n'y est pas coercitive mais séductrice. Elle annonce une figure possible de la liberté.

Le moi et le soi

[Retour à la table des matières](#)

Socrate l'affirme avec forte conviction, il faut cesser d'avoir des conduites qui ne servent pas de voie à l'exercice d'une pensée, il importe de s'acquitter du "souci de son âme", du "souci de soi". Ce que nous disons, ce que nous faisons, implique un mode d'existence, un rapport au monde et à l'autre, qui nous constitue tels que nous sommes, c'est-à-dire tels que nous agissons. Le soin de soi, l'attention portée à l'amélioration de son âme, par la fermeté et l'exercice de la patience, la vigilance de l'assomption de son âme au Bien, principe de toutes choses, rendent possible une juste conduite s'efforçant de s'intégrer dans l'ordre du cosmos. L'éthique dans laquelle se forge une vie "belle et juste" (Platon, *Criton*, 48b) invente un mode d'existence qui correspond à un véritable style de vie : "Connais-toi toi-même", dit l'inscription de Delphes.

[75]

Des précisions s'imposent cependant. C'est à une autre dimension que celle du "moi" singulier (son histoire, l'histoire de ses pulsions et émotions) qu'il est fait, ici, appel. Habités que nous sommes, par fait de culture et de société, à exalter le "moi", à céder à l'amour-propre, à un "je" qui se prend sans vergogne pour le principe de toutes choses - une entité indépendante se suffisant à soi-même, refermée sur le monde de ses intérêts qui renvoient à l'intérêt primordial que le "moi" se porte à soi-même - nous résistons mal à la croyance en l'existence d'une intériorité et d'une identité dont le "moi" serait l'existence phénoménale. Or, le "moi" est précisément celui en dépit de qui s'organise une éthique. Celle-ci invite à résister aux forces d'un arbitraire proprement singulier, pour penser la nécessité des exercices sur soi-même à partir desquels un rapport à soi peut être produit. Elle appelle à une opération sur soi, une production de soi qui constitue en même temps un mode d'affrontement avec soi-même, avec le monde et avec l'autre.

Le rapport à soi contribue moins à définir une identité qu'un processus dans lequel se dessinent des forces à réduire, des constitutions à produire, des usages et une culture dont les règles (devoir-faire, ap-

partenance, exclusion, interdit) servent l'élaboration "d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale" (Michel Foucault, (1926-1984), *L'Usage des plaisirs*, Éd. Gallimard, 1984). En cela, le sujet de la loi n'est pas donné par avance, il est le résultat d'une ascèse, d'un travail, d'exercices qui lui permettent de s'effectuer non dans la dimension abstraite d'une entité, mais dans celle d'un rapport.

Ce devenir sujet prend la forme d'un art de l'existence dans lequel les attitudes, les manières de se comporter, [76] imprègnent des manières de vivre et de s'accorder avec les autres. Elle organise les relations interindividuelles, les échanges et les préoccupations communes. Elle ne se donne pas dans le respect de ce qui est établi, parce qu'elle est susceptible, au contraire, de s'y opposer, au nom des défauts et des coercitions du statu quo. Le sujet éthique se fait critique de ce qui est en place, et qu'il n'a ni à légitimer, ni à rendre édifiant, afin de rendre possibles, souhaitables et vivables, d'autres conditions que celles qui sont arbitrairement prises pour une "nature", une "éternité".

Le sage et la sagesse

[Retour à la table des matières](#)

Accordant l'attitude critique du sujet éthique, nous ne disposons pas encore de la compréhension de la légitimité de sa critique. Au nom de quoi celle-ci s'exprime-t-elle ? En ce point doivent s'articuler la connaissance du monde et la pratique. Existe-t-il une règle universelle, une règle de vérité, dont le sujet puisse se réclamer ? Quelle est-elle, si ce n'est pas la simple multiplicité empirique constatable ? La sagesse se donne pour le savoir de cette règle.

Mais il convient de préciser le sens de ce terme. Car l'habitude s'est instaurée de parler du sage et de la sagesse en évoquant la figure de la circonspection. La résonance que ce mot inspire laisse supposer que la sagesse naît d'une sérénité acquise devant les drames de la vie. Le sage viendrait alors corroborer et concrétiser un idéal de calme et de plénitude. En ce sens, les grecs maintenaient d'ailleurs à [77] Delphes le souvenir des Sept Sages (Thalès, Pittacus, Bias, Solon, Cléobule, Myson, Chilon, cités dans Platon, *Protagoras*, 343a). Le "*sophos*" réa-

lise une vertu de bon sens, de modération et de tempérance ("*sophrosunè*"). On le dit exemplaire. De son côté, la Bible désignait Salomon comme un sage, sorte de héros ancien dont il importe de garder la mémoire ("*hakam*", en hébreu).

Dans un premier temps, il est vrai que ce terme, le "sage", signifie avant tout : le savoir-faire qui résulte de l'éducation d'un maître. Hésiode lui confère une grande extension en nommant sagesse l'habileté du charpentier (*Théogonie*). Dans l'ensemble, on appelle sage celui qui a acquis un savoir-faire grâce auquel il promet à tous un savoir-vivre meilleur, un mode de vie qui constitue un véritable art de vivre. La vie du sage fait l'objet de nombreux traités. Au point que l'opinion retient du sage qu'il sait tout, même les choses les plus difficiles. Dans ces traités sont discutées des questions portant sur la conduite des sages : doivent-ils faire de la politique, doivent-ils se marier, peuvent-ils se mettre en colère, etc. ?

La naissance de la figure du sage ne fut toutefois pas immédiate. Elle requiert des conditions d'élaboration nombreuses. Par exemple, que l'antique solidarité familiale, qui lie l'homme à son seul clan, se change en solidarité civique ; que les infractions à la règle ne soient plus imputables à la famille, mais à chaque individu ; que le "*nomos*" soit bien réparti entre tous les citoyens. Ceci de telle sorte qu'une seule règle fasse peser ses arrêts sur toutes choses : les affaires humaines et la nature entière. L'invention grecque de la Justice ("*Dikè*", ce qui n'est plus l'arbitraire des dieux) universelle (au besoin accompagnée des Erinyes (la vengeance qui poursuit implacablement l'outrage) et de Némésis (qui fait payer la rançon) donne à [78] penser que la nature est réglée avec soin et que l'organisation de la conduite peut être évaluée en fonction d'un principe universel. Dès lors, l'homme a bien une responsabilité personnelle dans la conduite de son âme, qu'il doit délier de la souillure. L'âme peut être jugée, selon son mérite. Dans ce cadre, le sage est ce personnage qui reconnaît les obligations qu'il doit au soin de son âme, la purification nécessaire qu'il faut lui faire subir, la fièvre et les dissensions dont il faut la défaire. Il est sage en se libérant des influences obscures (les mythes) et en se faisant le précepteur de tous (moralisation des mœurs par préceptes et réformes). Les Sept Sages de l'Antiquité, ces figures politiques à la charnière du monde Dorien (1200-800 av. J.C.), lèguent ainsi à tous leurs maximes : "Rien

de trop", "Connais-toi toi-même", "Reconnais l'instant favorable", "La mesure est ce qu'il y a de meilleur", "Tout est affaire d'exercice".

Pourtant, l'ambition de devenir semblable au sage idéal tourne rapidement court. La figure du sage, comparable à celle des dieux, ne donne pas vraiment la mesure de ce que l'homme peut et doit entreprendre. C'est pourquoi la constitution de la philosophie, de l'amour ("*philein*") de la sagesse ("*sophia*") selon Pythagore, marque un tournant dans la définition de la sagesse, et corrélativement dans la question de l'éthique et de ses rapports avec la loi. La philosophie n'est pas directement une sagesse. Elle a plutôt la valeur d'un ensemble d'exercices propres à soulever l'âme au nom de la connaissance des fins, afin de l'emporter vers le Bien et la Justice. Elle promet une connaissance du monde éclairant la conduite de la vie et aboutissant à la tempérance. Mieux que le sage, le philosophe sait qu'il n'est pas sage parce qu'il sait qu'il ne sait rien, parce qu'il aspire [79] à ce qu'il n'a pas (Platon, *Le Banquet*) : le rapport avec la vérité.

Si donc on veut formuler ce qu'il en est du sujet éthique, laissant de côté la figure du sage que nous ne sommes pas, il nous faut avoir recours au questionnement philosophique qui oriente vers la vérité, notamment sur le modèle de l'*Allégorie de la caverne* de Platon, et fait mentir l'opinion : "Celui-ci est parmi vous le plus sage, qui, ainsi que le fait Socrate, a reconnu que, selon la vérité, il ne vaut absolument rien sous le rapport de la sagesse" (Platon, *Apologie de Socrate*, 23b). Descartes en dira plus, non sans mettre quelques limites encore à l'appréciation de l'opinion : "Par la sagesse, on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts" (*Principes de la philosophie*, §2).

Sur cette base, qui comprend désormais une option de vérité, décrivons quelques éthiques majeures de l'histoire de notre culture.

L'éthique, un exercice ?

[Retour à la table des matières](#)

Aristote produit un ouvrage consacré entièrement à cette question : *Éthique à Nicomaque*, dédiée à son fils, par ailleurs éditeur de ce texte. Conscient des difficultés suscitées par un monde en crise, sous le coup des transformations de la cité, il s'attelle à la tâche de [80] reconstruire des attitudes, des valeurs, grâce auxquelles le futur citoyen prendra la mesure de son action. En cela, Aristote insiste sur le fait que le problème éthique ne peut être posé correctement en dehors de la double référence à la connaissance des fins et à la cité. L'homme relevant de l'ordre cosmique et étant immédiatement civique, l'éthique loin de ne soulever que des problèmes individuels s'englobe dans le domaine de la "*praxis*" (pratique, action de l'agent sur lui-même, par opposition avec la "*poiésis*", dont l'œuvre est distincte de l'agent), dont la science architectonique est la politique : l'exercice de la politique, la pratique du citoyen, résultent de l'éthique, en déterminant l'éducation des citoyens, les obligations ayant pour but d'instituer des citoyens de qualité. Il est vrai, en ce sens, qu'une cité mal constituée ne produit que de mauvais citoyens.

Penser une éthique revient par conséquent à déterminer la règle ("*orthos logos*", la droite règle) grâce à laquelle, par opposition à l'opinion ("*doxa*"), chaque citoyen se rend meilleur, peut s'exercer et acquérir la vertu indispensable pour que ses actions réalisent l'unité du monde et de la cité. Cette règle, qu'Aristote se refuse à trouver dans un monde intelligible à la façon de Platon, objet de choix et de délibération, désignant les fins de l'action, l'individu la promeut en lui et à travers lui sur la dynamique de la tendance, afin que la justice s'effectue. Aristote se réfère, certes, à un ordre non contesté à atteindre : celui du *cosmos*. Cet ordre définit ce qui doit être fait, ainsi que la norme d'un caractère : "*éthos*". Mais l'éthique est ce discours, éducatif, qui donne finalité à la dynamique du désir, qui vise la pratique de l'agent, sa transformation, la manière dont l'ordre du tout est établi en lui : comment il peut entrer dans cet ordre et s'en pénétrer.

[81]

Puisque par différence avec l'inerte, l'homme relève du vivant, il peut prendre des habitudes, devenir, tout singulier qu'il naisse, l'universel en acte en réalisant le souverain bien, ou son reflet ici : une cité parfaite. L'éthique est un moment d'une politique, elle-même gouvernée par l'ordre du monde. L'homme n'étant ni un animal (indifférent à la vie), ni un dieu (béatitude), il doit être bien ou au mieux ce qu'il est : ce qui s'appelle "excellence" ("*aristos*").

D'une certaine façon, [*L'Éthique à Nicomaque*](#) est un texte d'enseignement que l'on doit lire avec profit, une "leçon de politique" pour un jeune homme qui n'a pas encore l'expérience de la vie (I, 2), ou encore une leçon destinée à former le jugement (au sens judiciaire : juger sa vie) à l'aide d'une culture générale, de récits d'expériences ; à apprendre à vivre selon une règle qui rende la vie "droite et belle", qui atteigne son but, à la façon de l'archer qui vise sa cible (I, 1, 1094a, 23). Cette éthique ne se satisfait pas de montrer ce qu'est le bien (ce qui ne dépend de rien d'autre, ce qui est par soi, à la manière de Platon), elle explique comment on y vient.

Car, la vie ne se conduit pas de soi ; elle n'est pas immédiatement parfaite. Elle est d'abord livrée au laisser-aller, aux aléas, aux désirs multiples et contraires et aux agitations (réussite, plaisir, honneur, richesse qui sont tous des biens extérieurs dépendant de quelqu'un d'autre) qui risquent de verser dans la démesure ("*hubris*"). La rendre conforme au *logos*, la travailler donc, est nécessaire. Non parce que les désirs n'ont pas de buts (ils en ont, ceux de la vie-même, par impulsion aveugle), mais parce que nous devons nous élever au but suprême : la raison. La vie est chose trop sérieuse. Elle ne saurait être livrée à l'incertitude, au seul plaisir qui consume ainsi que le montre l'exemple de Sardanapale (I, 3 ; ou Assourbanipal, roi [82] d'Assyrie (-650), mort dans le feu de son palais, selon l'image reprise par Byron et Delacroix). En revanche, il importe d'apprendre à y être actif, de discuter des défauts avec un maître, de comprendre les situations, aux fins de conquérir un mode d'activité dans son plein développement : la formation de mœurs.

En somme, le souverain bien que dessine l'éthique n'est pas de l'ordre de la possession, mais de l'ordre de l'exercice. La "suffisance" ("*autarkeia*") visée, le bonheur, n'est pas un état de solitude, mais un

mode du bien vivre en cité. L'homme de bien ("*kalos kagathos*", celui qui fait régner en soi une admirable harmonie, ce que le *logos* prescrit) s'accomplit comme œuvre, homme de qualité qui fait son métier d'homme au mieux : non celui de vivre seulement (tâche commune à tout vivant), mais celui d'exercer son âme, de rendre son âme active par la vertu ("*arété*"), conformément à la raison. On remarque ici que âme et vertu ne sont ni des choses, ni des intériorités, mais des actes : on n'a pas la vertu, on agit vertueusement. L'homme vertueux est le fruit de l'exercice, de l'habitude, d'un travail sur soi.

Cet homme-là atteint la "juste mesure" ou la "prudence" en toutes choses. Entendons par là, non pas un pragmatisme ou un retrait, une manière de se garder en attendant que les choses se passent, mais une dynamique qui permet de ne pas faire n'importe quoi, une habileté à saisir les opposés (la témérité et la lâcheté, le dérèglement et l'insensibilité, la prodigalité et la parcimonie, la vanité et l'humilité, l'irascibilité et l'indifférence, la timidité et l'impudence, l'envie et la malveillance) dans toute situation et à discerner entre les extrêmes le commencement et la fin nécessaires de toutes pratiques (dans le même ordre : le courage, la modération, la libéralité, la magnanimité, la [83] douceur, la modestie, la juste indignation), en somme une habileté à actualiser les contraires conciliés, unifiés, dans l'acte. Ainsi devient-il "le meilleur" ("*to ariston*"), un homme qui n'est pas satisfait de lui-même, mais qui agit en se suffisant à soi-même et dans la perfection.

Où l'on retrouve la question de la cité et de la politique. Car, cette "autarcie" se construit dans le souci de l'autre. L'exercice de la justice fait toujours apparaître la réalité de la communauté (prendre plus que sa part, ou pratiquer l'usure, l'accumulation des richesses, c'est léser un autre ; alors que le juste prix requiert la réciprocité), il est discernement effectué à deux afin qu'aucun ne soit gêné. Il suppose donc la toute première des vertus, la "*philia*", l'amitié, qui favorise le bien commun, le partage effectif et l'échange. Dans l'amitié, fondatrice de la cité, les hommes apprennent à faire ensemble les actions les plus belles. L'amitié est la forme vécue du "*noûs*", le sens de l'un à travers le deux.

Ce parcours de l'éthique d'Aristote montre bien comment l'éthique est rectification de la tendance dans la pratique commune de l'obligation sous la connaissance des fins. Cette éthique aboutit à une sagesse,

mais qui est une pratique : celle de faire en sorte que, de même que les lois de la nature, les lois de la cité se fassent, enfin, intrinsèques.

[84]

Le bonheur et la sagesse

[Retour à la table des matières](#)

Le sage existe-t-il pour autant ? Les philosophes du Portique, autrement dit les stoïciens ("*stoa*", la porte) parmi lesquels trois figures se distinguent : le stoïcisme primitif (Zénon, Cléanthe), moyen (Panétius, Posidonius), impérial (Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle), réparties entre 350 av. JC et le II^e s. ap. JC, ne le croient pas. Tout au plus s'agit-il d'un pur symbole : celui du *logos* personnifié. Cela étant, pour en comprendre les termes, il convient de reprendre la question de la connaissance de la nature et de la conduite de la vie à la base. Qu'est-ce que vivre bien ? C'est vivre selon la droite raison, c'est-à-dire la nature.

L'éthique stoïcienne demande à l'agent de se hausser jusqu'à la nature qui est la raison même. La nature, ou le *logos* (la raison nécessaire et bonne), ou encore Dieu, ce qui pour le stoïcien est la même chose, est le souffle ("*pneuma*") dont palpite le monde, la semence qui fait exister le monde dans la durée. En lui obéissant, en se confiant entièrement et sans résistance à cette droite raison nécessaire, le stoïcien se reconnaît comme une partie du monde, et chacun de ses actes comme un moment de la nature. Il conserve en l'esprit la connaissance de la nature, la connaissance de soi, le rapport de l'une avec l'autre, et le tout dont la seconde est une partie. Par un joyeux assentiment de ce qui advient, l'âme doit apprendre à ne pas s'irriter, à ne pas désertier la nature universelle. Elle a à sa charge d'en chanter la beauté.

D'ailleurs, "il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous" (Épictète, *Manuel*, 1). Seul notre [85] jugement dépend de nous. C'est donc sur lui qu'il nous appartient d'agir. L'éthique stoïcienne consiste alors à apprendre à devenir passif à l'égard de ce qui ne dépend pas de nous, mais d'une passivité qui n'est pas attendue, car elle est aspiration à se fondre dans le tout parfait et bienheureux, affranchissement des entraves et empêchements. Elle consiste en exer-

cices, soins de soi-même, attention au corps et à l'âme, exercices d'abstinence, examen de conscience, conversion vers soi et possession de soi, propres à dessiner un art de vivre dans lequel on reconnaît que le monde entier est nécessaire et bon, sauf l'insensé en sa folie.

Au reste, on voit bien que cette éthique rapporte l'une à l'autre une physique et une logique qui se veulent éducatrices et légiférantes. La sagesse qui résulte de leur étude se fait vie conforme à la nature, en quoi elle est le bien. Elle oblige à une fusion rationnelle dans l'ordre de la nature, dans "l'arrangement même des parties dont l'objet achevé nous fait ordinairement voir qu'il n'est pas dû à une combinaison accidentelle" (Épictète, *Entretiens*, I, 6), afin que nous apprenions à sculpter sur le même modèle notre propre statue. L'être éthique s'éclaire du jugement ("*catalepsis*") qui est saisie des choses utiles, seuls objets de l'assentiment. Par le jugement, le désir est transformé en volonté en laquelle se réfléchit l'universel *logos*. La raison de l'homme, qui comprend la nature universelle et se reconnaît comme partie de cette nature, s'empare de la tendance pour la pénétrer et mettre la volonté en harmonie avec la nature. La sagesse se rattache bien à la physique. Elle prend le sens d'une "*ataraxie*" : "une grande chose, une chose souveraine, toute proche de la divinité, qui est d'être inébranlable" (Sénèque, *De la Tranquillité de l'âme*, II), une "assiette stable de l'âme", disons encore une "joie" [86] ("*gaudium*" plutôt que "*voluptas*", le plaisir, Sénèque, Lettre XXIII ; ou en grec : "*eupathéia*", plutôt que "*hèdonè*").

Devenue raison, la volonté accède à un état divin, un état d'indépendance à l'égard des maux éventuels, fusion en le monde qu'alors elle réfléchit, dans lequel les maux n'ont plus cours. S'en déduit une doctrine des règles de la pratique, un art des conseils, adressé à l'humanité entière, et qui culmine dans le cosmopolitisme, l'appartenance "à la république du genre humain" (Sénèque, *De la Constance du sage*). Le sage stoïcien ne s'enferme pas dans les murs d'une seule ville, il étend sa société à tout l'univers, en déclarant que sa véritable patrie est le monde, afin de pouvoir conférer le champ le plus vaste possible à sa vertu : penser et agir en union avec le monde, la raison universelle, le sentiment d'appartenir au tout cosmique ("*Toti se inserens mundo*", "se plongeant dans la totalité du monde", Sénèque, Lettre LXVI, 6).

Y a-t-il une éthique chrétienne ?

[Retour à la table des matières](#)

Le stoïcisme voit la liberté dans l'impassibilité sans vie ; le philosophe stoïcien se retire dans la simple pensée et ses valeurs, pour édifiantes qu'elles soient, n'engendrent qu'indifférence à l'égard de la nature. Il n'empêche, il s'agit bien d'une éthique, d'une sagesse qui est une pratique appuyée sur une connaissance du monde.

[87]

En est-il de même pour le christianisme, alors que ce qui gouverne, c'est l'immédiateté de la foi, l'appel à un autre monde, et la sécurité naissant de la certitude de la rédemption (en Dieu) ?

Il nous paraît toutefois impossible d'ignorer ou de mettre entre parenthèses la morale chrétienne et de la présenter comme une éthique. Parce que nous avons, jusqu'ici, nommé "éthique", c'est-à-dire sagesse, les mœurs pour autant qu'elles sont le résultat ou l'effet d'une "*hexis*" éduquée par la science (la théorie ou la cosmologie), qui comprend notamment la réflexion sur la Cause-principe de l'ordre du *cosmos*, la morale chrétienne ne peut rentrer dans cette détermination. Le pouvoir de la réflexion théorique est, nous l'avons dit, de conduire le désir en le détournant de la multiplicité indéfinie des objets du désir, le tournant vers l'unité de la première Cause (le "*noûs*", cette raison contemplative) qui unifie, rassemble et hausse le sujet tout entier. Dans une éthique, le sujet est désormais actif de cet acte premier. Ce que ne promet pas le christianisme.

En effet, la morale chrétienne, elle, ne suppose aucune théorie : les théories qu'on y rencontre parfois sont "importées". Cosmologie, psychologie, l'Église les emprunte surtout aux grecs, puis à la scolastique, dans la mesure où elles lui paraissent nécessaires pour consolider son "Corps" en luttant contre les ennemis de l'intérieur et s'étendre au-delà des pays déjà convertis. Il s'agit alors de conduire les batailles contre les "hérésies".

La morale chrétienne se propose autre chose : la Communion (ou la charité, nous allons y revenir). Immédiatement, pour un "catho-

lique" (du grec "*katholicos*" : "universel"), le mot évoque un geste singulier et collectif à la fois, celui qui termine une cérémonie rituelle ayant nom : messe. Il convient, cependant, d'y reconnaître le signe et la [88] promesse d'autre chose, d'une autre vie (éternelle ?), la "communio mystique". Non pas celle de tel ou telle saint ou sainte, que retracent certaines iconographies, mais celle vécue par chacun des "communiant", dans la quotidienneté, en chacun des corps singuliers, de ses gestes en situations, de ses choix actuels et actualisés, de la vie du corps du Christ même, mort et ressuscité. "Ce n'est plus moi qui vit", écrit Saint Paul (5 av. JC - 67 ap. JC), "c'est le Christ qui vit en moi... Le vieil homme est mort". Cette vie de chaque corps en celui du Christ est - depuis la Pentecôte (littéralement, le cinquantième jour après Pâques, "*Pentecostès*", plus précisément le don de l'Esprit dans l'unité accomplie par laquelle Dieu est tout en tous) - vie en le corps de l'Église elle-même souffrante, en toute souffrance qui soit au monde, mais triomphante aussi de par les "saints", phares de l'histoire de ce "peuple".

Voilà qui engage, qui "embarque" (et comme l'écrit Pascal : "Vous êtes embarqués"), mais le chrétien - en tant que tel bien sûr, qui que soit l'homme, ici - ne connaît d'autre crainte que celle d'être séparé de ce Dieu-père. Il n'en est que le fils "adoptif", quoique le problème ne soit pas juridique, pas de droit écrit, mais de vie : demeurez en union (communio), reliés (religion) avec et au père se faisant membre du Corps - du Christ et de l'Église - comme les sarments de la vigne sont les branches du cep. C'est cela qui définit la "charité" chrétienne : non pas le fait de donner quelque chose à plus faible que soi ("faire la charité" ressemble souvent au simple don de ce que l'on a en trop, une façon de se débarrasser, et avec parcimonie, d'un surplus), mais la communion elle-même dans la médiation du Christ, ce moment où l'on reconnaît que l'autre est intrinsèque, l'amour même devenu loi (ce qui sépare d'ailleurs radicalement l'Ancien Testament, la Loi, du [89] Nouveau Testament, la loi de l'amour, ce retournement, car l'amour, par lequel le maître se fait serviteur, ne détruit pas la loi).

Certes, le christianisme enveloppe des valeurs et se caractérise aussi par des exercices au travers desquels le chrétien apprend à conduire sa vie, à gouverner ses désirs : "Il (Dieu) rétribuera chacun selon sa conduite" (Matthieu, 16, 27). Dans la mesure, pourtant, où il ne contribue pas à la construction d'une théorie de ce monde, on préférera

ne pas lui conférer le nom d'éthique. Le christianisme se constitue plutôt en vision de l'autre monde : "Désormais, vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite de la Puissance et venir sur les nuées du ciel" (Matthieu, 26, 64).

À cet égard, la doctrine de Saint Augustin (354-430 ap. JC) ne laisse aucun doute. L'idée de Providence vient immédiatement donner à l'homme le mot dernier de sa destinée. La Providence a l'avantage de tenir le monde entre ses mains et de nous offrir une source pour ce qui concerne son sens et son terme.

La foi est un acte qui résulte d'un certain scepticisme (*De l'utilité de la croyance*). Elle renvoie, dans le même temps, à la révélation. Encore, celle-ci requiert-elle une institution établie par Dieu afin d'aider les hommes à découvrir et à poursuivre leur bien véritable. Pour Saint Augustin, d'ailleurs, le lien de la Providence et de l'Église est prouvé par l'autorité obtenue par l'Église dans le monde. Puisque l'Église a courbé sous son joug les nations les plus diverses, elle a justifié le titre divin qu'elle se donne. C'est là le signe du doigt de Dieu.

Au carrefour de la foi et de l'Église, l'âme. Cette dernière, depuis Saint Paul notamment, fait l'objet d'une attention scrupuleuse. La loi de la foi (*Épître aux Romains*) l'enserme dans l'attente du salut et dans l'aveu du péché. Il s'agit bien [90] d'une âme singulière, qui porte en elle la possibilité d'une trajectoire. Cette âme ne peut se connaître sans connaître Dieu, et inversement, la quête de Dieu est une exploration de l'âme (Saint Augustin, *Confessions*, XIII, 11) : "Je suis, je connais, je veux. Je suis celui qui connaît et qui veut. Je connais que je suis et que je veux. Et je veux être et connaître".

Mais ainsi que l'explique Saint Ignace de Loyola (1491-1556), cette âme n'a les yeux ouverts que pour contempler Dieu. Et si parfois, elle doit avoir les deux yeux ouverts, l'un vers le haut et l'autre vers le bas, c'est pour tenter de faire passer l'un dans l'autre. Les *Exercices spirituels* montrent que l'on ne peut comprendre l'homme sans la Parole de Dieu. Au cours de ces exercices, le croyant doit accoucher en lui, et dans l'appauvrissement des larmes, d'un lieu intérieur, d'un vide réceptif, que viendront combler les vues divines. Ceux-ci constituent une méthode destinée à laisser parler Dieu en soi-même, afin qu'il puisse énoncer comment Il veut être servi.

L'âme est susceptible d'une retraite au cours de laquelle elle prend la décision d'orienter sa vie en fonction des ordres de la divinité. En réfléchissant à ses propres expériences, elle tente de les unifier afin d'arriver à l'élection de la bonne voie.

Ce qui est certain, d'un point de vue culturel, c'est que le christianisme participe, historiquement, à l'émergence de la singularité quoique dans l'ascétisme. Mais comme puissance religieuse, il tend l'homme vers le ciel. S'il propose des vertus, des exigences et des pratiques de soi, il ne peut être considéré comme une éthique.

[91]

La béatitude

[Retour à la table des matières](#)

Est-ce à dire qu'en sortant du monde grec et romain, aucune éthique n'est plus possible ? Telle est la question qu'il convient de résoudre maintenant. Du moins savons-nous qu'une éthique, au plein sens du terme, s'élabore sur la base d'une théorie du monde physique qu'elle transforme en règle pour la conduite.

N'est-ce pas Baruch de Spinoza (1632-1677) qui en dresse la figure la plus magistrale ? Sinon pourquoi avoir appelé *Éthique*, cet ouvrage, par ailleurs publié après sa mort quoique rédigé déjà en 1675 ? L'idée d'une *Éthique, démontrée selon la méthode géométrique*, par opposition à la philosophie de Descartes (*Traité des passions*, 1649), implique nécessairement la notion de règle, soit la question : comment pouvons-nous vivre lorsque nous ne voulons pas vivre n'importe comment ? De toute manière nous ne vivons jamais n'importe comment. Dans la plupart des cas, nous obéissons à des règles dont nous savons mal d'où elles viennent, et qui nous commandent par le biais d'autorités sociales ou religieuses (le roi, les rabbins, l'Église), en s'imposant dans la crainte et la superstition. Même lorsque ces autorités invoquent Dieu, elles le font intervenir afin qu'on les craigne. C'est ainsi que beaucoup de règles nous deviennent insupportables.

Ne peut-on, toutefois, rendre compte de la règle autrement, et d'une autre règle, afin de résoudre, sans dommage, la question : que

sommes-nous, comment vivre ?[92] C'est ce que cherche à produire l'*Éthique*, en cinq parties, consacrées respectivement à Dieu, à l'âme, aux sentiments, à la servitude, et enfin à la liberté, dessinant en fin de compte, malgré les difficultés - "mais tout ce qui est très précieux est aussi difficile que rare" (dernière phrase de l'*Éthique*) - la liberté de l'esprit chez le sage, une théorie du salut dans l'amour de Dieu : "le sage (...) dont l'âme s'émeut à peine, mais qui, par une certaine nécessité éternelle, est conscient de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être, mais possède toujours la vraie satisfaction de l'âme" (ibidem).

Encore convient-il de connaître d'abord le réel en soi, son fonctionnement, ses lois éternelles, ceci par la cause, par l'acte qui produit, puisque connaître c'est connaître par la cause. Or, Dieu se présente comme la Cause première, cause de soi mais aussi cause efficiente (*Éthique*, I, prop. 1 à 11, Spinoza ne séparant plus ce qu'Aristote avait séparé). Il importe de l'examiner d'abord. Car, en disant ce qu'est Dieu, et notamment l'immanence - "*Deus sive natura*", Dieu ou la nature -, on pourra dire ce qu'est l'âme. En sachant ce qu'est l'âme, nous saurons ce par quoi elle ne peut pas ne pas être affectée, quelle est la positivité du désir. Enfin, nous saurons non moins distinguer servitude et affection, ce que le mot cartésien de "passion" ne suffit pas à définir. Alors, celui qui a compris cela, celui-là est libre, il est actif, il est dans la béatitude, dont la forme intimement liée à l'amitié donne à lire une cité.

L'intelligibilité totale de Dieu, tel est le point essentiel de l'*Éthique*. Il n'y a ni mystères, comme il en demeure chez Descartes, ni au-delà. La raison peut absolument reconstruire le tout, sous réserve de purger l'âme des superstitions dont la notion d'un Dieu incompréhensible constitue le suprême asile. Puisque les démonstrations [93] sont les yeux de la raison, c'est donc "*more geometrico*", mais d'une autre physique que la géométrie cartésienne, que l'on va suivre l'ordre présenté.

Ainsi se déroule l'*Éthique* qui, produisant la raison de l'ordre et de la connexion des choses, à savoir l'Unité en soi pour soi (unique, première, exclusive), se construit comme un monde. Une seule substance agissante, autrement dit Dieu ou la nature, produit de façon immanente ce qui arrive et dont nous rendons compte sous forme de lois. L'*Éthique* en dresse la figure ; en quoi ce livre est un monde qui déve-

loppe le temps du monde en ses propositions. Le lire, c'est s'envelopper en lui et devenir soi-même Dieu, atteindre à l'absolu selon lequel connaître c'est refaire.

Cette pratique de soi qu'est la philosophie, synonymement une éthique, fait référence à la raison de l'ordre d'où elle tire sa propre rationalité, raison de l'ordre nécessaire des choses. Ce dernier s'exprime du point de vue d'une nature vis-à-vis de laquelle aucun homme ne peut se poser comme "un empire dans un empire". L'homme, partie de la nature, ne doit pas avoir à soumettre les autres parties de manière coercitive. Il apprend, en revanche, à en faire partie, en participer de façon positive, par la connaissance de l'union de l'âme pensante qui réfléchit la nature entière. Ce qui est une autre manière de déployer au maximum toute la puissance qui est en l'âme, puissance par laquelle elle vit de la vie de la nature entière, dont elle est tendanciellement la manifestation complète, parce qu'unifiée en cette réflexion même. De la même manière que le tout est dans la simple goutte d'eau, il est en "moi" pour autant que j'apprenne à me connaître comme appartenant à la nature. Il en résulte que l'éthique supprime la fausse opposition de la liberté et de la nécessité, ne conservant [94] que la différence entre la nécessité extrinsèque et la nécessité intrinsèque.

Pourtant, cette figure spinoziste de l'éthique constitue, peut-être, la dernière grande éthique de la philosophie ancienne et classique. Si elle pose la question de la loi, c'est toujours en rapport avec le savoir du tout sans distinction-séparation entre la loi de la nature dans son acte même et la loi éthique.

Devoir et autonomie

[Retour à la table des matières](#)

Est-ce la seule manière de concevoir la liberté ? Ne peut-on pas dégager une autre forme de la liberté qui, tournant le dos au connaître, marquerait bien la place de la loi morale sans la confondre avec celle d'un monde physique ? Une loi qui demeurerait le suprême intrinsèque, mais en nourrissant les desseins de la seule action (pratique). La difficulté réside, cependant, en ceci : que dans un tel cas, nous sortons expressément du cadre des éthiques.

C'est à Immanuel Kant (1724-1804) qu'il faut renvoyer la tentative de poser le problème de la pratique non en termes de connaissance de ce qui est, mais en termes de foi pratique (*Critique de la raison pratique*, 1788) ; une foi qui ne consiste pas à adorer les dieux aux pieds des autels, mais à apprendre à vouloir. Loin de disparaître, la loi apparaît désormais comme une nécessité intrinsèque de la volonté. C'est la loi qui permet à la volonté d'être cause libre de manifestations phénoménales, de nos actes et des [95] sentiments qui les teignent, ou plutôt le sentiment qui les teinte, par excellence, la joie. Où l'on voit que la liberté ne se donne pas en dehors de toute loi, mais c'est tout le contraire, la liberté pose la loi de l'action.

Dès lors que la liberté est définie comme la causalité agissante, ou bien elle est régie par des causes extérieures - elle tombe alors dans l'hétéronomie - ou bien, elle a la propriété d'être elle-même sa loi, c'est-à-dire de produire l'acte libre - elle se produit ainsi comme autonomie ("*autos*" : (soi-)même, "*nomos*" : loi) -. Sans doute n'est-ce pas dans le premier cas que l'on peut parler de liberté ; en revanche, dans le second, la liberté se découvre comme la causalité par laquelle la raison meut la volonté "impérativement". La liberté n'existe pas pour l'homme au moment où il croit pouvoir vivre sans aucune loi, c'est là un libre arbitre (ou un concept négatif de la liberté : je suis libre parce que je peux faire ce que je crois vouloir immédiatement) ; elle existe seulement dans le moment où il se commande à lui-même selon un concept positif de la liberté : une spontanéité de la raison par laquelle cette dernière montre qu'elle est douée de causalité par rapport à ses actes.

En dehors du monde de la science, des concepts de l'entendement, qui n'est déterminant que dans le conditionné, le monde de la liberté exige que soit reconnu - et tel est l'impératif - le fait que l'homme n'est pas seulement un être sensible. Il est d'abord voué à l'action, pour autant que celle-ci se fonde sur la loi de la raison, posant l'inconditionné. L'idée de la liberté n'est rien d'autre que l'idée de la volonté comme cause de soi. À condition qu'on ne la confonde pas avec une indépendance, il apparaît clairement que la raison s'y fait principe de législation (autonomie).

[96]

De quelle manière ? L'homme n'étant pas un être de pure raison, mais aussi, comme nous l'avons indiqué, un être sensible, c'est le "devoir" qui, action de la raison en nous, contraint la nature à agir droitement, c'est-à-dire non pas seulement conformément à cette forme suprême qu'est la loi, mais par pur respect pour elle. Ainsi, le devoir n'est pas la loi, mais il est le signe en nous de la contradiction, impossible à subsumer selon Kant, entre la nature et la raison. Par cet impératif, la volonté, au lieu de se détourner d'elle-même en se livrant à une loi extérieure, se détermine comme bonne en elle-même. La volonté est rendue libre par la loi, sans subordonner la volonté au désir d'un objet donné par avance.

Cet impératif ("tu dois") énonce l'idée d'une loi universelle en général. Il impose à la nature de se conformer à cette idée. Ainsi se construisent les formules :

- "Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle" ;
- "Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature" ;
- "Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen" (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785, section II).

La loi, dans son absolu, se refuse à toute formulation (on le sait de tout absolu depuis le *Parménide* de Platon). Les maximes ne sont que la tension d'un être sensible qui s'essaye à se dire (écrire) pour se libérer du sensible : signes du respect pour elle, elles ne sont pas la loi.

Dans l'autonomie, la loi prescrit positivement. Elle m'indique que j'ai à faire ce que je dois faire. Elle est forme, [97] et le sujet éthique est produit de la loi. Toutefois, on remarque aisément que la loi ne m'indique pas ce que je dois faire. La loi commande, certes, elle pose la nécessité dans la pratique, elle relie la nécessité et l'universalité, mais elle demeure vide. La volonté est forme vide, elle a cependant le

pouvoir de produire son propre contenu, l'acte ainsi que le développe J.-G. Fichte (1762-1814), lorsqu'il rappelle que le sujet est "agir", un "faire" qui n'est soumis à aucune extériorité, ni condition. La vertu productrice de cette forme est de poser la loi. Si donc, avec l'autonomie nous gagnons quelque chose du côté de la liberté, nous ne pouvons répondre à la question : "Que faire ?".

Kant a dû avoir recours, pour soutenir malgré tout ce vouloir, à l'idée d'un royaume des fins, à des postulats de la raison pratique, susceptibles de conforter la foi morale. Conséquences du formalisme de l'autonomie, ils tendent à affirmer une exigence absolue de la raison pratique sans laquelle elle risquerait bien de se dissoudre.

Limites de l'éthique

[Retour à la table des matières](#)

Une curiosité se lève ici. Dans l'échec des éthiques qui s'orientent vers une fusion de soi dans le tout, se loge la possibilité de concevoir l'autonomie de la volonté et le renouvellement de la question de la liberté. Mais, dans le développement de la question de l'autonomie se loge non moins la possibilité d'un autre échec. Celui d'un formalisme de la loi, à partir duquel se divisent avec une certaine [98] vigueur la connaissance et la pratique. Au point qu'il en résulte une sorte de fuite vers le haut, le royaume des fins ou Dieu, au terme de laquelle ce monde-ci, qui est le nôtre, est laissé de côté.

Et pourtant, dans les notions de sujet et de souverain dont nous avons vu l'élaboration, ne pouvons-nous trouver quelque ressource pour une autre détermination de la loi qui donne à la pratique un autre corps ou un autre registre d'expansion ? Par exemple, si l'on dénonce la référence au royaume des fins, et que l'on considère qu'il n'est qu'un seul royaume : ce monde-ci, la question de la loi n'en est-elle pas à reconsidérer ? Il est vrai qu'il s'agit alors de prendre en main la question politique. Nous allons désormais tenter de la poser.

Remarquons cependant tout d'abord que la pensée moderne est revenue plusieurs fois sur la question éthique, et dans des occasions différentes.

Au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, T. W. Adorno (1903-1969) rédige un texte intitulé *Minima Moralia* (1951). Conçu pour renvoyer implicitement à ce que l'on appelle la *Magna Moralia* d'Aristote (*Éthique à Nicomaque*), cet ouvrage témoigne à la fois d'un désarroi et d'une nécessité. Désarroi devant la barbarie occidentale découverte dans les camps nazis - le Tout a désormais changé de nom, il se nomme totalitarisme -, et nécessité de reconstruire quelque chose au coeur du champ de ruine qu'est l'Europe de l'époque. Adorno s'attelle à la tâche d'explorer ce qui se fait, en cherchant à y déceler les voies d'une intervention. D'ailleurs, il y a bien urgence d'intervention dans ce moment de reconstruction, urgence d'ébranler l'inertie implacable du présent si vraiment l'on veut "que cela ne se reproduise plus".

[99]

D'une certaine façon, ces "*minima moralia*" - qui ne sont minimales que dans la mesure où elles ne peuvent plus considérer la figure d'un monde dans une situation de ruine ; dans la mesure aussi où elles ne veulent plus se risquer à dresser une pensée systématique dont on peut concevoir qu'on en lise l'échec définitif dans l'événement "Auschwitz" - ces "*minima moralia*", donc, expectorent un cri de douleur devant une vie mutilée : vers l'arrière, par ce qui vient d'arriver ; vers l'avant, par ce qui va arriver si l'on ne demeure pas attentif au type de reconstruction, à la colonisation de la culture par les industries culturelles. Elles confèrent à l'éthique une tâche de résistance devant les dégradations de l'humanité. L'impératif prend une figure déterminée.

Ces interventions, dont on constate qu'elles sont fragmentaires, font moins droit à une union avec la raison universelle, au sentiment d'appartenance à un tout, au bonheur ou à une béatitude, qu'elles ne font appel à une vigilance de tous les instants et portant sur tous les modes de la vie sociale (quotidien, relations sociales, écriture, politique, le moi, la parole, le paysage, etc.). Comme si, dire encore l'éthique, c'était dire aussi qu'il n'y a pas/plus d'éthique possible. N'est-ce pas plutôt la pensée qui est devenue action, un acte périlleux mais urgent et nécessaire.

De toutes manières le projet éthique est brisé. Et, c'est probablement d'une politique dont nous avons besoin. Mais il n'est pas possible, alors, d'en concevoir les voies, alors que nous sommes trop proches de l'échec définitif des idéaux de progrès dans lesquels, de-

puis le XIX^e s., la philosophie politique demeure encore prise, en 1950.

On notera pourtant à nouveau que l'éthique vient échouer devant la question politique, mais autrement : après le [100] silence ("effrayant" ?) de Kant, c'est, par l'allégation d'un fait politico-historique, le "défi" lancé, la "mise en demeure".

Le contexte contemporain semble marqué au sceau de problèmes de même type. Ne voit-on pas la question éthique inlassablement invoquée ? Certains traits en ont été désignés au commencement de ce chapitre. Ils tiennent probablement beaucoup à des difficultés déontologiques nées dans les professions concernées par l'expansion des techniques dites "de pointe" : bio-technologies, nucléaire, écologie, etc.

Plus graves, peut-être, sont les questions qui naissent des pratiques sociales et des relations de pouvoir dont notre société voit l'armature se transformer présentement. En effet, les questions de la civilité, de la citoyenneté, des victimes sociales, celles des fins de la communauté et de la volonté de vivre ensemble, de l'individualisme, et d'autres questions connexes, remettent à l'ordre du jour les interrogations éthiques : les droits de l'homme, le "tout ne se vaut pas", les valeurs donc, la détermination du possible et des limites, les exigences des rapports entre les cultures, la différence et l'universalité, autant d'inquiétudes qui s'énoncent le plus souvent dans les termes de l'éthique. Sont-ce les bons termes ? Il faudra statuer sur ce point. Il n'empêche que les propos tenus s'expriment ainsi.

Y compris la question de notre responsabilité face à l'avenir. Le monde que nous construisons aujourd'hui pose les conditions du monde de demain. Sommes-nous responsables - et comment - de ce que nous programmons ou laissons derrière nous ?

Jürgen Habermas (1929 -) atteste de ce qu'il est urgent de dégager des valeurs susceptibles de faire consensus avant que le monde ne soit colonisé par les appareils militaro-industriels. Comment reconstituer un [101] espace public vivant dans lequel une raison nouvellement éclairée puisse conduire, assister au moins, l'action qui est la nôtre ? Que cette raison ne soit plus enfermée dans l'unicité d'un sujet, mais qu'elle se donne dans une intersubjectivité, ne change rien au fait que la raison est nécessaire, du moins une parole qui ait un pouvoir

éthique : celui de combattre la parole colonisée par les médias et de redonner vie à la nécessité de dire ensemble, en argumentant et en délibérant, les fins que nous voulons nous fixer. Sans "transcendance" requise pour que le consensus soit !

Hans Jonas (1903 - 1993), de son côté, propose dans *Le Principe responsabilité* (Éd. Seuil, traduction 1990), de reconsidérer la responsabilité que nous portons sur le futur le plus lointain de l'humanité. Car, il s'agit-là de la perpétuation possible de l'humanité. D'où la formule dont il veut faire un nouvel impératif de la raison pratique : "Agis de telle sorte qu'il existe encore une humanité après toi et aussi longtemps que possible". Nouveauté spécifique par rapport à Kant, cette éthique n'en demeure pas à la personne déterminée par la proximité, elle scelle le souci d'une responsabilité de l'âge technologique aussi loin que le font nos pouvoirs actuels dans le temps et dans l'espace. Contrairement à la responsabilité de proximité, dans laquelle l'autre exerce sur nous une réciprocité en pouvant nous demander des comptes, *Le Principe responsabilité* s'étend dans le futur sans réciprocité. Enfin, cette éthique repose sur le constat d'un fait nouveau : désormais, l'homme est devenu dangereux pour l'homme (et c'est peut-être bien là un problème politique qui n'est pas sans rappeler le "*Homo homini lupus*", l'homme est un loup pour l'homme, de Hobbes). Ne faut-il pas en tirer la conclusion que, dans certains cas, il vaudrait mieux apprendre à exercer avec [102] mesure nos pouvoirs, voire à s'abstenir d'agir ? Danger et peur du monde que nous avons fait/que nous faisons. Il ne suffit plus de penser le possible, il importe de se méfier aussi du probable.

De l'éthique au politique

[Retour à la table des matières](#)

D'une façon ou d'une autre, il doit être clair maintenant que, scellé ou non, le sort des éthiques nous apprend que la loi est bien suprême-gestatrice. Elle détermine l'effort d'agir en vue de fins qui ne soient pas celles du laisser-aller ou du "laisser-faire". Elle rappelle que l'on ne peut agir sans connaître, et connaître les fins de l'action, c'est connaître le monde dans lequel l'action prend place.

Mais, en même temps, la question de la loi éthique nous renvoie en permanence à la question de la cité, de la politique en somme, définie au moins en première approche comme organisation bénéfique de la vie commune sur un territoire commun. Ceci au sens où, bénéfique, de "*bene*" (bien) et "*facere*" (faire), désigne non un état de choses à préserver, mais une manière de gouverner : organiser "les personnes et les biens" et tenter de bien vivre ensemble. En quoi il est moins question d'éthique que de justice. Qu'est-ce qui règle les fins de l'action, qu'est-ce qui détermine les conditions de possibilité de la co-action ?

Entrons donc dans la question de la loi politique, sans oublier de revenir ensuite sur la question des rapports éthique et politique, surtout dans les dispositions d'une époque qui s'inquiète de la moralité des politiques.

[103]

L'ESPRIT DE LA LOI.

Troisième partie

LA LOI POLITIQUE

[Retour à la table des matières](#)

[104]

[105]

Comment conjurer le péril entraîné par la conception d'une loi humaine fondée sur un principe cosmologique ? Une telle loi, nous l'avons constaté, plie l'homme à une éthique de l'éternité. Par elle, on peut probablement sauver sa vie - la question demeurant cependant posée : de quelle vie s'agit-il ? celle de qui ? - mais la nécessité sur laquelle elle s'appuie ne porte guère la marque d'un faire grâce auquel le monde irait vers sa transformation. La piste tracée par l'autonomie s'abstient de prendre la nature pour règle, et même, si l'on passe à la notion de "nature humaine" (XVIII^e s.), elle affirme que la règle nie la nature, c'est-à-dire que le désir qui me constitue est "mis entre parenthèses". Elle offre, par conséquent, d'autres variations sur la loi. Volonté et liberté y viennent en avant, en déplaçant la cause de soi de la nature à la volonté. Pourtant, elle ne s'inquiète nullement de l'effectuation sociale de la règle. Effectuation qu'il convient maintenant de penser.

De ce nouveau point de vue, on peut dire que la loi demeure primordiale, que nous n'avons pas quitté le terrain de la suprématie gestatrice. La loi ne doit pas être regardée avec l'attachement amoureux ou haineux que l'on voue aux objets. Elle n'est pas une simple chose, donnée une fois pour toutes et que l'on est invité à aduler ou à mépriser. Si elle commande, elle protège aussi et elle peut être modifiée, [106] par un geste collectif. De toute façon, c'est de la cité dans son ensemble qu'il s'agit, le salut de chacun.

Hegel (1770-1831), dans la *Philosophie du droit* (1821), rappelle ce petit apologue : "À un père qui demandait quelle était la meilleure manière d'élever moralement son fils, un Pythagoricien répondit "Fais-en le citoyen d'un État dont les lois sont bonnes"" (§153, Rem.). Autant dire que, si l'homme ne doit pas rester étranger aux lois du monde, c'est seulement en devenant citoyen d'un État bien constitué qu'il acquiert véritablement son droit à être un homme. La loi, dès lors, éduque et libère. Ce qu'à d'autres égards, Socrate reconnaît, dans

la célèbre "Prosopopée des lois" du *Criton* (Platon, 51c), lui qui refuse de se mettre hors la loi de la cité après qu'il eut été condamné par le tribunal à boire la cigüe ; surtout lorsque ses amis l'invitent à s'enfuir. Peut-on vivre sans que ce soit sous quelque loi connue et discutable ?

Ajoutons que, dans un État de droit, par opposition à l'État de police (nous y reviendrons), les citoyens disposent de droits, c'est-à-dire d'intérêts privés protégés par les lois. Ces droits prennent le nom de droits positifs, parce qu'ils sont posés par le législateur et garantis par l'autorité publique. Ils sont déterminés par les lois écrites, au sens où ces dernières tracent la limite de ce qui est licite et de ce qui ne l'est pas. Cependant, l'essentiel de la question des lois n'est pas là. Un exemple le montrera. Telle loi, promulguée par une majorité parlementaire régulièrement élue, ayant procédé selon les règles du droit public, a la caractéristique de la légalité. Pourtant, elle confie à la police des tâches anciennement dévolues à la magistrature assise. C'était le cas de la loi "Sécurité-liberté", votée en février 1981, sous la Présidence de Valéry Giscard d'Estaing. Elle fut contestée, puis abrogée, car elle ne [107] respectait pas la règle de la séparation des pouvoirs. Elle était "illégitime".

Légal, légitime, tels sont les termes dont chaque citoyen doit s'inquiéter face à toute loi et qui recouvrent l'opposition entre la loi (la légitimité) et les lois (la légalité ou les lois positives). Ce débat implique d'autres que les questions suivantes résumant : Au nom de quoi - de quelle autorité (ou si l'on veut de quel droit) ? - se promulgue une loi, autrement dit, quelle en est la légitimité ? Comment la légitimité construit-elle une histoire du droit ? Quelles sont les fonctions des lois ? Quelle est la force des lois ? Quelles sont les limites de l'action d'une loi ? Tentons d'y répondre.

La loi et la force

[Retour à la table des matières](#)

Au demeurant, parler de la loi politique, implique deux préalables, qui en disent déjà long sur la question de la loi. D'une part, il importe de ne pas céder au mépris général de la politique, tel qu'il s'exprime aujourd'hui. D'autre part, il est essentiel de reconnaître, à l'encontre de

telle tendance contemporaine exaltant le "moi" - qui espérerait fonder ce mépris de la politique -, que le propre de l'individu humain est d'être à lui seul, dans sa singularité même, l'universel. Il n'est même pas d'autre distinction possible entre l'animal, dont le champ affectif - ce qui le meut - ne dépasse pas le champ perceptif présent, et l'homme qui est de soi universel, l'univers esquissé en marche, dans des actions, des comportements qui requièrent structures et finalités. [108] Autant dire que parler de la loi politique oblige à remettre en perspective, autrement que dans une éthique, la nécessité que traduit la notion de loi, suprématie gestatrice, dont il faut dire maintenant la légitimité.

C'est cette signification que l'on retrouve notamment dans le débat opposant Calliclès et Socrate, dans *Gorgias* de Platon (III^e partie, 481c). L'enjeu de cette partie du dialogue : la loi, nature ou convention ? Ou bien, en effet, la loi s'identifie totalement avec la loi de la nature, celle du plus fort - le lion devant le mouton -, et l'homme vit insatiablement de ruse, de surprise, d'asservissement. La violence et la puissance commandent de soumettre l'inférieur, de donner à chaque désir la plénitude de satisfaction sans entrave. Alors, la cité - si tel peut encore être son nom - s'instaure dans la licence et l'arbitraire ; les échanges, les relations, le rapport à soi-même, les contributions, prennent la forme de la tyrannie (disposition d'une quantité de force). Ou bien, au contraire, la loi résulte d'une institution de règles communes imposée par le plus grand nombre afin de se défendre de sa faiblesse contre les plus forts.

À moins que les termes du débat ne soient mal posés, ce que Socrate s'attache à montrer. La question de la loi se dérobe à celle de la nature parce que le désir fuit toujours du côté du désordre - le tonneau des Danaïdes en fait foi -, mais elle se dérobe aussi à celle de la convention parce que cette dernière laisse intacte la multiplicité des opinions qui ne saurait produire l'unité de la cité. Dès lors, poser correctement la question de la loi politique, disons-le clairement, de la légitimité, n'est possible qu'à raison d'invoquer d'abord le Bien, l'Un, puis la sagesse, la philosophie et la vérité, la connaissance de ce qui est Juste, par lesquels nous contemplons le bon arrangement [109] (*cosmos*), le Bien dont le Juste n'est qu'une espèce, qui, seul, convient à faire de la cité une cité juste et non en rabattant la vérité sur la nature. La pratique de la sagesse tend nos forces au point de rendre possible la réalisation de la présence de la Justice, reflet du Bien, dans la

cité (le Bien devenant la mesure de l'homme, en somme), à l'égal de "l'égalité géométrique" (égalité de proportion ou de relation) qui assure la félicité du tout, disons l'ordre du *cosmos*. Les lois qui en résultent ne sont légitimes que de leur participation au Juste, par la vertu du sage (le philosophe-roi, qui s'apprend à reconnaître le Bien).

Au terme de ce déplacement du débat, deux résultats sont obtenus, de notre point de vue. D'une part, la loi s'oppose à la force (à la nature) qu'elle contredit ; la loi, avec l'art qu'elle suppose domine la nature, pose des fins à atteindre. D'autre part, la loi se promeut sur le fond d'une source qui éclaire la voie du meilleur intérêt commun, la légitimité qui interroge, met en question et en péril le conformisme et la répétition. La légitimité est entée sur une Idée, celle-ci ne sanctionne pas l'ordre établi. De là l'opposition entre la légalité (les lois posées) et la légitimité (la suprématie gestatrice légitime).

La légitimité et la loi

[Retour à la table des matières](#)

Évidemment, il est une question qui ne se pose pas au philosophe grec : celle de savoir si l'homme peut vivre en dehors de la cité, de la loi, celle, autrement dit, de savoir si [110] l'on peut parler de l'individu dans les termes d'un rapport d'extériorité individu/loi. L'individu est immédiatement défini par son insuffisance (Platon, *La République*, II, 369b), son dénuement et la nécessité de faire cité qui est liée au rapport à autrui et d'abord à l'Un-Bien. Thucydide rapporte ainsi le propos de Périclès selon lequel l'homme est naturellement impliqué dans la vie de la cité. Ce dernier admet que certains ne s'intéressent pas à la vie de la "*Polis*", mais les appelle "*Idiôtai*" (de "*idios*" : particulier). Ils ont choisi de ne pas participer à la vie commune, ils sont donc hors la société, livrés à eux-mêmes, des individus auxquels il manque quelque chose. Et, Aristote d'ajouter : "L'homme est par nature un être de cité" (*Politiques*, I).

Ce qui a plusieurs significations, dont la principale est celle-ci : en vue de statuer sur les lois, il importe d'éclairer le type de légitimité dont elles peuvent se réclamer. Entendons encore une fois, par légitimité, le fondement des lois et du pouvoir qui en découle, le principe

grâce auquel justifier (c'est-à-dire rendre juste, nécessaire et possible à la fois) l'obéissance dont les lois ont besoin pour devenir efficaces, mais tout d'abord pour que - désirs contraints ou non - l'individu vive libre, en la loi et par elle : moins parce qu'elle le protège de l'autre individu que parce qu'elle le hisse jusqu'à sa propre unité. La légitimité définit le nom au nom duquel les lois se donnent, s'imposent, libèrent parfois d'une autre loi devenue illégitime, en même temps que de toute éventuelle force. L'homme n'est pas seulement assujéti aux lois, celles-ci ne constituent pas seulement sa coutume, il a à sa charge d'en peser/penser la constitution, le mode d'instauration et, d'une manière générale, le titre à promouvoir une vie sociale déterminée.

Or, la légitimité telle qu'elle est assignée à une bonne loi peut revêtir plusieurs formes. Citons celles qui ont été [111] invoquées dans notre histoire : les dieux (qui donnent les lois aux hommes), l'unité du *cosmos*, Dieu ("Tout pouvoir vient de Dieu", "*Non est potestas nisi a Deo*", Saint Paul, *Épître au Romains*, XIII, 1), l'ancienneté ou le temps (réputés facteurs de stabilité), la Raison ou l'accord, le peuple, etc. On voit comment la légitimité met au jour une raison d'être des lois et du pouvoir, au moment même où il est essentiel de donner corps au vivre-ensemble et où il est nécessaire de justifier la dynamique du lien social, de produire du consentement. Qu'est-ce qui fait une loi : sa légitimité, sinon elle est tyrannie ?

En vertu de la légitimité dont se targue la philosophie classique grecque - voulant se détacher du poids de la tradition mythologique, de l'autorité et de la coutume - celle de la Justice en elle-même, la manière d'être intérieurement structuré par et dans l'ordre du *cosmos*, on voit pourquoi les grecs n'ont guère de souci avec l'individu puisque de l'un à l'autre, *cosmos*-cité-individu, on procède seulement du plus grand au plus petit (par "analogie", sous l'égide de l'Un), de la même manière qu'un texte écrit en gros caractères est plus lisible qu'un autre rédigé en petits caractères. Dès lors, ainsi que le démontre Platon dans *La République*, la cité occupe une place intermédiaire entre l'universel et l'individuel. Elle constitue une sorte d'organisme dans et par lequel les citoyens s'accomplissent. Elle est naturelle, au sens où elle assigne à chacun sa place en fonction des obligations à l'égard du tout, de la hiérarchie nécessaire au bon fonctionnement de ce tout. Telle se présente cette "*Callipolis*" platonicienne (*La République*), qui ne saurait, de ce fait, être dirigée que par le philosophe-roi (non parce que Platon

veut glorifier le philosophe, mais parce qu'il s'agit d'une relation à l'Un - vérité ; le philosophe a l'intelligence du tout, par celle de l'Un), celui dont le pouvoir est légitimé par [112] le savoir du Bien. La vertu essentielle du politique (de l'homme politique) consiste en la vue - "*theoria*" - des essences, laquelle lui permet d'ordonner la cité qu'il institue sur le modèle du monde intelligible, selon l'ordre par la Cause.

Mais, comme le fait remarquer Aristote, la raison du politique peut-elle se suffire de cet aspect contemplatif, de cette "*sophia*", qui demeure souvent sans utilité pour l'homme politique confronté le plus souvent à des situations imprévisibles. Autrement dit, même si l'on maintient le primat de la "*sophia*", ne convient-il pas de reposer le problème de la légitimité et de la légalité en mettant en œuvre une rationalité pratique qui tienne compte du changement et du devenir auxquels les hommes de ce monde se heurtent inévitablement. Si on appelle cette dernière "*phronésis*" (prudence, si l'on veut, mais qui n'est ni ménagement, ni précaution, encore moins circonspection, parce qu'elle est activité et actualisation des contraires conciliés dans l'acte, cf. partie 2), elle rend à l'homme politique, au citoyen, les moyens de porter attention à la spécificité des situations et à l'irréductibilité des événements. Cette prudence peut aussi être appelée perspicacité.

Voilà qui oblige en tout cas à penser la légitimité dans une configuration qui englobe le savoir, l'action, la liberté, la raison, la discussion publique sur les modalités de la vie commune.

[113]

Droit naturel et loi naturelle

[Retour à la table des matières](#)

On peut cependant aller plus loin dans le raisonnement. Sachant, au terme de la deuxième partie de cet ouvrage, que nous ne pouvons plus tracer la limite de nos comportements en observant un ordre du monde susceptible de les définir ; sachant aussi que nous ne pouvons plus recevoir ces limites d'une quelconque tradition, ni non plus les considérer comme énoncées par une transcendance théologique, dont l'idée même est désormais incompatible avec la pensée moderne selon laquelle l'humanité est à elle-même la seule source de ses règles et de

ses normes ; il convient de poser la question de la légitimité dans d'autres termes.

Le problème à résoudre de ce point de vue, est celui des sociétés démocratiques, problème assurément difficile parce qu'il requiert un principe du lien social, de légitimité qui, précisément, doit s'enraciner dans les citoyens eux-mêmes. C'est ainsi que, afin de lutter contre la puissance souveraine d'Ancien Régime, contre la tradition que cette dernière mobilise en la couvrant du signe de l'autorité, l'idée de souveraineté du peuple fut élaborée par les philosophes politiques du XVII^e s. Elle trouve ses racines dans cette opposition aux rois-tyrans, en déchiffrant dans l'autonomie des volontés citoyennes la clef de voûte des démocraties modernes.

Cette idée de souveraineté du peuple gouverne un complexe de notions - droit naturel, état de nature, loi naturelle, contrat social, volonté générale - dont il faut indiquer brièvement le sens, en l'éclairant de références à la [114] pensée politique qui se structure à partir du XVI^e s., dans un conflit majeur avec l'arbitraire royal et le droit divin.

Au demeurant, l'arbitraire royal et le droit divin sont liés. Si par ce terme, on entend la figure d'un pouvoir dont on ne peut prévoir les décisions, parce qu'elles dépendent du bon plaisir du Prince, parce que celui-ci se détermine au gré des opportunités, voire de simples changements d'humeur, dans un royaume conçu comme une propriété privée, on voit comment un tel pouvoir produit l'insécurité permanente. Le décret arbitraire du jugement personnel du roi - "Tel est son bon plaisir", "il fait ce qu'il juge bon de faire" - ne donne de satisfaction qu'aux relations nouées à l'intérieur du système des "ordres" et des "états". Mais il ne dissout les mécontentements qu'en renvoyant à la légitimation de l'exercice du pouvoir par le droit divin. La conception d'un tel droit s'articule aux textes bibliques, autant qu'aux doctrines de l'Église : se trouve, en effet, chez Salomon cette idée selon laquelle tout pouvoir vient de Dieu, comme s'y trouve l'idée que Dieu donne les rois aux peuples afin qu'ils soient gouvernés. Dès lors, Dieu dépose en eux, qui sont sacrés par le fait même, le secret de sa puissance dont Il ordonne qu'ils fassent ce que bon leur semble, sous sa main.

Mais Dieu donne aussi aux prophètes (de "*prophéro*", celui qui profère des reproches au nom de...) l'autorité de la parole pour dénoncer en son nom la non-fidélité de tel roi et de son royaume. Salomon,

lui-même, lorsqu'il "juge", fait parler les "faits" (est-ce cela, faire parler Dieu ?).

La notion de souveraineté du peuple bouleverse d'un coup aussi bien le vocabulaire que les codes de lois et les pratiques. Le souverain n'est plus le roi, certes, mais pas non plus un individu ; le sujet n'est plus soumis à la puissance royale, mais devient origine et garant de la loi qu'il se donne. Le sujet se fait sujet-souverain, comme le [115] sujet de la loi éthique (cf. partie 2, Kant). La loi ne commande plus en tombant de haut, parce qu'elle éclaire et ordonne en faisant, originairement, du monde politique et social un monde sinon intelligible, du moins rationnel, en émancipant l'homme des puissances incontrôlées. La voix du peuple vaut contre la voix du sang.

Mais qu'est-ce que ce droit naturel ? C'est d'abord l'acte par lequel est restitué au peuple sa puissance absolue et illimitée de décider de son propre sort, de la forme de l'exercice du pouvoir, dans l'exercice d'une raison (pratique). Il existerait donc un droit, une norme originale, indépendante de l'arbitraire et de la transcendance, - le même pour tous -, "naturel" en somme, qui décide de ce qui est absolument et universellement obligatoire. Ce droit est "naturel" non parce qu'il découle de la nature (la "*phusis*"), mais parce qu'il définit la "nature humaine", en d'autres termes la raison, et que cette raison, elle-même définie comme "lumière naturelle", reconnaît ce droit avec évidence comme définissant la spécificité de l'humanité. Ce droit enveloppe les droits supposés appartenir à tout homme en vertu de sa propre essence : droit à la vie, à la liberté, à la propriété (John Locke, 1632-1704).

Il s'agit d'un droit, dans la mesure où il est garant de la Justice, d'une association commune dans laquelle règnent égalité face au droit, et liberté. Toutefois, ce droit ne relève plus, désormais, d'une unité cosmique donnée qui aurait imposé à toutes choses sa puissance sous la forme d'une loi naturelle, d'une loi qui ne serait rien d'autre que la particularisation d'une finalité universelle donnée aux hommes dans la contemplation philosophique ou dans une révélation (*Décatalogue*).

[116]

Le contrat et la loi

[Retour à la table des matières](#)

Quant à lui, le droit naturel est supposé appartenir aux hommes en vertu de leur propre essence, qui peut d'ailleurs très bien être de ne pas avoir de "nature". Pour en comprendre le sens, distinguons-le du droit "positif", celui qui est posé par le législateur et qui implique le pouvoir judiciaire. Du droit positif, le droit naturel présenterait le fondement, si évidemment, le droit positif s'attache à traduire le droit naturel dans les termes de la loi.

Si telle est l'atmosphère dans laquelle se meuvent les théoriciens de la souveraineté du peuple, des distinctions doivent cependant être opérées. L'armature théorique qui ancre les lois démocratiques dans la souveraineté du peuple requiert un jeu complexe de concepts, parmi lesquels les notions d'état de nature, de contrat social et de volonté générale jouent un grand rôle.

Schématiquement, on peut dire que l'état de nature définit une fiction théorique (une hypothèse de travail si l'on veut, à la façon de Newton, permettant de poser la question), non une étape de l'humanité dans l'ordre du temps mais un principe rationnel permettant d'apprécier toute constitution juridique en général. À partir de celui-ci la question de la légitimité et du droit peut être posée. Dans l'état de nature, on envisage les individus tels qu'ils vivraient avant, ou en dehors de l'existence d'une autorité politique commune : en dehors de tout rapport, sans relation d'autorité, indépendants. Ainsi les hommes peuvent-ils être supposés "naturellement" libres et égaux. Libres, parce que nul n'exerce d'autorité sur autrui, chacun étant son propre [117] maître - "l'homme est né libre", dit Rousseau dans une formule dont il faudrait commenter la forme verbale -. Égaux, parce que tous ont la même indépendance dans cet état, dans la mesure où il appartient à chacun de le fonder "en droit".

Enfin, le contrat social représente la première convention : celle qui permettrait le passage de l'état de nature à l'état social et politique. En tant que tel, il désigne un "artifice" (une œuvre humaine) qui doit

retourner/convertir la nature pour que le droit qui s'y incarne devienne effectif et gestateur de liberté, étant l'acte même d'une liberté en acte. Afin que le droit naturel soit garanti, le contrat fait droit à la société politique et à l'autorité impliquée, soit en imposant un accord entre les hommes (Locke, Hobbes), soit en fondant l'État et en formant le citoyen dans le renoncement-aliénation à sa particularité (Rousseau) ; accord au terme duquel, les hommes devenus citoyens, usant de leur raison, fondent une société qui garantit leurs droits fondamentaux, en s'obligeant chacun à respecter les droits de tous soit sous l'égide de l'autorité "artificielle" (l'État) ainsi créée, soit sous la garde de leur propre vigilance.

En vertu de cet accord, chacun peut voir en la loi l'expression de la "volonté générale".

Mille nuances divisent, toutefois, les théoriciens du contrat, du XVI^e s. de Grotius (1583-1645, *Le droit de la guerre et de la paix*, 1625) et de Pufendorf (1632-1694, *Du droit de la nature et des gens*, 1672) au XVII^e s. de Rousseau (1712-1778, *Du Contrat social*, 1762), en passant par Hobbes (1588-1679, *Léviathan*, 1650), Locke (1632-1704, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, 1690) et Spinoza (1632-1677, *Traité politique*, publication posthume). Si pour les uns, les traits de l'état de nature [118] dessinent les raisons que les hommes ont d'en sortir, pour les autres, ils esquissent les ressorts de l'état social à venir. Si pour les uns, les traits du contrat renvoient à un État-machine et des prescriptions émanant d'une autorité arbitrale, impartiale et au-dessus des conflits, pour les autres, ces traits disent avant tout la forme d'une démocratie. Dans tous les cas, pourtant, ils contiennent et figurent par avance l'idéal d'une société à créer.

En ce qui regarde notre sujet, la loi, la légitimité, les conséquences sont malgré tout semblables : l'idée de contrat suppose que les hommes instaurent eux-mêmes une autorité politique et les lois dont elle a besoin pour exercer son pouvoir. Cette autorité garantit les droits de chacun et la suprématie de la loi sur tout arbitraire, même si elle est conditionnelle et limitée, parce que l'obéissance qui lui est due est relative au respect du contrat. Mais, tout d'abord, en instaurant l'autorité de la "chose publique", chacun instaure sa propre liberté (non son arbitraire), dès lors souveraine. Une maxime s'ensuit : "*Veritas non auctoritas facit legem*", ce n'est pas d'une autorité imposée que la loi procède, mais de l'exercice de la justice.

Peut-on éviter l'idée de contrat ?

[Retour à la table des matières](#)

Encore faut-il reconnaître par là que l'on s'attache moins à comprendre comment fonctionnent les lois, que l'origine de l'autorité politique. En déplaçant le débat sur la loi vers cette origine ne risque-t-on pas de manquer la [119] compréhension des faits sociaux qu'elle implique, même si c'est au profit d'une justification d'un nouvel ordre social ? Les théories du contrat posent donc des problèmes de mode d'appréhension des lois. Ainsi, Montesquieu (1689-1755), contemporain des théoriciens du contrat, fait-il remarquer dans *De l'Esprit des lois* (1748) qu'il est ridicule de s'égarer constamment, en matière de philosophie politique, à la recherche de l'origine des sociétés. Les hommes forment toujours des sociétés. Ils naissent toujours liés les uns aux autres, que l'on prenne en exemple la génération (le père/le fils) ou les besoins (et la répartition des tâches). Nul contrat ne vient jamais présider à la naissance du lien social parce que l'homme possède un instinct de sociabilité.

Montesquieu déplace, par conséquent, le mode de traitement de la question de la loi. Loin de vouloir proposer, sous couvert d'une genèse idéale, une fin aux sociétés humaines, il procède par l'étude des faits. Il en appelle à la méthode de la physique nouvelle (Newton) pour décider de ne pas juger des faits au nom de ce qui doit être, mais pour les comprendre sans préjugé (Préface). Les principes qu'il faut découvrir ne le peuvent être qu'à partir de "la nature des choses" et de l'interdépendance d'ensemble des éléments : "je n'écris point pour censurer ce qui est établi dans quelque pays que ce soit. Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes ; et on en tirera naturellement cette conséquence, qu'il n'appartient de proposer des changements qu'à ceux qui sont assez heureusement nés pour pénétrer d'un coup de génie toute la constitution d'un État" (Préface).

Qu'est-ce donc que cet "esprit des lois" ? Mais que sont d'abord les lois ? "Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses" (Partie I, Livre I, Chap. 1). Une telle [120] définition ne peut que frapper le lecteur. Elle

déclare, contre la tradition biblique et théologique, que la loi n'est plus ou pas un commandement, un ordre donné par Dieu, grâce auquel Il fixe des fins aux actions des hommes (voire de la nature). La loi n'est qu'un rapport "constamment établi", tel que "chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance" (ibidem), une des formes de la nécessité.

Revenons alors à cet "esprit des lois", car c'est bien lui que Montesquieu recherche. L'esprit, disons synonymement le sens de la structure ou système que forment les lois, "consiste dans les divers rapports que les lois peuvent avoir avec diverses choses" (I, chap. 3). Et comme les lois dont il est question sont les lois civiles, celles des institutions politiques et juridiques dans leur corrélation, contrairement aux lois de la nature qui ne sont pas susceptibles d'écarts, elles varient, font l'objet de violents constants qui en favorisent le changement.

On voit bien ce vers quoi Montesquieu nous porte. Non seulement il existe des lois qui forment pour une nation étudiée son "esprit", mais encore ces lois peuvent varier et entraîner différentes formes d'"esprit des lois". Les lois, pour autant qu'ordonnées par les hommes, ne sont pas figées une fois pour toutes, elles sont modifiables et s'enchaînent en quelque sorte en formant une histoire. Ce que Hegel commente ainsi dans la *Philosophie du droit* : "Montesquieu a fondé son œuvre immortelle sur l'intuition de l'individualité et du caractère des peuples... De même que les rapports plus élevés des parties relatives du droit, de même aussi les déterminations plus basses des rapports civils,... il les a conçus absolument à partir du caractère du tout et de son individualité".

[121]

La loi et la liberté

[Retour à la table des matières](#)

L'ensemble de ces réflexions prouve à l'évidence que l'on ne saurait, de quelque façon, aborder la question de la loi sous la règle du primat de l'individu, ou sous la règle de ses propos : on voit bien ce que peut donner un individu qui ne connaît aucune loi, si l'on en croit du moins Fritz Lang, lorsque dans son film *Docteur Mabuse : le dé-*

mon du crime (1922), il fait dire à Mabuse : "je ne reconnais pas votre justice", non parce qu'elle est contestable, mais parce que Mabuse se donne lui-même pour "la" justice.

De toute façon, nous œuvrons selon des règles. L'architecte respecte celles de son art qui sont fondées sur les lois de résistance des matériaux. Il ne peut faire n'importe quoi sous peine de voir la maison s'effondrer. En revanche, c'est parce qu'il sait ce qu'il peut faire, qu'il peut aussi imaginer comment il pourrait travailler son matériau autrement. En vertu de quoi son art n'est pas bridé par la loi, la loi au contraire le rend possible, pensable, exécutable. Par analogie, la loi politique fonctionne de la même façon.

L'homme ne peut faire seulement ce qui satisfait son bon plaisir : il ne peut voler son voisin parce que le bien de celui-ci lui plaît, faute de quoi la cité elle-même se dissout et cet homme perd lui-même la possibilité de posséder quoi que ce soit, même ses "moyens d'existence", donc de vivre, et de convoiter le bien de son voisin.

Même si l'expérience immédiate de la loi de la cité est celle d'une règle à laquelle nous obéissons, cette obligation n'est pas nécessairement une charge. Elle peut, en [122] revanche, conduire une action afin de la rendre commune. À ce titre, si la loi lie et oblige, c'est elle qui rend les actions effectives, elle est orientée vers la réalisation des actes, en contredisant le caprice, à coup sûr inefficace.

En tant qu'automobiliste, par exemple, chacun peut très bien en arriver à reconnaître la nécessité d'une loi commune afin d'obliger chacun à rouler à droite (ou à gauche), ceci de telle sorte que la vie de l'autre soit préservée. Ce qui ipso facto préserve la sienne.

Il y a donc, dans la loi, tout un rapport à l'autre - rapport à soi (dans et par l'autre), qui oblige à se plier à une règle en faisant émerger une volonté commune, toujours actuelle (et c'est ce que signifie le terme "originnaire") -.

Est-il nécessaire d'invoquer un droit naturel pour s'apercevoir que l'énoncé de la loi fait connaître la nature du désir en même temps que son éducation souhaitable, fait connaître le rapport intrinsèque de la loi, de l'interdit et du désir ?

Déjà nous avons vu avec Kant, que la liberté se définissait comme pouvoir de résister à la nature, aux désirs, aux penchants, c'est-à-dire à

ce vers quoi nous penchons naturellement. Elle est pouvoir de se dresser à l'encontre du pouvoir de s'incliner. La loi de la cité indique en ce sens que la contrainte de la loi constitue un pouvoir de liaison, une émergence d'une libération par rapport au jeu des forces réciproques entre les individus sociaux. La loi dénonce le libre-arbitre en faisant surgir la liberté. Elle présente des règles générales, quitte à ce qu'elles soient changées, qui protègent du despotisme de l'arbitraire et du chaos de simples singularités juxtaposées.

Ainsi que le faisait remarquer Rousseau, dans *Du Contrat social*, entre le fort et le faible c'est la liberté qui opprime [123] (entendons le libre-arbitre) et la loi qui libère. L'absence d'oppression en droit en est une autre en fait.

La "thémis" et le "nomos"

[Retour à la table des matières](#)

Parce que la démocratie semble porter les valeurs de la souveraineté du peuple, de la légitimité la plus haute, mais aussi celles de la liberté et du droit, attardons-nous sur la nature de ce régime politique dans son rapport à la loi.

Il est vrai, tout d'abord, que la notion de démocratie dérive du grec ("*démos*", le peuple) et qu'un régime ainsi dénommé a eu cours en Grèce classique. En ce régime la voix du peuple est prépondérante, s'exprimant sur l'agora, place publique à l'origine, lieu de la parole politique au coeur de la démocratie, par la suite. Pour s'instaurer, cette démocratie suppose la défaite des grandes familles aristocratiques et la fin des monarchies dont la présence est encore citée dans l'*Odyssée* (Homère). Elle suppose aussi l'abolition de la réserve des lois entre les mains de quelques uns et la promulgation du "*nomos*" (la loi) au grand jour. Elle suppose, enfin, que soit établie la responsabilité de chacun devant la loi, en remplacement de la responsabilité du chef de famille, avec ses implications de vendetta.

L'œuvre de Dracon, puis celle de Solon, marquent définitivement l'avènement de la démocratie (594-593). Sans s'attarder sur les réformes qu'elle impose, il faut noter la constitution de la "*Boulé*", cette assemblée dans laquelle [124] les lois sont discutées. Cette œuvre im-

pose un nouvel édifice de la raison politique, et une transformation de l'esprit public au terme de laquelle les "ancêtres" ne constituent plus la référence en matière de légalité. Désormais, la loi doit être discutée.

C'est ici que prend sens la différence entre la "*thémis*" et le "*nomos*". "*Thémis*" est le mot qui désigne une règle ancienne, de nature essentiellement religieuse, servant de code de droit public. Prescription rituelle, elle traite autant de la propriété, du mariage, de la succession, des crimes, des relations politiques, que des rites et sacrifices, et des formules de prières. Elle est prétendument établie (de là son nom, "*thesmos*" venant de "*tithémi*" : poser) pour l'éternité par les dieux. Elle est répétée oralement, transmise de chef de famille en chef de famille, et de prêtre en prêtre (cf. Gustave Glotz, *La cité grecque*, 1928, Éd. Albin Michel). En revanche, le "*nomos*", la loi, est humain. Il a un caractère écrit, n'appartient plus à quelque privilégié. Il est surtout dépouillé de tout mystère, connu de tous, appartenant à tous. Il est voté par le peuple et, afin d'en bien marquer le caractère pleinement humain, il porte le nom de celui qui a proposé de la voter. S'il reçoit l'assentiment de tous, c'est qu'il concerne l'intérêt commun. Ainsi fait-il à chacun sa part de droit et d'obéissance.

Existe-t-il un ordre en dehors de la loi ? Sauf à référer à l'Un, c'est la loi qui fait régner la mesure commune sans laquelle la force régnerait partout ; elle procure à tous une référence qui contient les excès de chacun. Elle fait régner avec elle la raison dont les hommes se sentent comptables. Ainsi Démocrite affirme que "le droit est une invention des hommes" (cité in Diogène Laërce), tandis qu'Épicure déclare "la justice n'est pas quelque chose en soi" (*Maximes vaticanes*, 33). Mieux que beaucoup, [125] Démosthène en conclut ceci : "Les lois sont une chose commune, réglée, identique pour tous... Elles veulent le juste, le beau, l'utile. C'est là ce qu'elles cherchent ; une fois trouvé, c'est là ce qui est érigé en disposition générale, égale pour tous et uniforme ; c'est là ce qui s'appelle la loi" (cité in Glotz, *ibidem*, p. 151).

Cependant, afin de préserver cette démocratie-là, les grecs ont inventé aussi un principe destiné à s'opposer à certaines mesures : l'exception d'illégalité, la "*graphè paranomon*". Cette institution était requise chaque fois qu'un citoyen proposait une motion significativement opposée aux lois existantes. Cette motion d'illégalité valait alors l'exil au citoyen. Cette arme redoutable, que Socrate eut à connaître (ainsi le raconte-t-il lors de son procès, in *Apologie de Socrate*, Pla-

ton), qu'il conteste (Platon rappelle à ce propos que les textes écrits sont menteurs, cf. *Ménon*), était destinée à préserver les lois existantes.

La démocratie moderne et la loi

[Retour à la table des matières](#)

Comme on le voit, l'idée de démocratie associe au moins les termes de "peuple", "souveraineté", au terme de "loi". Dans ce rapport, l'enjeu principal est celui de la place de la raison dans la mesure où elle seule peut gouverner les actions communes, définir l'intérêt commun (la "chose publique", en latin "*res*" "*publica*", d'où le terme "république"), asseoir une volonté générale qui est celle du peuple producteur du droit et de la loi (différent en cela [126] d'une simple population, somme d'individus juxtaposés). En quoi il faut se garder de parler de la démocratie en termes quantitatifs, de nombre ; comme si son opposition avec d'autres régimes : la monarchie ("*mon*"-"*arché*", pouvoir de l'un), aristocratie ("*aristo*"-"*cratein*", pouvoir des meilleurs), se restreignait au nombre de ceux qui gouvernent (un, plusieurs, tous). La différence est de nature non de degré.

Au sens moderne et contemporain, de plus, la démocratie eut à préciser ses principes sur de nombreux points.

D'abord, pour demeurer sur le plan de la loi existante, il fallait trancher le débat essentiel sur le point de savoir dans quelle mesure le citoyen a le droit ou non de se révolter. La réponse à cette question est fonction de la définition du contrat social, ainsi que du champ de son application. Pufendorf, qui fut le premier à poser la question, demeure dans l'ambiguïté. Puisque l'idée même de contrat suppose que les individus instaurent eux-mêmes une autorité politique, cette même base implique que toute autorité est limitée et que l'obéissance due se restreint au contrat. De façon certaine, par contre, c'est Locke qui saute le pas et admet un droit de résistance à l'oppression résultant des prémisses du contrat, sachant que, de toutes façons, il est dans la logique des choses que le peuple faisant les rois, il puisse les défaire. Hobbes le suit sur ce point considérant que la résistance à l'oppression fait partie des droits des citoyens.

En revanche, il n'en est pas de même pour Rousseau, ni Kant. Certes, "on n'est tenu d'obéir qu'aux puissances légitimes" (*Contrat social*, I, 3), écrit Rousseau, mais dans le cadre même du contrat on ne voit pas au nom de quoi un tel droit à la résistance serait légitimable. Kant renforce la position de Rousseau en affirmant que, si les décisions du [127] peuple souverain sont justes, parce qu'elles énoncent la volonté universelle, la notion de "résistance à l'oppression" est contradictoire et absurde. Il ne saurait exister de recours contre la volonté universelle. Une législation fondée en raison, parce qu'elle est suprême, ne peut contenir de droit à la sédition, si ce n'est à se nier soi-même comme universelle.

Ajoutons que Condorcet (1743-1794), qui eut à connaître directement les problèmes de révolution, tranche en ce sens : on demande si le peuple peut défaire ce qu'il a fait, si la raison peut revenir sur ses décisions ? Oui, répond Condorcet, un peuple a le droit de résister à l'oppression, même si celle-ci émane d'un pouvoir légitimement établi, car aucune décision ne peut être tenue "éternellement" pour vraie. Il importe donc de ménager des recours pour qu'un peuple soit en mesure de perfectionner ses lois, y compris les lois constitutionnelles. Par conséquent, la république doit inscrire dans la forme légale le droit de résister, voire le faire figurer au nombre des droits fondamentaux.

Ensuite, une discussion s'impose sur le point de savoir si la démocratie se présente comme le destin de la société moderne ou comme une de ses formes possibles. D'une certaine façon, faut-il croire que le développement de la démocratie est irrésistible, ou bien qu'il existe des formes politiques "supérieures" à la démocratie ? On peut répondre à une telle question de deux points de vue : d'une part, du point de vue des hommes qui ont fait la démocratie moderne ; dans ce cas, il est patent que bon nombre d'entre eux - exceptés les philosophes critiques : Mably (1709-1785), Marat, Baboeuf, etc - concevaient la démocratie comme la forme ultime et parfaite de la vie sociale et politique. D'autre part, du point de vue qui nous préoccupe, au terme d'un XX^e s. secoué par les démentis apportés à des [128] démocraties trop certaines d'elles-mêmes - misère ouvrière, colonisation, naissance du totalitarisme nazi dans la démocratie allemande, guerres mondiales, génocides, etc. - l'idée d'un développement harmonieux vers une liberté démocratique donnée, appelle des nuances.

Une Déclaration des droits ?

[Retour à la table des matières](#)

Dans le droit fil de ces discussions, on peut toujours dire que la démocratie telle qu'elle est fondée par contrat impose le principe de la liberté à l'encontre des traditions et des autorités. Et que cette liberté ne s'exprime que dans l'accord du bien-être particulier avec le bien-être de tous, la volonté particulière n'acquérant son autonomie que dans la production de la loi. Ce que rappelle Hegel, lorsqu'il parle des "temps nouveaux".

Mieux que cela, il fallait encore promulguer une Déclaration grâce à laquelle étaient affirmés à la fois la supériorité des lois constitutionnelles sur toute autre autorité et le fait que l'État n'est pas une propriété, mais une société d'hommes sur laquelle personne n'a le droit de commander et d'ordonner sinon elle-même. Le sens d'une telle Déclaration - par exemple de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 qui, par ailleurs, n'est pas identique à celle de 1793 - vise d'abord à être une machine de guerre contre l'Ancien Régime, précisant que le principe de la loi s'oppose désormais au bon plaisir du roi et à toute révélation. Elle formule ensuite les principes essentiels de [129] la légitimité nouvelle. Seuls sont prononcés maintenant les noms de citoyen et de nation, ceux de roi et de monarchie ne survivent plus. Dans son *Préambule*, se dévoile une vérité universelle, celle des droits imprescriptibles de l'humanité. Ce dernier énumère les principes régulateurs présidant à l'élaboration des structures politiques qui résultent des lumières de la raison dans la mesure où cette dernière est seule capable de mettre à jour les principes fondamentaux de l'ordre humain.

La présentation symbolique de cette Déclaration en dit autant, puisqu'elle est dessinée sous la forme des Tables de la loi, telles que les peintres en ont fixé l'image sous l'exemple de Moïse.

Les articles de cette Déclaration se répartissent en trois moments. Les trois premiers articles donnent en termes généraux toute la Déclaration (liberté-égalité, association politique, souveraineté). Les articles 4, 5 et 6 définissent particulièrement ce qui n'est que généralement ex-

primé dans les trois premiers articles (liberté, loi, volonté générale). Les articles 7 à 11 contribuent à définir les principes selon lesquels les lois doivent être faites conformément aux droits déjà déclarés (exécution des lois, peines, opinions). Les douze articles suivants détaillent les garanties associées aux droits (ordre public, abus de la liberté, garanties, forces publiques, impôts, séparation des pouvoirs, propriété privée).

L'un des débats autour de la Déclaration a porté sur le rapport entre les droits et les devoirs des citoyens, et nous renvoie bien à la question de la loi. Fallait-il assortir cette Déclaration d'une déclaration des devoirs. À quoi les constituants répondent non, car une déclaration des droits est aussi une déclaration des devoirs réciproques. Ce qui est mon droit comme humain, est également le droit d'un [130] autre humain ; et il est de mon devoir de lui garantir le sien comme de posséder le mien.

Il reste que cette Déclaration ne définit qu'un certain type de droits, ceux que l'on appelle aujourd'hui les "droits-libertés" : liberté, égalité, souveraineté. Ces droits dessinent une sorte d'espace "sacré", imprescriptible et inviolable. Ils constituent la protection minimale à laquelle tout humain a droit contre les empiétements de tout arbitraire. Ces droits sont donc à distinguer des "droits-créances", définis postérieurement, dans le cadre du développement de l'État-providence, et attachés aux prestations de cette forme de l'État : droit à la santé, à l'éducation, au travail, à la sécurité sociale, à un niveau de vie décent, etc. De tels droits sont essentiellement économiques, sociaux et culturels.

Cette différence entre deux sortes de droits signifie, par ailleurs, que plusieurs lectures sont possibles de la Déclaration des droits. Soit, on estime que les droits fondamentaux déterminent des prérogatives accordées à l'individu contre les prérogatives des pouvoirs de l'État, alors la Déclaration se rattache à un principe seulement individualiste ou libéral. Soit, les droits représentent des règles du jeu minimales pour que la vie sociale soit possible. Dans ce cas, la manifestation des droits en appelle à la constitution, voire au renforcement, d'un État, seule garantie possible de la valeur des droits par application d'une sanction étatique. Cette seconde lecture rend possible l'extension du pouvoir de l'État sous la forme de l'État-providence.

Toujours est-il que, quelle que soit la lecture, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, tant dans son fonctionnement que dans ses principes, peut faire l'objet de critiques dont les plus célèbres sont celles de Hegel, [131] dans la *Philosophie du droit* (*op. cit.*) et de Karl Marx (1818-1883), exposées dans [La question juive](#) (1843). Les dernières portent sur l'abstraction "homme" de la Déclaration, abstraction telle que le modèle de l'homme ne saurait être autre que le "bourgeois/capitaliste".

Le législateur et la loi

[Retour à la table des matières](#)

D'une façon ou d'une autre, ce qui a été montré jusqu'ici peut se résumer ainsi : qu'est-ce qui fait la loi, ou qu'est-ce qui fait que la loi est loi ? Sa légitimité, sinon il s'agit de tyrannie. De ce fait, il n'est pas d'autre autorité de la loi que sa légitimité, les autres pouvoirs sont violence. Tandis que cette autorité est gouvernante, en ce qu'elle permet à la loi de commander justement, d'éduquer dans le souci de contrer la perversion de la violence. En ce sens, la légitimité constitue bien la spécificité de toute loi : celui qui est sujet de la loi ne peut pas en être le souverain.

C'est ce qui oblige à poser la question du législateur, cette question à laquelle tous les philosophes politiques se sont attachés, sachant que la figure même du législateur ne saurait être détachée de la question de la légitimité. Cette figure du législateur, ou "*nomothète*" (de "*nomos*", la loi et de "*tithémi*", poser), est susceptible d'un double traitement : soit elle répond à la question : qui est-ce qui pose la loi ? Mais on s'enferme alors dans l'idée qu'il faut un commencement qui soit comme un fondement de la justice, ce qui fut une option très ancienne, dans laquelle [132] émergent les portraits de Moïse, Thésée, Minos, Hippodamos de Milet, Solon. L'inconvénient d'une telle solution est qu'en faisant immédiatement du législateur une personne, parfois extérieure à la société à régir, demi-dieu, il faut penser sa fonction comme fondatrice et la cité comme unité-identité (totalité métaphysique). Dès lors, si l'on peut dire que le législateur est architecte, organisateur du lien social, c'est qu'on lui reconnaît un savoir, une compétence, et une

sagesse inédits. Non seulement il fonde l'édifice social, mais en même temps, il lui insuffle un "esprit". Le législateur est nécessairement mû par l'amour de la vérité et établit dans la cité la loi du Juste, imitée de l'essence éternelle du Juste. À ce titre, il peut considérer, et tout le monde avec lui, que la cité manifeste dès ce geste de fondation l'en-soi/pour-soi du Juste, la perfection de la durée (image de l'éternité).

Soit, et l'on reconnaît là l'option moderne, la question est déplacée vers celle du pouvoir législatif. La question n'est plus : qui est le législateur ? Mais : qui répond de la légitimité de la loi ? Une seule réponse est possible dans ce cas : le citoyen, pour autant qu'il légifère, posant en chaque acte la loi à laquelle il obéit. Le *nomothète* est le citoyen, en cela qu'autonome, il est gestateur et garant de la loi. Disons en d'autres termes que celui qui pose la loi, c'est la volonté, la preuve en étant que la volonté lui obéit.

Ce qui est une autre façon de retrouver la notion rousseauiste de volonté générale. La légitimité, qui est la volonté générale en acte, produit l'unité du corps politique, cet organisme dont la structure a valeur de moteur et garant. La volonté générale est productrice d'un monde, la cité même. Mais alors, le législateur est la cité en acte, elle-même : le souverain.

[133]

Le législateur et la loi deviennent conjointement éducateurs d'eux-mêmes. La loi transforme parce qu'elle relève le citoyen, qui ne serait que particulier, de toute particularité. Elle s'instaure dans un acte de pouvoir qui est absolu (de lui-même avec lui-même), qui est sans condition.

Ce modèle, quels que soient ses mérites, demeure pourtant pris dans une conception de l'unité de la cité, qui répond de son identité sans différence. L'efficacité de la loi aura besoin d'une conversion de tous qui ne saurait être originaire et définitive mais dont l'obtention n'est possible qu'au travers d'un appareil éducatif, chargé d'éclairer le citoyen sur ses droits et ses devoirs. La conduite vers l'unité n'est, en effet, possible qu'au prix d'une conquête de l'homogénéité sur les ténèbres de l'ignorance, dont le résultat le plus clair est qu'elles nous ont détournés de l'existence du droit.

L'histoire nous apprendra que la loi n'auto-produit sa légitimité qu'à l'intérieur non d'une unité-identité de la cité, mais de conflits dans la cité dont l'unité finale procède d'une fracture momentanée.

Nul n'est censé ignorer la loi

[Retour à la table des matières](#)

Néanmoins, ce thème de l'éducation demeure essentiel. Des exemples *a contrario* n'en révèlent-ils pas l'importance ? Le tyran Denis de Syracuse ne se proposait-il pas d'accrocher les lois si haut dans les rues qu'aucun citoyen ne pourrait les lire ? D'autres, rapportent les [134] légendes, auraient désiré les afficher dans des langues étrangères ? Autant d'obstacles patents à la connaissance de la loi.

À l'inverse, la démocratie s'est toujours réclamée d'un précepte latinisé : "*nemo censetur ignorare legem*" ("nul n'est censé ignorer la loi").

Le principe de la publicité des lois constitue un élément indispensable de toute réflexion sur la loi. Si le "*nomos*" grec, la loi, définit ce qui se répartit entre tous les citoyens, c'est parce que cette loi commune tous peuvent et doivent la connaître dans la mesure où elle est écrite.

D'ailleurs, cette publicité des lois constitue une revendication constante des victimes de l'arbitraire. En Grèce, Dracon lui-même s'est élevé contre la non-publicité des lois dont il résultait des sentences torses des tribunaux inféodés aux grandes familles riches d'Athènes. À Rome, lorsque la république remplace la monarchie, la plèbe s'insurge contre le secret qui entoure le droit de la société. Elle obtient, vers 450, la rédaction de la Loi des XII Tables qui désormais est rendue publique.

Aux XVI^e et XVII^e s., les philosophes démontrent avec pertinence que gouverner par décrets improvisés et secrets, c'est entretenir un arbitraire que seules peuvent combattre efficacement les lois fixées et établies ou promulguées et connues du peuple. Gouverner par décrets et édits revient à entretenir un "secret d'État" dont les règles ne

peuvent être fondées en raison, et par conséquent ne peuvent être ni constantes, ni durables, ni universelles.

Le principe de publicité de la loi apparaît ainsi comme un principe polémique dirigé contre le secret propre à la domination du prince. Le secret sert la conservation du pouvoir fondé sur l'arbitraire, tandis que la publicité est au service d'une législation qui cherche à s'imposer en prenant [135] pour fondement la raison. Seule la loi publique peut obtenir un consentement unanime.

Toutefois, le fait que nul n'est censé ignorer la loi ne s'arrête pas à sa seule publicité. Encore faut-il que les citoyens puissent la lire, puisqu'elle est écrite en vertu même de sa publicité. Cela revient à soulever, en corrélation avec la publicité, la question de l'éducation aux éléments de base de l'autonomie citoyenne : lire, écrire, compter. À Condorcet peuvent être attribuées les réflexions les plus larges sur ce plan, analyses qui se traduisent dans de nombreux projets d'institutions éducatives (y compris pour les jeunes filles). Pour lui, l'homme du vote, le citoyen, ne saurait être un produit spontané de ses enthousiasmes, fussent-ils raisonnables. Le sujet de droit doit être instruit. Tel est le ressort de la théorie de l'instruction publique destinée à transformer chacun en un citoyen éclairé, capable de s'élever contre l'ignorance et l'aveuglement induits par les institutions du secret. La raison, pour autant que savante, doit s'y faire populaire, publique.

Condorcet fonde juridiquement l'École qui assure de ce fait une fonction d'utilité publique. En une sorte de cercle, il relève que l'École est une institution créée par la République, parce que la République en dépend. L'instruction, dans un tel cadre, doit se donner pour objet un savoir raisonné, ouvert et libérateur.

L'École, enfin, débouche sur une éthique dans laquelle chacun se saisit comme sujet rationnel de la loi, quel que soit son âge, son sexe et sa condition. En résumé, elle comprend quatre points : - le suffrage peut devenir un moyen d'atteindre la vérité ; - la validité du suffrage dépend de l'instruction des sujets et des formes de vote ; - la rationalité des sujets dépend de leur degré d'instruction ; - [136] l'instruction engendre l'égalité en rendant les hommes dépendant de la seule raison.

La loi lie les parties

[Retour à la table des matières](#)

Autre précepte latinisé : "*pacta sunt servanda*", un traité lie les parties contractantes. En vertu de quoi, on appelle aussi la démocratie un État de droit, notamment par opposition à l'État de police. Par État de police, il faut entendre un État dans lequel règne l'arbitraire de l'État. Un État de police - qui n'est pas nécessairement policier - ne dispose d'aucun moyen de contrôle de l'action de l'État. En revanche, on appelle État de droit, un État dans lequel la loi prime sur tous, y compris le gouvernement lui-même. Tous les actes de cet État, comme ceux de quiconque, sont soumis au droit, et peuvent par conséquent être sanctionnés par une juridiction.

Les engagements lient donc ceux qui s'engagent. Précepte important puisqu'il oblige le pouvoir à apprécier les actes de chacun à partir des seules règles préalablement édictées et publiées. Le pouvoir lui-même est contraint. Il ne peut juger qu'à partir des règles rendues publiques.

Ceci fait entrer dans la question de la loi la dimension du temps. Le passé bride le pouvoir. Ainsi l'irréversibilité du temps de la loi apparaît comme la condition démocratique de la lutte contre l'arbitraire. Il n'est pas de rétroactivité des lois, pas plus que le pouvoir ne peut se prévaloir d'une loi actuelle pour sanctionner une action passée. On ne peut se [137] référer qu'aux règles établies au moment de l'exécution de l'acte, soit celles que l'on est censé ne pas ignorer. Maxime complémentaire, comme aiment à en fabriquer les juristes : "*nullum crimen, nulla poena sine lege*", "aucun crime, aucune peine, sans une loi qui leur correspond".

C'est l'ensemble de ces principes que les hommes de la Révolution française ont eu à défendre. Cette Révolution, dans ses promesses, est trop connue pour que nous y insistions. Rappelons seulement quelques citations célèbres qui enchaînent la question de la légitimité à celle de l'État de droit.

Saint-Just : "La Révolution doit s'arrêter à la perfection du bonheur et de la liberté publique par les lois" (*Les Institutions républicaines*, posthume, 1793).

Robespierre : "Celui qui dit qu'un homme a le droit de s'opposer à la loi, dit que la volonté d'un seul est au-dessus de la volonté de tous. Il dit que la nation n'est rien, et qu'un seul est tout" (à propos du veto royal, 21 Septembre 1789).

Marat : "Non, je ne cesserai jamais de m'élever contre la doctrine du respect superstitieux rendu aux lois", "Nous ne devons respect qu'aux lois sages, et soumission qu'aux lois justes" (*L'Ami du peuple*, 5 Avril 1792).

La loi aujourd'hui

[Retour à la table des matières](#)

En un mot, la loi démocratique instaure un rapport inédit de la société à elle-même. En elle, il est affirmé que la société se suffit désormais parce qu'elle peut se comprendre [138] dans un horizon purement humain. Elle oblige à reconnaître que le lien social est un processus qui ne trouve ses lois qu'en lui-même. La démocratie constitue, à cet égard, une expérience décisive de l'histoire de l'humanité : la légitimité de l'ordre social et du pouvoir ne provient pas d'un Dieu, d'une Justice cosmique, d'un ordre transcendant qui garantirait des statuts et des hiérarchies, mais de la manière dont les hommes s'accordent entre eux, dans la reconnaissance de leurs divisions. Car, la démocratie naît de l'abolition de tout ordre transcendant, abandonnant dans le même temps toute garantie ultime possible de l'identité de la société. En revanche, dans cet effacement de la transcendance, l'opposition entre les hommes s'exhibe au grand jour, au point que l'État ne peut plus, lui non plus, se réclamer d'un au-delà ; il demeure circonscrit à la société dont il est l'unité et l'acte.

Si l'on pousse ce raisonnement jusqu'en ses plus extrêmes ressources, on s'aperçoit que Rousseau n'avait pas tort de montrer que l'on peut se passer de toute référence à un droit naturel. Qu'est-ce qui légitime l'État social si ce n'est l'accord lui-même sans qu'il ait besoin d'être fondé en quelque autre chose ?

Cependant, devant le spectacle contemporain de la désaffection des citoyens pour les actions qui en effectuent la citoyenneté, une inquiétude se fait jour, qui aboutit à penser - même si ce n'est pas la seule position possible - que la démocratie n'est pas encore suffisamment instaurée. Si le système du droit rationnel est présent, en place, pourquoi ne pas se demander s'il est bien connu de tous et s'il est bien étendu à tous. D'une certaine façon, si des dérives existent dans les démocraties, pourquoi ne pas affirmer que ces dernières n'ont lieu que parce que les démocraties ne sont pas encore assez démocratiques.

[139]

Comme si la rationalité démocratique n'avait pas - pas pu ou pas encore pu ? - produit tous les effets que l'on attendait d'elle. La limite du succès de ses entreprises ne serait donc pas affaire de principes mais d'extension à tous (point de vue quantitatif).

L'explication serait la suivante : les démocraties, après avoir assuré, avec difficulté et en surmontant de nombreux obstacles, leur constitution (et il est vrai que la Révolution française, par exemple, ne se limite pas à la seule chronologie révolutionnaire), vivraient sur un consensus fondé sur l'autorité : autorité des fondateurs républicains, autorité du souvenir révolutionnaire, etc., autant de représentations léguées mais qui ne sont que rarement problématisées par chaque citoyen.

Si tel est bien le cas, il importerait de revenir sur ce consensus implicite, de le ressaisir et de relancer le problème d'une prise en charge par chacun des principes démocratiques, d'une manière différente de celle selon laquelle Condorcet voyait le salut de la démocratie. Sans renoncer pour autant aux modes divers d'inculcation du savoir moral et civique, l'appropriation individuelle des principes en question devrait être pensée sur le mode de l'auto-réflexion permanente.

De ce point de vue, la visée est celle d'une reconquête de la démocratie à partir d'un consentement réveillé. Outre la relance de la formation citoyenne, l'enjeu est encore plus large. C'est à la naissance d'une nouvelle théorie du consensus qu'il nous est donné d'assister.

Par consensus, n'entendons pas le simple jeu politique qui consiste à ignorer les problèmes et les difficultés pour ne s'intéresser qu'à ce qui est convenable pour tous, mais une véritable thèse politique por-

tant sur le débat public. Le consensus - qui devrait consister en un véritable moyen de [140] poursuivre et perpétuer l'idéal des Lumières par d'autres voies - contribue à définir une méthode de la vie démocratique : celle de l'argumentation publique sans garantie objective de l'ordre juste et bon.

La loi, l'espace public et le consensus

[Retour à la table des matières](#)

C'est au philosophe allemand, Jürgen Habermas, que l'on doit l'ensemble des réflexions contemporaines sur la question du consensus. Il s'établit comme suit : l'héritage philosophique de la raison des Lumières - s'il fût déterminant dans l'histoire européenne - nous laisse aujourd'hui devant quelques impasses. Notamment en ce qui concerne le statut d'une raison dont personne ne doutait à l'époque qu'elle fût égale en tout un chacun, même si un certain mode d'éducation était requis dans de nombreux cas afin de la mettre à jour, enfouie qu'elle peut être sous les ténèbres de quantité de préjugés. Sauver cet héritage, parmi lequel l'héritage démocratique, c'est s'attacher non à le perpétuer tel quel, mais à le remanier afin de lui conférer plus de vigueur dans le contexte contemporain (*La technique et la science comme "idéologie"*, 1968, Éd. Denoël).

Comment opérer ? En montrant que la raison est moins une chose possédée qu'une spécificité de pensée qui doit interférer avec le principe de liaison intrinsèque aux relations sociales : l'intersubjectivité. Les hommes ne vivent pas dispersés, ils sont liés entre eux essentiellement par la puissance [141] du langage. Cette manifestation du rapport à autrui, le langage, apparaît comme la source d'un lien social élémentaire à partir duquel la vie sociale dans son ensemble peut être repensée et (ré)organisée. L'intersubjectivité, l'activité communicationnelle, inspire une révision de ce que peut être la légitimité. Au lieu de faire descendre celle-ci d'une raison postulée universelle, pourquoi ne pas la fonder sur la communication, dans une universalité de la discussion, à partir de laquelle chaque citoyen pourra apprendre à négocier publiquement l'intérêt public et ses propres intérêts, apprendre donc à universaliser les intérêts dans la discussion rationnelle ? Ainsi l'exer-

cice de la raison publique ne sera-t-il plus le fruit des seuls individus éclairés, mais celui de tous pour autant que capables de discuter et communiquer dans la publicité des débats (*Théorie et pratique*, 1975, Éd. Payot).

Si l'idée d'une confrontation perpétuelle des options et des avis fait comprendre la nécessité de discuter toutes les décisions démocratiques, un point cependant demeure obscur dans cette thèse : qui fait intervenir, et comment, l'argumentation rationnelle, dans les débats ? Doit-on juger que cette dernière descend dans le débat par le fait même de débattre ? Une opinion peut-elle se contraindre elle-même au point de se transformer en une raison ? À ces questions, on ne voit pas comment répondre si ce n'est en invoquant des participants idéaux aux actes de parole, participants qui ne diraient donc pas à peu près n'importe quoi. À moins qu'il ne faille imaginer des circonstances soigneusement prévues de débats, destinées à élever les discours au-dessus de la simple confrontation individuelle. À moins encore que l'on ne se résolve à réintroduire dans les débats l'arme pédagogique du "spécialiste" afin qu'il [142] éclaire la société en lui faisant voir où se trouve l'intérêt général.

Habermas préfère avoir recours à ce que Kant appelait, en son temps, les "maximes du sens commun", au nombre de trois et dont il interprète l'usage en fonction de la question politique : - la maxime d'une pensée sans préjugés ("penser par soi-même") ; - la maxime d'une pensée élargie ("penser en se mettant à la place de tout autre") ; - la maxime d'une pensée conséquente ("toujours penser en accord avec soi-même"). Telles sont donc les trois maximes de la citoyenneté requise aujourd'hui.

Ces questions s'englobent dans le problème de ce que Habermas appelle "l'espace public". Un tel espace - qui n'est pas un lieu, mais le réseau critique dessiné par l'argumentation rationnelle - ne vient pas au jour immédiatement. S'il a une certaine puissance d'universalité, il ne saurait représenter celle-ci ipso facto. C'est pourquoi il vaut mieux concevoir le consensus comme problématique (foi ou postulat de la pratique) plutôt que comme donné. Ceci admis, les médiations formatrices du consensus manquent encore de précisions.

La légitimité revisitée

[Retour à la table des matières](#)

À entendre de tels propos, on se prend à comprendre ce avec quoi notre époque se bat. La certitude démocratique ne va pas de soi, elle a même parfois peur d'elle-même. Aussi cherche-t-elle, depuis quelques temps - et devant les [143] difficultés induites par le monde contemporain - à produire des sources de réflexion nouvelles destinées à justifier sa puissance sans avoir recours à des formes de pensée héritées du XVIII^e s.

Les discussions qui ont eu lieu à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française (1989) ont réveillé les questions de la démocratie sous le poids notamment des travaux de philosophes américains. La démocratie libérale américaine, en effet, s'articule à d'autres raisonnements que ceux auxquels nous sommes habitués. Richard Rorty (1931-2007), par exemple, dans ses ouvrages *Philosophy and the mirror of nature* (1980) et *Consequences of Pragmatism* (1982), rappelle que le pragmatisme américain, source de la constitution US, s'élève contre le postulat de la raison conçue de façon "absolue". La démocratie libérale, dit-il, peut se passer de base philosophique. D'ailleurs, la philosophie n'est pas, pour lui, différente d'une simple rhétorique, si ce n'est que les sépare une distance dans le "style". Dès lors, puisque aucune notion philosophique ne peut donner de base à une conception politique de la Justice, les institutions politiques démocratiques ne peuvent se justifier que par elles-mêmes. Il suffirait de se contenter de la conviction démocratique fournie par ces institutions - à savoir que la démocratie rejette l'esclavage - pour que l'on comprenne ce qu'est une conception cohérente de la Justice. S'il n'est pas de principe universel possible de la Justice, en revanche, le fonctionnement des institutions suffit à promettre la Justice.

On pourra se demander, toutefois, si cette théorie ne confond pas deux choses distinctes : la Justice, c'est-à-dire la légitimité et la justice positive, l'appareil judiciaire dont les fonctions ne sont autres que de rapporter les cas aux lois aux fins de les sanctionner. Cette justice, positive parce [144] que reposant sur les lois "posées" par le législateur,

a peu à connaître de la légitimité de la loi, elle se contente de juger de l'application et du respect de la loi. Dès lors, on voit mal comment naît la légitimité sinon à être le résultat du fait dont on postule qu'il est immédiatement accepté par l'ensemble des citoyens !

Afin de contester les impasses de cette thèse, un autre philosophe américain, John Rawls, dans *Théorie de la Justice* (1971, Éd. Seuil, traduction 1987), cherche à construire une théorie de la Justice capable de guider la pratique et les choix démocratiques sans faire allégeance, ainsi que le fait Rorty, à l'utilitarisme, au pragmatisme.

À cette fin, il ancre son raisonnement dans la vision procédurale de la justice, en s'en tenant, d'abord, aux règles formelles de répartition que la justice positive admet. Il est vrai que le système américain de justice positive diffère grandement du système français. Autant, dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler le "droit romain" (France), le juge dispose de peu de latitude pour juger des cas exemplaires. Si la jurisprudence répond bien d'un futur possible de la loi, dès lors que l'on s'ingénie à montrer que tel cas tombe ou non sous le coup de telle loi, elle demeure limitée. Tandis que dans le cadre de la justice positive US, le juge dispose d'une grande marge de manœuvre devant le cas et la loi, puisqu'il doit compléter l'analyse du texte de loi par celle des cas précédemment jugés. On attend, par conséquent, du juge un "sens de la Justice" en plus d'une connaissance de la loi. Mais le juge ne dispose d'aucun guide pour assurer son interprétation de la loi. Il n'existe aucun critère collectif reconnu à partir desquels établir son jugement. Car, ajoute Rawls, dans une telle démocratie, aucune autorité morale, politique, ou philosophique, voire religieuse, n'existe au-dessus du juge. Rien ne peut [145] contraindre qui que ce soit à reconnaître une loi comme juste en soi, pas plus qu'un jugement ou tout autre accord. L'individu se retrouve seul et seule source de ses normes de jugement. Il lui appartient de poser lui-même les valeurs qui guident son jugement.

C'est l'occasion pour lui, et ici Rawls revient sur la question de la légitimité, d'exercer ses deux capacités morales : son aptitude à juger par soi-même son propre bien et son sens de la justice là où les autres sont concernés.

Ainsi passe-t-on des procédures aux valeurs. La théorie de la Justice vise la structure de base d'une démocratie constitutionnelle, en

tant que cette structure est morale. Celle-ci rejette, bien sûr, l'utilitarisme au profit d'une conception de la coopération, ou solidarité, sociales. Cependant, elle s'érige sur un "*overlapping consensus*" (*La théorie de la justice comme équité* publié dans *Individu et Justice sociale*, 1988, Éd. Seuil), un consentement moral général qui, au lieu de remettre vraiment en cause la thèse de Rorty, s'offre plutôt à fonder en morale les institutions de base de la démocratie sans en contester le principe.

Les deux affirmations de base de la Justice rawlsienne sont les suivantes :

Chaque personne a un droit égal à un système pleinement adéquat de libertés et de droits de base égaux pour tous, compatible avec un même système pour tous ;

Les inégalités sociales et économiques doivent remplir deux conditions : en premier lieu, elles doivent être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous dans des conditions de juste égalité des chances ; et, en second lieu, elles doivent être au plus grand avantage des membres les plus défavorisés de la société.

[146]

La loi et la victime

[Retour à la table des matières](#)

Tout cela ne laisse-t-il pas en suspens quelques problèmes déterminants. En l'occurrence, les difficultés entraînées par la reconnaissance des conflits possibles entre la légitimité et la légalité. Une loi posée, nous l'avons suffisamment écrit, n'est pas légitime parce que posée. De nombreuses oppositions entre les citoyens et une loi posée ne disent pas seulement un désaccord momentané avec cette loi, désaccord qui, ou bien serait dû à la mauvaise information du citoyen, ou bien pourrait attendre sa solution d'un nouveau vote ou d'un changement de la loi, au profit d'une loi jugée communément meilleure. De tels litiges, au sujet des lois, existent qui trouvent leur résolution soit devant un tribunal, par application d'une règle, soit dans la participation à l'action publique légale. Dans ce cas, la solution du litige repose

sur l'effectuation de procédures définies par un protocole unanimement agréé.

Mais les dissentiments ne sont pas tous de cette nature. Certains n'impliquent pas seulement un dommage réparable, mais un véritable différend qui met en jeu la légitimité même. Alors, aucune règle établie ne saurait trancher l'opposition qui ne peut se résoudre sur le terrain de la loi établie. Si l'on tente d'appliquer une règle établie, le plaignant est transformé en victime puisqu'il lui est impossible de se défendre dans des règles du jeu qu'il n'accepte pas. Il n'a guère d'autre solution que de se réfugier dans le silence.

[147]

C'est au philosophe Jean-François Lyotard que l'on doit la formalisation de cette distinction, entre le litige (ou le dommage) et le différend (dont résulte un tort), susceptible de donner à comprendre comment la norme et son autorité, pour autant qu'elles rendent l'obligation commune, se heurtent aussi à la menace que fait peser sur elles un désaccord qui pourrait trouver sa source dans des oppositions sociales (*Le Différend*, 1983, Éd. Minuit).

Plus précisément encore, cette distinction a une grande portée sur la conception de la Justice et de la politique. Si l'on admet que la politique démocratique, compte tenu de son fondement actuel dans la raison telle que conçue par les Lumières, est une politique de l'universel abstrait - elle se prononce au nom du "peuple" et de la "raison" qui sonnent comme des abstractions vides -, il convient de lire nombre de phénomènes sociaux comme l'expression de résistances à cet universel-là. Ces résistances ne sont toutefois pas audibles dans le "système", et les "contestataires" en deviennent les victimes.

Il est alors à la charge du philosophe de penser ce différend et de se tenir du côté de la victime, si ce n'est de découvrir des moyens de dire le tort en même temps que de montrer qu'il est irréductible à un simple dommage. Témoigner du différend, faire appel à une Idée de la Justice capable de nous aider à penser une autre forme du lien social sans répression, telles sont les tâches du philosophe (*Au Juste*, 1979, Éd. Bourgois).

Insistons sur cette "philosophie de la victime". Elle a l'incontestable mérite de ne pas se satisfaire de l'ordre établi sans poser philosophiquement la question de la légitimité de cet ordre. Elle propose de remettre en chantier le "sentiment du différend" dont nous avons hérité de la critique sociale du XIX^e s. Enfin, elle remet en question les [148] images trop faciles qu'une société se donne souvent d'elle-même, celle de l'unité donnée dans un principe monolithique. Toute société cache plus ou moins du différend, des lignes de force qui se contredisent et interdisent les horizons unitaires.

Certes, elle ne se rend pas à l'annonce d'une autre société possible, mais en faisant droit au refus de l'injustice, elle oblige, au moins, à chercher des voies d'expérimentation, fût-ce dans la jubilation, dont résulteraient de nouvelles règles du jeu social, susceptibles de proscrire la terreur et le chantage à la mort.

La loi, suprématie gestatrice légitime

[Retour à la table des matières](#)

Au terme de ce parcours, toutes les voies n'ont, peut-être, pas été explorées. Il n'empêche, il apparaît clairement que la loi, en cela différente des lois, doit se penser en termes de légitimité. La loi de la cité n'est pas juste parce qu'elle est la loi, elle n'est la loi que si elle est juste. Tout autre principe, avons-nous montré, est tyrannie.

Que la vie citoyenne fasse corps avec la règle ne signifie pas que toutes les formes de la règle soient acceptables. Les différends sociaux et politiques explicitent assez bien que les règles peuvent être changées. Demeure le problème : Au nom de quoi vise-t-on à les changer ? La Justice, en somme, dont personne ne peut repousser l'analyse.

[149]

En cela, la question de la loi montre, à l'évidence, qu'il y a un primat nécessaire de la politique sur l'éthique et la connaissance. Non que celle-là puisse se dispenser de celles-ci, qui demeurent décisives dans l'éducation du citoyen et dans la compréhension du monde, mais du fait que la cité englobe l'ensemble de ces dimensions.

Les citoyens ont besoin d'une connaissance de l'État pour savoir ce qu'il en est de leur histoire.

[150]

[151]

L'ESPRIT DE LA LOI.

CONCLUSION

L'ESPRIT DE LA LOI

[Retour à la table des matières](#)

[152]

[153]

Une chose est certaine, on ne saurait confondre la question de la loi avec la loi qui règle actuellement les sociétés qui sont les nôtres : la loi selon laquelle est bon ce qui est performant, ce qui "rapporte" en quelque sorte, au point que l'homme est livré à la seule compétition, au règne de la vitesse et de la moindre pensée. Si l'on a pris le soin d'établir ce qu'il en est de la loi, c'est déjà que l'on a réussi ou accepté de se soumettre à la patience qui contredit la règle selon laquelle le temps, c'est de l'argent. Ainsi a-t-on pu découvrir que la loi ne va pas de soi, que la résolution de la question de la loi exige que l'on s'attache à distinguer la loi, des lois, et que l'on reconnaisse que les lois politiques établies, les règles éthiques en vigueur, les lois connues de la nature, ne sont pas, parce qu'établies, éternelles. Il en serait, par ailleurs, de même pour les règles esthétiques, laissées ici de côté parce que leur fonctionnement n'est pas tout à fait celui des lois.

Mais d'abord, il faut comprendre ce qu'est la loi. Que la loi consiste moins à restreindre les activités d'un homme qui se croirait libre en dehors des lois, parce qu'elle ne commande qu'autant qu'elle rend les activités effectives. Si les hommes pouvaient vivre sans aucune loi, ils seraient un peuple de dieux, dit Rousseau ; la loi s'évanouirait d'elle-même, dit Locke. Et, "cela mérite mal le nom [154] d'emprisonnement, ce dont les barrières ne font que nous protéger des tourbières et des précipices" (Locke, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, §57).

Suprématie gestatrice, avons-nous écrit. Rendons encore une fois à ces termes leur valeur : la loi gouverne des activités tout en s'engendrant en elles, elle rend pensable, viable, organisable la vie humaine. Elle structure la vie sociale en empêchant sa dissolution. Elle dit la nécessité en la rendant appréhendable et transformable.

Des lois de l'histoire ?

[Retour à la table des matières](#)

Est-ce à dire que le véritable point de vue cohérent sur la loi est finalement celui de cette transformation, autrement dit de l'histoire ? Probablement. Encore faut-il démontrer ce que l'on entend par là et mettre à jour les termes qui sous-tendent une telle conclusion.

Par "histoire", il importe d'abord d'entendre non un enchaînement chronologique, un ordonnancement du temps-succession commode et pourtant sans dynamique, mais les actions même des hommes en tant qu'elles changent les formes de leurs rapports entre eux ainsi que de leurs rapports au monde, quand ce n'est pas l'un par la médiation de l'autre. L'histoire est donc processus, remise en cause de ce qui est reçu, recherche d'autres formes légales... légitimes.

Ces actions ne se produisent pas de manière fortuite ou mystérieuse. Les événements qui en témoignent s'agencent [155] les uns par rapport aux autres par négation. Des négations qui ne sont ni des anéantisements ni des disparitions. Ce sont des dépassements, des manières de "soulever" ce qui est en accomplissant les possibilités historiques qui structurent les phénomènes sociaux et qui sont, si l'on y prend garde, inscrites en eux.

Autrement dit, il est inutile de parler d'évolution ou de progression à partir de la négation. Ces termes ne conviennent pas parce qu'ils sous-entendent soit que le développement est un simple déploiement ou une réalisation de virtualités cachées, soit que celui-ci conduit nécessairement, en vertu de ses germes, vers le meilleur. Or, l'histoire ne "va" *a priori* nulle part, ni n'est donnée avant que de s'effectuer. N'est-ce pas, d'ailleurs, pour cela que, souvent, le mort saisit le vif, c'est-à-dire détourne des projets et empêche des actions d'aboutir ?

En revanche, les processus historiques ont bien des formes qui sont appréhendables. Leur intelligibilité prend la figure de lois. Sachant désormais ce que ce terme désigne, il n'y a pas de raison de croire qu'en l'invoquant on prétend prédire ce qui devrait se passer, en matière historique. La notion de loi intervient ici pour dire seulement que l'his-

toire ne procède pas du hasard, ni d'une Cause inconnaissable, pas plus qu'elle ne s'écrit selon un temps continu. Les lois de l'histoire ne sont pas les acteurs de l'histoire, elles témoignent de ce qui se fait, éclairent ce qu'il est possible de faire, et orientent au coeur des difficultés de l'action une volonté ouverte, guidée par l'attention.

Il est essentiel de s'interdire, en cette matière, la croyance soit en des lois qui seraient comme des commandements, soit en des lois qui régleraient l'histoire mécaniquement.

[156]

Destin du marxisme

[Retour à la table des matières](#)

Il ne s'agit pas d'autre chose que des hommes et lorsqu'on désigne l'histoire comme rapport de forces, il est clair que personne ne songe à traiter de ce rapport comme dans une physique des forces.

Ce fût-là l'originalité du marxisme, entre autres philosophies de l'histoire, que d'étrener un autre vocabulaire afin de parler de l'histoire : non plus des causes, mais des processus ; non plus de simples enchaînements, mais des perspectives en interaction ; non plus une linéarité temporelle, mais des scansions marquées par des révolutions. À cet égard, l'histoire se trouvait dégagée des présupposés eschatologiques inclus dans les visions du progrès de l'humanité.

En cela, le marxisme - qui ne se réduit pas à une philosophie de l'histoire - est loin de ressembler au portrait que l'on en dresse souvent - par fait de son propre destin, de ses détours et transcriptions -. Il est dit de lui qu'il réduit systématiquement l'histoire à un déterminisme économique. Dès lors, ajoute-t-on, il postulerait la seule intelligibilité économique en politique. Enchaînement rapide comme on le voit, si la thèse du primat de l'économie, en dernière instance, ne dit pas autre chose que la nécessité d'articuler entre elles les différentes sphères de la vie sociale. On peut contester le primat, on ne peut l'identifier à une thèse sur une causalité unique ; le mot même de "dialectique" l'interdit.

[157]

Il est dit aussi que la conception de l'histoire marxiste est déterministe, en quoi elle implique que l'histoire serait prévue d'avance, que le développement inéluctable de l'économie donnerait lieu à la réalisation spontanée d'un avenir radieux. Là encore, il n'est pas difficile d'observer des glissements de vocabulaire. La confusion entre détermination et mécanisme ne permet pas d'éclaircir le débat.

Enfin, la question des luttes de classes conçues comme "moteur de l'histoire" - vocabulaire détourné d'Aristote - mérite encore réflexion. Notamment une réflexion sur l'existence des classes sociales dans leur antagonisme. Le fait que l'on ne parle plus des classes sociales implique-t-il - et au nom de quoi ? - que celles-ci ont disparu ?

Plus largement, loin qu'il puisse être question de confondre les thèses de Marx et le communisme existant, les rectifications du marxisme - nécessaires, au demeurant - ne peuvent faire disparaître ce qui demeure essentiel dans cette pensée : le sens des contradictions pratiques.

Non, le sens de l'histoire n'est pas donné d'avance, les hommes ont à faire leur histoire - et ils la font, à leurs risques et périls -. Le point incontournable reste encore celui que nous avons soulevé : la question de la légitimité du pouvoir actuel et des victimes de cet ordre social-là.

[158]

L'Europe et la loi

[Retour à la table des matières](#)

Au coeur de cette histoire, cependant, un phénomène nouveau : l'Europe. Et ceci à plusieurs titres : d'une part, parce qu'un espace économique et politique inédit se construit peu à peu depuis de nombreuses années, en accélérant désormais ses réalisations ; d'autre part, parce que la chute du Mur de Berlin implique un nouveau visage, non pas seulement de l'Allemagne, mais aussi de la "*Mitteleuropa*". Ce sont, par conséquent, ces espaces nouveaux de relations sur la base desquels les questions soulevées jusqu'à présent doivent être résolues.

Qu'est-ce que l'espace politique européen ? Quelle en est la légitimité ? Quelle légitimité politique y assumer et y assurer ?

Ces questions ne sont pas vaines. D'autant plus que, comme le fait remarquer le philosophe Gérard Mairet (*Discours d'Europe*, 1989, Éd. La Découverte), l'organisation politique européenne nous fait observer des faits étranges : un parlement européen, élu au suffrage universel, sans pouvoir, et un Conseil des ministres qui n'est pas responsable, devant la Chambre élue, de ses décisions. Qu'est-ce que cette Europe ?

Outre le fait que les discours sur l'Europe comportent, la plupart du temps, des présupposés quant à l'unité donnée de l'Europe, l'unité de sa culture et de ses objectifs, ils ne cessent de buter sur la question de la légitimité des décisions et sur celle de la forme et de la distribution des pouvoirs.

[159]

Ce sont donc encore de nombreuses réflexions qui doivent être menées quant à la loi et l'Europe, si l'on ne veut pas que l'idée - car ce n'est encore qu'une idée - de citoyenneté européenne soit vide de sens.

La loi, la lutte, la victime

[Retour à la table des matières](#)

Et par dessus tout cela, une réflexion importante doit être menée afin de ressaisir les rapports de la loi et de la victime dans les systèmes politiques qui sont les nôtres.

L'existence actuelle de victimes : exclus, reclus et exilés, signe en effet l'échec profond des perspectives de sociétés tant célébrées, les sociétés démocratiques. Victimes sociales, victimes politiques, victimes économiques, mais aussi victimes internationales, si visibles désormais, de flux migratoires imposés dans des relations inter-étatiques dominées par ces mêmes régimes.

Mais, ne nous laissons pas aller au trop simple "il y a" des victimes. Un empirisme sommaire ne ferait que redoubler l'incapacité à éclairer une situation. Photographier un état des choses, en somme constater sans soulever, ne donnerait pas matière à un travail de désillusion dont pourtant l'époque a, si nettement, besoin. Il est requis, en

revanche, de tenter de problématiser la victime contemporaine, si cette tentative rend possible de concevoir autre chose. Car problématiser la victime, c'est dans le même temps s'attacher à vouloir, avec une détermination particulière, un dépassement nécessaire (possible ?) de la situation [160] présente. S'attacher aussi à dessiner le véritable cadre de la réflexion, en promettant la mise à jour d'un nom au nom duquel la question de la victime peut prétendre à se résoudre. Sinon, comment reconnaître la victime ?

De plus, si l'on accepte trop simplement ce "il y a" des victimes il faut accepter corrélativement un certain discours hégémonique, sincère peut-être et philanthropique, autour de la victime, qui est aussi un discours de maintien du statu quo : c'est dommage, on ne peut rien y faire, si ce n'est procéder à un soulagement des victimes qui frise l'indifférence. Mais ce ne sont plus des "victimes", tout au plus de la "misère".

Or, s'il faut démonter les mécanismes de ces discours et de leur hégémonie, il faut non moins montrer comment et pourquoi se fabriquent des victimes. Si les procédures constitutives de l'exclusion, la répression, voire la prévention, organisées autour de dispositifs d'enfermement, sont désormais mieux connues, il faut encore s'engager dans une réflexion sur la transformation de l'exclu en victime. De quel point de vue voir la victime ? Peut-elle se revendiquer comme telle ? De plus, il faut tenter l'inventaire nécessaire des figures de la victime qui ne sont pas nécessairement des effets du droit, ni dans une situation privative de droit, mais des figures qui échappent à la punition et à la surveillance. Ces figures nous renvoient aux questions : qui devient une victime et dans quelles conditions, comment reconnaître le différend qui "fabrique" la victime en la discriminant, la victime a-t-elle les moyens d'établir qu'elle en est une ? C'est-à-dire aux violences croissantes de sociétés qui dans le même temps se vantent de vouloir le bien de tous leurs membres et pratiquent la dénégation du politique en résorbant toujours la victime dans un litige. Autrement dit encore, des sociétés qui ne veulent pas reconnaître que leur [161] formation est discutable, dès lors qu'elles utilisent une référence à la "nature" pour couvrir l'absence de victime, et par conséquent recouvrir de silence les conflits de légitimité.

C'est dans le silence de cette dénégation que prend sens une philosophie de la victime. Une philosophie qui ne peut se dissocier de la lutte par laquelle l'exclu peut s'assumer comme victime dans l'annonce d'une autre orientation de l'histoire.

[162]

[163]

L'ESPRIT DE LA LOI.

**INDEX DES NOMS
DE PHILOSOPHES**

[Retour à la table des matières](#)

Adorno, T. W. : 98	Foucault, M. : 76
Anaxagore : 24, 25	Granet, M. : 15
Anaximandre : 24	Grotius, H. : 117
Anaximène : 24	[164]
Aristote : 22, 28, 65, 80, 110, 112, 157	Habermas, J. : 100, 142
Augustin (Saint) : 89	Hegel, G. W. : 106, 120, 130
Bachelard, G. : 47, 48	Heidegger, M. : 51
Bacon, R. : 34	Hésiode : 77
Bergson, H. : 62	Hippias d'Elis : 23
Carré de Malberg : 13	Hobbes, Th. : 101, 117, 126
Cicéron : 12, 13, 68	Homère : 123
Cléanthe : 15, 84	Hume, D. : 43
Condorcet, M. J. A. N. : 127, 139	Jonas, H. : 101
Démocrite : 27	Kant, E. : 43, 94, 99, 126, 142
Descartes, R. : 19, 33, 34, 79, 91	Le Bon, G. : 9
Empédocle : 24	Leibniz, G. W. : 39
Encyclopédistes (Les) : 32	Lévi-Strauss, C. : 14
Épictète : 84, 85	Locke, J. : 115, 126, 154
Épicure : 27, 31, 124	Loyola (Saint Ignace de) : 90
Fichte, J. G. : 97	Lucrèce : 27, 31, 70
	Liotard, J. F. : 147

- Mably, G. : 127
Mairet, G. : 158
Marx, K. : 9, 130, 157
Montesquieu, C. : 119
- Nietzsche, F. : 67
Pascal, B. : 33, 88
Paul (Saint) : 88
Pichot, A. : 15
Platon : 13, 23, 24, 25, 65, 70,
73, 79, 110, 111
Popper, K : 51
Pufendorf, S. : 117, 126
Pythagore : 24, 106
Rawls, J. : 144
[165]
- Rorty, R. : 51, 143, 145
Rousseau, J. J. : 116, 177, 122,
126, 138
Sages (Les) : 77, 78
Salomon : 77, 114
Sénèque : 84, 85, 86
Socrate : 23, 79, 106, 108, 125
Spencer, H. : 9
Spinoza, B. : 34, 36, 70, 71, 91,
117
Stirner, M. : 9
Stoïciens : 84
Thalès : 24, 77
Thomas (d'Aquin, Saint) : 12
Vernant, J. P. : 15

[166]

L'ESPRIT DE LA LOI.

INDEX DES DÉFINITIONS

[Retour à la table des matières](#)

- Acte : 29, 132, 138
Action : 58, 64, 65, 66, 92, 95, 102
Aitia : 23, 25
Amitié : 79, 83, 92
Arbitraire : 10, 75, 95, 114, 121, 122, 134
Aristocratie : 81, 83, 126
Ascèse : 76, 80, 85, 90
Ataraxie : 27
Atome : 27
Autarcie : 82, 83
Autonomie : 95, 96, 97
Autre : 61, 140
Béatitude : 81, 91
Bien : 25, 27, 79, 82, 109
Bio-éthique : 58
Bonheur : 63, 84
Borne : 15
Catholique : 87
Causalité : 25, 29, 43
Cause (la) : 20, 22 à 26, 34, 87, 155
Chaos : 21, 108
Charité : 88
Christianisme : 86
Citoyen : 126, 135
Commandement : 11, 90, 97, 115, 120
Communion : 87, 88
Consensus : 41, 101, 139
Contrainte : 60, 73, 71, 91, 110, 122, 136
[167]
Contrat : 116, 118, 126, 136
Cosmogonie : 24
Cosmopolitisme : 86
Cosmos : 22, 30, 31, 81, 105, 111, 115
Démocratie : 123, 138
Déontologie : 58, 59, 100
Désir : 68, 71, 72, 92, 122

- Destin : 15, 32, 65, 127
 Devoir : 63, 96
 Dieu : 31, 37, 39, 84, 88, 92, 111
 Différend : 146,160
 Droit : 115, 124, 130
 Droit divin : 114
 Droit de l'homme : 100
 Droit naturel : 115, 122
 Droit positif : 116,144
 École : 135
 Écologie : 51, 58,100
 Éducation : 50, 60, 70, 71, 80,
 106, 132, 135
 Égalité : 109
 Espace public : 140, 142
 Esprit des lois : 119, 120
 Esthétique : 16, 153
 État de droit : 106, 136
 État de nature : 116, 117
 Éthique : 52, 57, 63, 69,75, 81,
 93
 Éthos : 68, 81
 Europe : 98,158
 Expérimentation : 28, 31, 33, 40
 Fait : 42, 46, 57
 Falsifiabilité : 51
 Finalité : 32, 35, 66
 Foi : 33, 35, 37, 89, 94, 97, 142
 [168]
 Force : 38, 74,75, 108
 Habitus : 69
 Hasard : 20, 27, 155
 Hétéronomie : 95
Hexis : 69, 71, 87
 Histoire : 48, 49, 155
 Impératif : 60, 95, 96, 99
 Inconditionné : 95
 Individualisme : 100, 121, 130,
 138
 Instinct : 70
 Intérêt : 64, 141
 Joie : 94
 Justice : 78, 83, 109,138, 143,144
 Langue : 13
 Légalité : 106, 109, 146
 Législateur : 32, 44, 95, 131, 132
 Légitimité : 43, 106, 108, 109,
 110, 113, 146
Lex : 11,12
 Liberté : 74, 91, 92, 93, 94, 95,
 122
 Limite : 15, 43, 45, 47, 58
 Loi : 11, 32, 40, 44, 45, 45, 59,
 64, 73, 115, 118, 119, 137,
 148, 153
 Matérialisme : 26, 27, 31
 Marxisme : 156
 Mécanisme : 32, 35, 38, 39
 Mœurs : 57, 68, 87
 Moi : 74,75, 107
 Monarchie : 125
 Monde : 30, 132
 Morale : 60, 68
 Mystère : 27, 32, 35, 36 124, 154
 Mythologie : 24, 111
 Nation : 20
 [169]
Natura : 20, 111
 Nature : 15, 19, 20, 32, 43, 96,
 115, 122
 Nature Humaine : 105, 115
 Nécessaire : 42, 43, 49, 74, 93,
 94
 Négation : 48, 59, 60, 65, 72,
 73,105, 122,155
Nomos : 11, 12, 78, 95, 123, 124,
 131, 134
 Obligation : 73, 121
 Origine : 22, 25

- Peuple : 123
Philosophie : 79
Phusis : 20, 31, 115
Physique : 28
Politesse : 60
Politique : 81, 98, 102
Possible : 46, 67, 100, 155
Pragmatisme : 50, 53, 143
Pratique : 57, 60, 80, 101
Préjugé : 35, 92, 119, 133, 140
Principe : 22, 30, 34, 44, 62, 119
Prudence : 82, 83, 112
Publicité : 41, 42, 134, 141
Raison : 35, 40, 41, 44, 48, 82, 92, 95, 100, 111, 115, 124, 140
Rationalité : 40, 82, 111
Refus : 48, 59, 65, 76, 155
République : 86, 118, 125, 135
Résistance : 126, 127, 147, 160
Responsabilité : 57, 101
Révélation : 32, 35, 115
Sacré : 114, 130
Sage : 76, 78, 84, 92
Sagesse : 57, 77, 79, 85, 112
Scepticisme : 50, 53
[170]
- Science : 22, 49
Scientisme : 53
Sens commun : 141
Soi : 74, 75
Souverain : 113, 114
Stoïcisme : 84
Sujet : 44, 63, 64, 76, 100, 114
Taxinomie : 28
Technique : 51, 52, 101
Téléologie : 28, 29, 30, 35, 36
Tendance : 69, 70
Théologie : 35, 50
Totalitarisme : 98, 131
Totalité : 30, 37, 47, 92, 98, 111, 132
Tradition : 111, 113, 123
Un : 20, 30, 43, 93, 111, 124
Univers : 27
Universel : 42, 43, 49, 107
Valeur : 58, 71, 72, 89
Vérification : 48
Vérité : 42, 48
Vertu : 82
Vide : 27, 41, 90
Victime : 100, 146, 159
Vigilance : 126, 127, 131
Volonté : 73, 94, 95

[171]

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION : DE LA LOI [7]

- Définition de la loi [11]
- La loi et les lois [12]
- La complicité de la loi et de la liberté [14]

PREMIÈRE PARTIE : LA LOI DE LA NATURE [17]

- La fonction de la loi : origine ou rapport ? [21]
- La Cause et la loi [23]
- Hasard, nature et loi [26]
- Physique et téléologie [28]
- Le livre de la nature [30]
- Le rejet des causes finales [33]
- "Hypothèses non fingo" (Newton) [37]
- La loi et l'administration de la preuve [39]
- Universalité et nécessité [42]
- La loi : suprématie gestatrice [44]
- La loi et les lois [46]
- Éthique du savoir et de la loi [48]
- Des lois de la nature aux lois éthiques [52]

DEUXIÈME PARTIE : LA LOI ÉTHIQUE [55]

- Morale et éthique [60]
- La loi de l'action [63]
- L'action et les fins [66]
- Le désir et la loi [68]
- La valeur et la volonté [72]
- Le moi et le soi [74]
- Le sage et la sagesse [76]
- L'éthique, un exercice ? [79]
- Le bonheur et la sagesse [84]
- Y a-t-il une éthique chrétienne ? [86]

La béatitude [91]
Devoir et autonomie [94]
Limites de l'éthique [97]
De l'éthique au politique [102]

TROISIÈME PARTIE : LA LOI POLITIQUE [103]

La loi et la force [107]
La légitimité et la loi [109]
Droit naturel et loi naturelle [113]
Le contrat et la loi [116]
Peut-on éviter l'idée de contrat ? [118]
La loi et la liberté [121]
La "*thémis*" et le "*nomos*" [123]
La démocratie moderne et la loi [125]
Une Déclaration des droits [128]
Le législateur et la loi [131]
Nul n'est censé ignorer la loi [133]
La loi lie les parties [136]
La loi aujourd'hui [137]
La loi, l'espace public et le consensus [140]
La légitimité revisitée [142]
La loi et la victime [146]
La loi, suprématie gestatrice légitime [148]

CONCLUSION : L'ESPRIT DE LA LOI [151]

Des lois de l'histoire ? [154]
Destin du marxisme [156]
L'Europe et la loi [158]
La loi, la lutte, la victime [159]

INDEX DES NOMS [163]

INDEX DES DÉFINITIONS [166]

Collection "Logiques Sociales" (*Suite*)

Alter N., La gestion du désordre en entreprise, 1991. Amiot M., Les misères du patronat, 1991.

Barrau A., Socio-économie de la mort. De la prévoyance aux fleurs du cimetière, 1992.

Blanc M. (textes présentés par), Pour une sociologie de la transaction sociale, 1992.

Boyer H., Langues en conflit, 1991.

Calogirou C., Sauver son honneur. Rapports sociaux en milieu urbain défavorisé, 1991.

Castel R. et Lae J.F. (sous la direction de), Le revenu minimum d'insertion. Une dette sociale, 1992.

Chauvenet A., Protection de l'enfance. Une pratique ambiguë, 1992. Chauvière M., Godbout J.T., Les usagers entre marché et citoyenneté.

Dayan-Herzbrun S., Mythes et mémoires du mouvement ouvrier. Le cas Ferdinand Lassalle, 1991.

Denantes J., Les jeunes et l'emploi. Aux uns la sécurité, aux autres la dérive, 1991.

Dourlens C, Galland J.P., Theys J., Vidal-Naquet P.A., Conquête de la sécurité, gestion des risques, 1991. Duclos D., L'homme face au risque technique, 1991. Dulong R_M Paperman P_M La réputation des cités HLM, 1992. Duprez D., Hedli M., Le mal des banlieues ? Sentiment d'insécurité et crise identitaire, 1992.

Ferrand-Bechman D., Entraide, participation et solidarités dans l'habitat, 1992.

Filmer R, (Sir), Patriarcha ou le pouvoir naturel des rois et observations sur Hobbes (sous la direction de P. Thierry), 1991. Genard J.L., Sociologie de l'éthique (préface de C. Javeau), 1992. Gras A., Joerges B., Scardigli V., Sociologie des techniques de la vie quotidienne, 1992.

Achévé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. - 14110 Condé-sur-Noireau (France) N° d'Imprimeur : 1357 - Dépôt légal : octobre 1993 - *Imprimé en C.E.E.*

Fin du texte