



Volume 47, Number 1, février 1991

La toute-puissance en question

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400586ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400586ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ponton, L. (1991). Philosophie politique et philosophie du droit. *Laval théologique et philosophique*, 47(1), 113–126. <https://doi.org/10.7202/400586ar>

□ chronique

PHILOSOPHIE POLITIQUE ET PHILOSOPHIE DU DROIT

Lionel PONTON

La pensée politique

1- **Phénoménologie et politique.** Mélanges offerts à Jacques Taminiaux. Coll. «Recueil», no. 2, Bruxelles, Éditions Ousia, 1989, 523 pages.

Cet ouvrage collectif, dédié à Jacques Taminiaux, constitue de manière exemplaire un bilan de la contribution de la phénoménologie à l'étude de ce qu'il est convenu d'appeler le «politique». Chacun des chapitres témoigne avec ferveur de l'appropriation critique par la phénoménologie des divers moments de la pensée philosophique, plus particulièrement le moment grec (L. Couloubaritsis, *Le monde commun chez les Grecs*), le moment kantien (M. Richir, *Du sublime au politique*), et même le moment hégélien (P. Ricœur, *Langage politique et rhétorique*). Le décryptage de certains mouvements idéologiques, avant tout le marxisme et le judaïsme, et l'exploration de la pensée politique de Heidegger occupent dans ce recueil une place importante et significative.

Lambros Couloubaritsis retrouve sans peine chez les philosophes grecs l'ébauche des trois grandes notions que met en honneur Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*: l'espace public, le bien commun et la *phronèsis* ou prudence. Si Platon, en subordonnant la praxis au savoir et en l'ordonnant à l'immortalité de l'âme (comme l'indique clairement le mythe d'Er qui termine la *République*), atténue ces notions sans les éliminer toutefois, Aristote leur redonne, dans sa *Politique*, une place vraiment centrale et essentielle. Le monde commun ou espace public est chez lui le lieu de la concertation et de l'institution de la loi. La justice qui ordonne la communauté politique tourne la pratique de toutes les vertus particulières en un bien pour autrui. Le bien vivre implique de plus l'autarcie et une vie en commun selon les principes de l'amitié. Si la *phronèsis* se situe dans la partie opinative ou doxastique de l'âme, elle n'en est pas moins la prescription de ce qui est vrai dans l'ordre pratique et elle suppose en conséquence la bonne disposition de l'affectivité. Elle ne se réduit donc pas à l'opinion qui est vraie ou fausse et qui ne permet pas de déclarer bon ou mauvais celui qui la formule. Peut-être faut-il admettre une exception, celle du citoyen qui pour être bon, au dire d'Aristote, n'a pas besoin de la *phronèsis*, mais uniquement de l'opinion vraie: «Or la prudence est la seule vertu propre au gouvernant, car il semble que les autres sont nécessairement communes aux gouvernés et aux gouvernants, alors que pour un gouverné l'excellence n'est pas la prudence mais l'opinion vraie» (*Politique*, III, 4, 1277 b 26-29). Mais même alors n'importe quelle opinion ne suffit pas.

Avec beaucoup de finesse et de profondeur, Jacques Derrida analyse, dans *Interpretations at war – Kant, le Juif, l'Allemand*, un article que le néo-kantien Hermann Cohen a publié en 1915 *Deutschtum und Judentum* (Germanité et judéité) pour exhorter les Juifs américains (et par leur intermédiaire les Américains) à ne pas prendre les armes contre l'Allemagne, «la vraie patrie» de tous les Juifs dans le monde, «la mère patrie de leur âme», ne serait-ce que par piété à l'égard de la langue allemande qui leur a permis de «spiritualiser leurs pensées» et «d'ennoblir leurs habitudes religieuses». La tradition juive, la tradition grecque (grâce à Philon) et la tradition allemande (à partir de Képler et de la notion d'hypothèse dans les sciences) ne constituent qu'une seule tradition qui culmine dans l'œuvre de Kant (ce second Moïse, selon Rosenzweig) et même dans l'œuvre de Fichte, bien que celle-ci soit inférieure à la précédente. Jacques Derrida remarque que le «socius» c'est-à-dire «l'alliance», «la symbiose» de l'Allemand et du Juif dans le sujet kantien, n'est pas abstrait puisqu'il se manifeste, sous l'influence de Fichte, «en sa détermination nationale, dans son appartenance à un esprit, une histoire, une langue». Avec Fichte le *Moi* devient social et il est originairement et essentiellement national. La nation allemande reçoit ainsi une mission et une responsabilité. Elle est porteuse d'un message universel. À ce propos, Hermann Cohen méprise ouvertement Bergson, ce fils d'un Juif polonais, qui dénie à l'Allemagne ses idéaux et met «son talent et son crédit au service de la France». Poussé par l'*institution* universitaire et presque indifférent à l'antisémitisme qui sévissait pourtant autour de lui, Hermann Cohen a ainsi préparé indirectement les événements horribles que nous connaissons.

À juste titre, Paul Ricœur exprime la conviction que la philosophie politique doit aujourd'hui trouver un passage entre l'atomisme social et le totalitarisme. Si l'individu n'est pas originairement porteur de droits subjectifs, l'institution politique n'est pas non plus «l'invention de l'humain». Mais comment faire tenir ensemble ces deux propositions? Hegel aurait déjà trouvé la solution de ce problème en explicitant, dans les *Principes de la philosophie du droit*, le concept de reconnaissance: «Ce concept de reconnaissance ne pouvait être formulé qu'à l'époque moderne. Il suppose un développement social, culturel et moral tel que l'autonomie soit devenue le concept dominant de l'auto-interprétation de l'homme agissant. Non que l'individu soit tel de façon intemporelle et absolue, comme le voulaient les penseurs du XVIII^e siècle. L'autonomie fait précisément partie de la *Sittlichkeit* de l'homme moderne. C'est une valeur publique, alors même qu'elle place l'individu au sommet. Et elle ne prospère que dans des circonstances politiques qui reconnaissent l'autonomie comme une telle valeur». Ainsi l'institution politique moderne reconnaît le citoyen comme homme, c'est-à-dire comme individu, et celui-ci en retour contracte une dette envers l'institution politique sans laquelle son individualité moderne «n'aurait pas vu le jour». Paul Ricœur établit une nette distinction entre l'ambiguïté et l'ambivalence. Il y a ambiguïté quand les mots importants ont plusieurs sens qui se recouvrent partiellement. Il y a ambivalence quand les mêmes choses sont pour de bonnes raisons objet d'amour et de haine. La crise de légitimation qui secoue la société moderne provient précisément de l'ambivalence du projet économique qu'elle met en œuvre sans se soucier de le subordonner aux valeurs de liberté et de justice. Ainsi la société moderne, en transformant l'obsession de posséder que les Anciens nommaient *pleonexia* en un impératif et une vertu, engendre la prospérité pour plusieurs de ses membres mais elle rejette les autres, selon Hegel, «dans la débauche et la misère qui se caractérisent, toutes deux, par la dégénérescence physique et morale». Paul Ricœur emprunte à Hegel l'expression «scission». L'identité de l'homme moderne est *scindée*. D'une part, il s'auto-interprète comme parfaitement autonome et engagé dans le cycle de la maîtrise. Il lui faut dominer la nature, faire l'histoire, se créer lui-même. Mais d'autre part, tout se passe comme s'il devait payer ses réussites d'un prix «de plus en plus inacceptable». La conscience de la maîtrise se double d'une conscience critique. Tel est l'héritage de l'*Aufklärung*. Et pourtant la modernité a permis l'apparition d'un espace public de délibération et de décision. L'intimité familiale est mieux protégée qu'autrefois. Mais les effets pervers de la modernité ne sont pas pour autant annulés. Paul Ricœur croit qu'on peut consolider les acquis irrécusables de la modernité en les relativisant par un retour

à des héritages plus anciens qui pourraient en corriger les aspects négatifs. Il mentionne la Torah hébraïque et l'Évangile de l'Église primitive, mais aussi l'éthique grecque des vertus et la philosophie politique qui lui est appropriée. Il dénonce avec vigueur le totalitarisme qui a commis l'erreur « de vouloir imposer une conception *univoque* de ce qu'il croyait être un homme nouveau, d'effacer les tâtonnements historiques de la compréhension de soi par une organisation autoritaire des pouvoirs, mise au service de cette conception univoque ». Il insiste, à la suite de Claude Lefort, sur l'*indétermination* humaine qui s'oppose à l'idéologie totalitaire qui prétend connaître l'homme à fond et pouvoir imposer la loi du développement humain. La démocratie, à l'opposé, permet, dans sa forme, l'expression de la diversité humaine. Selon une expression de Lefort, elle « accueille et préserve l'indétermination ».

Voilà un ouvrage qui vient à point. En plus de souligner les mérites exceptionnels du professeur Taminioux, il met en un vif relief l'apport de la phénoménologie au rajeunissement et à l'évolution de la philosophie politique.

2- Connaissance du politique. Publié sous la direction de Gérard Duprat, Paris, Presses universitaires de France, 1990, 296 pages.

Cette publication du *Centre d'étude de la pensée politique* s'intéresse aux relations que la connaissance du politique entretient avec la psychanalyse, la philosophie, la logique et la rhétorique. Deux chapitres présentent un grand intérêt philosophique ! *De Nietzsche à Weber : pour une analyse socio-politique des groupements politiques* de Jacqueline Blondel et *La résistance de la cité* de Gérard Duprat.

En se fondant sur *Das Antike Judentum (Le judaïsme antique, 1917-1919)*, Jacqueline Blondel tente de vérifier l'hypothèse formulée par Eugène Fleischmann selon laquelle Weber se serait dégagé peu à peu de l'influence de Marx « au profit de celle de Nietzsche » (p. 50). Le rapport de Weber à Nietzsche est incontestable. Elle fait remarquer l'homologie dans le choix des objets d'étude (la genèse de certaines pratiques et croyances religieuses, la genèse et le fonctionnement des groupements politiques et des groupements religieux, l'État comme volonté de puissance, de guerre, de conquête ou comme monopole de la violence légitime, l'Église comme « structure de domination » ou comme entreprise hiéocratique, la dépendance du contenu des messages religieux à l'égard des intérêts matériels et idéels), l'homologie dans le mode de traitement de ces objets (le refus de toute spéculation métaphysique, la critique du causalisme psychologique, le rejet de l'objectivisme, l'insistance sur la perspective et les points de vue particuliers, la mise au jour du mode de construction des formes d'organisation politiques) et, enfin, l'homologie dans les schèmes d'interprétation (les réinterprétations successives des croyances juives en termes de ressentiment, l'histoire résultant des rapports de force ou de l'interaction des autorités politiques et des autorités religieuses). Par ailleurs, selon elle, Weber critique moins le point de vue économique marxiste que son unilatéralité et les spéculations sur la fin de l'histoire. Jacqueline Blondel conclut en conséquence que Weber appartient à la tradition du réalisme et qu'il tente de penser « ce qui lie de façon inextricable l'état des rapports de force économiques, les formes d'organisation sociales et politiques, et les attitudes et modes de perceptions des acteurs comme la logique pratique des enchaînements historiques » (p. 69).

Dans *La résistance de la cité*, Gérard Duprat souligne le statut singulier que Platon, dans *Le politique*, attribuerait au régime démocratique. Malgré son caractère quasi contradictoire (ce régime, pense-t-on, suppose que le savoir politique appartient au grand nombre, ce qui le rend impossible), il se verrait reconnaître une place à part, un rang singulier. La genèse des constitutions est en cause. Les hommes se seraient rassemblés pour écrire des constitutions par suite de leur antipathie pour le monarque unique qui gouverne sans lois, antipathie fondée sur leur refus « que personne puisse être jamais assez digne d'une telle autorité » (301 D). Certaines de ces constitutions sont respec-

tueuses des lois (la monarchie, l'aristocratie, la démocratie), d'autres non (la tyrannie, l'oligarchie, la démocratie). Ainsi la démocratie peut être réglée ou licencieuse. Elle est la moins bonne des constitutions réglées, mais, selon Platon, «toutes les constitutions étant dérégées, c'est en démocratie qu'il fait meilleur vivre» (303 C). Il fait remarquer qu'il s'agit d'un point de vue accessoire puisque la discussion porte sur la distinction entre le politique et le sophiste. Il ajoute cependant: «mais peut-être, en somme, est-ce cette question-là qui domine toutes nos actions, à nous tous» (302 B). Gérard Duprat propose l'explication suivante: Platon abandonnerait l'idéalisme du politique savant au profit de la connaissance acquise par la pratique politique. Les considérations de commodité/incommodité se substitueraient à l'imitation et serviraient de critère ultime d'évaluation des régimes politiques. La démocratie dans sa forme licencieuse apparaîtrait alors comme «le seul régime supportable si l'on pense les hommes libres» (p. 171). La démocratie comportant la confrontation du politique et du non-politique, la cité, grâce à elle, s'ouvrirait déjà sur la société civile (p. 158). Il faut toutefois noter que Platon, après cet éloge relatif de la démocratie, ajoute aussitôt: «mais si toutes les constitutions sont bien ordonnées, la démocratie est la dernière où l'on choisira de vivre» (303 B). De plus, de façon très claire, Platon exprime ses regrets que le monarque sage et prudent soit remplacé par des constitutions imparfaites, même réglées. Il trouve étonnant que la cité ait la force de résister aux malheurs dont ces constitutions sont la source. Il ne met pas en doute la possibilité d'un monarque unique par sa supériorité. Il affirme au contraire que, en sa présence, la méfiance populaire se transformerait en acclamation: «Car un monarque réellement tel que nous disons, il serait acclamé, il régenterait et gouvernerait dans la félicité la seule constitution dont la rectitude soit absolue» (301 D). Ce que Gérard Duprat nomme «une bouffée d'idéalisme» (p. 171) n'est que la réaffirmation par Platon au terme de l'enquête de la primauté du savoir royal sur la coutume et sur l'opinion. La distinction entre le politique et le sophiste est ainsi clarifiée. La sophistique et la démocratie vont de pair.

Le Pouvoir

3- Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, **Le syllogisme du pouvoir, Y a-t-il une démocratie hégélienne?** Bibliothèque philosophique, Paris, Aubier, 1989, 362 pages.

En intitulant leur dernier ouvrage «*Le syllogisme du pouvoir*» Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière ont révélé le sens profond de leur entreprise: mettre en relief le constant recours de Hegel au concept et aux relations logiques dans la section consacrée à l'État des «*Lignes fondamentales de la philosophie du droit*» dont ils présentent la traduction et un commentaire. Ainsi nous apprenons que la division des pouvoirs de l'État est la «production dans l'ordre de l'extériorité de la différenciation intérieure du concept» et que, dans le paragraphe 273, pour énumérer les pouvoirs de l'État, Hegel «propose un syllogisme de nature complexe» qui «fait penser à un simple syllogisme d'inclusion» (p. 298), mais qui, sous le procès apparent, pourrait être un «syllogisme de la nécessité» (p. 351). Dans l'être de chaque pouvoir se réfléchissent les deux autres pouvoirs bien que chacun ne constitue qu'un simple moment (idéel) du pouvoir «unique» ou total de l'État. Les pouvoirs exercent une fonction médiatisante réciproque d'où résulte entre eux un équilibre dynamique. Sans doute pour souligner l'originalité et l'actualité de la conception hégélienne de l'État, les auteurs ont-ils adroitement posé en sous-titre le problème de son caractère démocratique et anticipatoire. Ce problème est esquissé dès le chapitre 2, traité à fond dans le corps de l'ouvrage et repris sommairement en conclusion (pp. 349-355). En bref, il s'agit de déterminer comment la Constitution que privilégie Hegel — la monarchie constitutionnelle — parvient à intégrer à la totalité organique qui la définit les deux extrêmes que sont le peuple et le prince.

Hegel considère que la division traditionnelle des Constitutions en *monarchie*, *aristocratie* et *démocratie* n'a, en son temps, qu'un intérêt historique et que, bien loin d'être des tous distincts, ces formes ne sont, en vérité, que des moments de la monarchie constitutionnelle qui est «l'aboutissement d'un procès d'esprit» et «l'œuvre du monde moderne». Il récuse par conséquent la démocratie à signification limitée ou le démocratisme abstrait qui préconise «la souveraineté du peuple» et «le droit pour chacun de participer à la délibération et à la décision concernant les affaires de l'État». Il condamne ouvertement le mode électoral par suffrage: un homme, une voix, qui peut seulement favoriser la victoire d'un parti sur les autres sans d'aucune façon contribuer à la découverte et à la mise en œuvre de politiques rationnelles. Le principe démocratique ne peut donc s'affirmer, dans un État pleinement développé, que d'une manière inédite, c'est-à-dire «sous la forme de la monarchie constitutionnelle», ce qui ne manque pas de soulever un paradoxe puisque, dans ce régime, la souveraineté existe toujours dans le pouvoir princier et que le prince doit sa désignation à sa naissance. C'est le prince, d'ailleurs, qui nomme les membres du gouvernement et les grands serviteurs de l'État. Comment la démocratie pourrait-elle se manifester dans un tel contexte? Très souvent, il faut le dire, Hegel parle du peuple comme d'une collectivité «inorganique» dont il n'y a rien à attendre, sauf «des généralités et des déclamations impropres» (§ 304). S'il y a démocratie, il s'agit d'une démocratie concrète et restreinte dont le secret réside dans le rôle doublement médiateur des *états* ou corps intermédiaires. Les états et les Assemblées des états, qui sont leur traduction politique, médiatisent les intérêts des communautés, des corporations et des individus avec le pouvoir gouvernemental et, conjointement à celui-ci, médiatisent les mêmes intérêts avec le pouvoir princier. En effet, les députés proviennent des états qui les ont élus après avoir assuré leur formation (§ 302). L'expression du principe démocratique passe ainsi par le biais de l'organisation économique et sociale du peuple. Grâce aux états, le peuple et le prince ne sont plus des extrêmes «isolés». Mais il faut tout de suite souligner que c'est le pouvoir princier qui, dans une monarchie constitutionnelle, appelle l'expression du principe démocratique et qui, bien plus, la fonde. Les auteurs notent avec raison que si «l'ordre des matières» conduit du pouvoir législatif et du pouvoir gouvernemental au pouvoir princier, celui-ci renverse «l'ordre des matières» en «ordre des raisons» et se pose comme «la cime et le commencement», c'est-à-dire comme ce qui est premier. Le pouvoir princier ne fait pas que rassembler en lui-même les deux autres pouvoirs, il est leur justification, leur achèvement et leur effectivité. Aussi Hegel choisit-il de considérer tout d'abord «ce qui regarde le pouvoir princier» (§ 275). Dans une monarchie constitutionnelle, le prince décide ultimement, mais conformément aux lois et à la Constitution, et en tenant compte des avis du gouvernement. Le pouvoir législatif et le pouvoir gouvernemental ne font que «préparer» la décision princière. Le principe démocratique est ainsi au service de l'unité de l'État.

Les auteurs n'oublient pas de mettre en honneur l'importance que Hegel accorde à des aspects tout à fait modernes de la vie démocratique: la publication des actes des Assemblées des états, le développement de l'opinion publique, la liberté de la presse et surtout «la liberté du penser» (p. 292). La réhabilitation du bon sens éthique (*der gesunde Menschenverstand*) est aussi un gain démocratique: il faut préciser qu'il s'agit du bon sens *vrai* opposé au sens commun de l'argumentation oiseuse et de la réflexion abstraite. Il est particulièrement remarquable qu'une conception apparemment élitiste de l'État réussisse à faire une place à l'opinion (identifiée le plus souvent à ce qui est privé) et à surmonter, non sans de nettes réserves, l'antique mépris platonicien pour le grand nombre (οἱ πολλοί). Hegel est ferme sur ce point. Les états ont précisément pour tâche de faire que les intérêts généraux existent pour soi, c'est-à-dire que «la liberté formelle subjective, la conscience publique comme universalité *empirique* des vues et des pensées du *grand nombre* viennent à l'existence» (§ 301). Les auteurs terminent leur substantiel ouvrage en insistant précisément sur l'idée d'une organisation politique ordonnée à la culture du «grand nombre, à sa venue progressive à la rationalité» (p. 355).

4- **Ontologie et politique.** *Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Ed. Tiercé, 1989, coll. «Littérales II», 280 pages.

Ce recueil rassemble les communications qui ont été présentées lors du colloque *Hannah Arendt. Politique et pensée* qui s'est tenu à Paris, du 14 au 16 avril 1988, à l'initiative du Collège international de Philosophie, avec la collaboration du Goethe-Institut de Paris. Le titre doit être lu d'une manière interrogative. D'après les responsables du colloque Michel Abensour, Christine Buci-Glucksmann, Barbara Cassin et Myriam D'Allonnes, Hannah Arendt en effet «réinvente, dans une nécessaire dissonance interprétative, la mise en question du lien: ontologie et politique». Non seulement Hannah Arendt refuse de subordonner la pratique politique à un «monde des idées» — qui ne connaît sa remarque dévastatrice: «l'opinion, et non la vérité, est une des bases indispensables de tout pouvoir»? — mais elle démantèlerait les concepts traditionnels et irait même jusqu'à les déclarer insuffisants ou caducs. C'est ainsi que Paul Ricœur, dont la communication s'intitule «Pouvoir et Violence», en réaction contre Habermas qui accuse Hannah Arendt de nostalgie et de traditionalisme, fait de l'œuvre de celle-ci une lecture résolument moderne. Il choisit de renverser l'ordre systématique en procédant du politique au phénoménologique. L'article «Sur la violence», remarque-t-il, date de 1970 et «est très historiquement situé à l'époque des révoltes d'étudiants» avec comme arrière-plan la guerre du Viêt-nam. Le pouvoir qui y est décrit a comme repères historiques «les irrptions modernes de pouvoir populaire» (conseils ouvriers, insurrection de Budapest, printemps de Prague). Il correspond «à l'aptitude de l'homme à agir de façon concertée» et tire sa légitimité du fait initial du rassemblement. L'opinion n'est plus l'illusion que dénonce Platon: «*Doxa*, ici, ne veut plus dire apparaître, mais opiner, être d'avis que... *meinen*. Ici la *doxa* grecque passe dans l'*öffentlichkeit* des Lumières...» (p. 152). L'autorité, qui légitime et assure la durabilité, ne renvoie plus à l'*auctoritas* romaine, aux Anciens plus près de la fondation (le Sénat), mais à «quelque acte révolutionnaire antérieur qui vaut fondation» (p. 158). Le pouvoir est constitué par un vouloir-vivre et agir ensemble, toujours présent mais oublié parce qu'il ne se révèle que par les traces que sont les révolutions modernes et qu'il est masqué par la relation classique de domination ou de commandement/obéissance. La régression vers le plan phénoménologique ou anthropologique met en honneur une sorte de point aveugle, la natalité, et l'action qui «constitue la réponse de l'homme au fait d'être né» (p. 147). Ainsi l'accusation de nostalgie se révèle-t-elle sans fondement. Reste l'association de la politique et de l'opinion que dénonce aussi Habermas puisqu'elle semble compromettre le statut épistémique de la politique. Paul Ricœur propose de distinguer le discours du philosophe et le discours du citoyen: «Je défendrai ici Arendt en disant qu'elle a aperçu la parenté entre la lexis appropriée à la praxis et le mode rhétorique de l'argumentation politique ou, si l'on veut continuer à parler grec, avec la *phronèsis* plutôt qu'avec l'*épistèmè*? On dira, avec Habermas, que le philosophe n'a pas à tenir le discours *du* citoyen, le discours pratique, mais un discours sur le discours du citoyen, un discours non plus pratique, mais *critique*, et que ce discours critique requiert la référence à une idée régulatrice qui, elle, prétend à la vérité et non plus à l'opinion» (p. 152). Il conclut que le débat Arendt/Habermas pourrait bien se ramener à un débat sur les rapports entre le discours pratique et le discours critique. L'appel à la rhétorique et à la *phronèsis* nous oblige toutefois à tourner le dos à la modernité. Paul Ricœur aurait pu invoquer, dans le même esprit, les notions d'espace public d'apparition, de «*vita activa*», d'inclination à se rassembler et à agir de concert antérieure à tout contrat, etc. Hannah Arendt est *aussi* grecque et romaine. Elle se situe dans ce qu'elle nomme «la brèche du temps» entre le passé et l'avenir. S'il faut *expérimenter*, c'est, affirme-t-elle, à partir des concepts traditionnels ramenés à leur contenu spirituel, ouvert et dynamique. Au début de sa communication Paul Ricœur rappelle que pour Hannah Arendt «le règne de la pure violence s'instaure quand le pouvoir commence à se perdre» et que, si la violence peut détruire le pouvoir, «elle est parfaitement incapable de le créer» (p. 146). La violence est tout au plus un instrument du pouvoir. Sa prédominance est le signe de la décomposition de celui-ci.

Toutes les communications sont soignées et d'une haute inspiration. Signalons de façon toute spéciale l'exposé de Christine Buci-Glucksmann «*La troisième critique d'Hannah Arendt*» et celui de Jean-François Lyotard «*Le survivant*». Le recueil comprend trois textes de Hannah Arendt «La politique a-t-elle encore un sens?», «Le "Cas Eichmann" et les Allemands» (1964) et «La responsabilité collective» (1968).

Les droits de l'homme

5- Blandine Barret-Kriegel, **Les droits de l'homme et le droit naturel**, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 118 pages.

Blandine Barret-Kriegel déplore le retard du droit français. «Nous les sujets français, écrit-elle, n'avons toujours pas d'*Habeas corpus*. Notre droit à la sûreté reste incertain et limité. Et c'est peut-être la raison pour laquelle nous nous soucions tant de sécurité» (p. 97). Elle attribue ce retard au caractère résolument cartésien de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789: «De la conception cartésienne à l'absence d'*Habeas corpus* qui caractérise le droit français, la conséquence est bonne» (p. 96). Le cartésianisme aurait pour effet d'effacer la dimension naturelle de l'homme: qu'il est vivant, qu'il a un corps, qu'il est nature parmi les natures, au profit «d'un exhaussement, d'une exaltation de sa dimension pensée: qu'il est âme, *ego cogito*, hors de la nature». Dans ce contexte, la protection de la vie importerait moins que l'élargissement des «libres déterminations du sujet». Ainsi la Déclaration de 1789 accorde-t-elle moins d'importance aux droits naturels proprement dits qu'au droit politique et aux droits civils. Il n'en va pas ainsi dans la Déclaration d'indépendance des États-Unis qui, sous l'influence de Locke, proclame d'emblée inaliénables «la vie, la liberté et la recherche du bonheur». Selon Locke, en effet, Dieu a mis dans l'homme et dans les principes mêmes de sa nature «le désir de sa propre conservation» de même qu'«un désir de bonheur et une aversion de la misère». Locke considère en conséquence comme «droit de nature» et comme prescrit par la «loi de nature» ce à quoi l'homme est conduit d'une manière irrésistible. La liberté est pour l'homme le droit d'éloigner les obstacles qui s'opposent à la conservation de son être. Blandine Barret-Kriegel voit de plus dans le caractère politique de la Déclaration française la source de son infériorité: «Là où la déclaration américaine cherchait des droits de l'homme dans le respect de la loi naturelle, la Déclaration française construit les droits du citoyen dans la fondation d'une société civile». Elle s'insurge aussi contre le fait que dans la Déclaration française «le rapport théologico-politique de l'homme à Dieu» soit évacué. Les droits ne dépendent plus «des lois de la nature et du Dieu de la nature» mais «de l'acte déclaratif qui les enregistre» (p. 24). «Il n'y a plus, conclut-elle, de loi naturelle». Elle souhaite sur la page couverture de son livre que le destin juridique des droits de l'homme en France «passe par l'avenir d'une philosophie de la loi naturelle».

Dans son célèbre *Essai sur la Révolution*, Hannah Arendt note, elle aussi, entre la Déclaration américaine et la Déclaration française, une différence d'accent. Mais les deux Déclarations, selon elle, ont un caractère politique. Alors que la Déclaration américaine cherche à étendre à tous les hommes — que Dieu a créés égaux — les avantages d'un gouvernement constitutionnel et modéré, la Déclaration française présente les droits «naturels et imprescriptibles» comme «la vraie fondation» de tout gouvernement légitime. Dans le premier cas, les droits naturels limitent le pouvoir et le neutralisent, dans le second cas, ils en constituent la base. Selon Hannah Arendt, la Déclaration française reste ainsi trop près de la nature. En posant les droits naturels, non comme des freins ou des contraintes, mais comme la source du pouvoir, elle essaie «de ramener la politique à la nature» (p. 156). Les droits naturels ne jouent plus le rôle d'un «instrument de contrôle du corps politique», mais ils en sont «la pierre angulaire». Hannah Arendt voit dans l'interprétation des droits de l'homme mise en avant par les Sans-Culottes — droits à la nourriture, au vêtement, à la reproduction —

l'origine de la Terreur et l'échec de la Révolution française. Les droits de l'homme sont des limitations du pouvoir politique, non ses buts ou sa raison d'être.

Blandine Barret-Kriegel distingue, de manière trop tranchée, les droits de l'homme en tant qu'être naturel — droits de se conserver dans l'être et de se reproduire — des droits de l'homme au titre même de son humanité — droits d'écrire, de communiquer sa pensée, de s'associer, qu'elle nomme avec raison des libertés civiles. Spinoza pour lequel elle a une vive admiration se montre plus prudent. Dans son traité des *Autorités théologiques et philosophiques*, il se fait le défenseur de la liberté de juger et de penser, d'enseigner et d'exprimer ses opinions «en vertu d'un droit supérieur de nature» (p. 898). La constitution fédérale américaine, dans son premier amendement, indique clairement que l'État ne peut aller à l'encontre de la liberté de religion, d'expression et de presse: «Le Congrès ne pourra faire aucune loi concernant l'établissement d'une religion ou interdisant son libre exercice, restreignant la liberté de parole ou de presse, ou touchant au droits des citoyens de s'assembler paisiblement et d'adresser des pétitions au gouvernement pour le rétablissement de leurs griefs». Jefferson donne d'ailleurs au droit lockien au bonheur le sens d'un droit, pour le citoyen, de participer à la vie politique ou d'être «le co-partageant au gouvernement des affaires» (texte cité par Hannah Arendt dans *Essai sur la révolution*, p. 128). Il faut aussi noter que l'équilibre des pouvoirs dans la constitution américaine provient en droite ligne du traité de Montesquieu: *De l'esprit des lois*. Tocqueville insiste, dans *De la démocratie en Amérique*, sur le cartésianisme de la société américaine. La Déclaration des droits de l'homme, qu'elle soit américaine ou française, met ainsi prioritairement l'accent de façon légitime sur les droits de l'homme en tant qu'homme puisque ce sont les droits de l'homme vivant dans une société moderne que l'autorité politique a surtout tendance à violer. Les droits naturels au sens du XVII^e siècle n'en sont pas moins primordiaux. Pour ce qui est de la doctrine de l'*Habeas corpus*, elle protège la liberté individuelle. L'article 9 de la Déclaration française en est l'équivalent ou quasi: «Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été trouvé coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne, doit être sévèrement réprimée par la Loi». S'il est juste d'affirmer comme le fait Blandine Barret-Kriegel que l'invocation des droits de l'homme ne peut être «l'opérateur d'une citoyenneté politique», il serait malheureux de retourner aux arcanes lockiennes de l'état de nature et du droit naturel «comme quelque chose qui se trouve-déjà-présent sur un mode naturel-immédiat» (pour reprendre une expression de Hegel), au détriment du droit de la personnalité libre comme telle (qu'il ne faut pas confondre avec le sujet cartésien) et des droits fondamentaux reconnus à l'homme vivant dans une société moderne. Même la défense du droit à la conservation et à la reproduction de l'espèce doit se faire au nom du caractère libre de l'être humain. À cet égard, l'empirisme n'est certainement pas la voie de l'avenir.

6- Bernard Bourgeois, **Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx**, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 136 pages.

Les cinq études que Bernard Bourgeois a rassemblées dans ce recueil ont un sujet commun: l'interprétation par la pensée allemande, de Kant à Marx, de la Déclaration française des droits de l'homme (1789) et le parti qu'elle en a tiré dans l'élaboration des philosophies idéalistes du droit. L'auteur ne s'en tient pas au seul point de vue historique. Il dégage de ses investigations des principes qui, affirme-t-il, «nous semblent avoir conservé, mieux renforcé, leur vérité dans notre présent» (p. 31). À plusieurs reprises, il fait allusion aux débats qui ont cours à l'UNESCO sur «le lien entre Droits de l'homme et Paix» (p. 48), sur la définition du rapport État-société (p. 97) et sur l'idée de l'homme comme *principe* des droits de l'homme (p. 7). Il n'hésite pas à intervenir dans une querelle de professeurs: ainsi, selon lui, de Kant à Hegel, nous assisterions au *développement progressif* des droits-libertés en droits-créances — «*développement*, et non pas simple *juxtaposition*

de droits renvoyant à deux principes différents». Il reproche à L. Ferry et A. Renaut d'avoir, dans leur *Philosophie politique*, exploité de manière unilatérale la distinction théorique: entendement-raison et de s'en être remis, en fin de compte, à une «république» peu structurée dans l'esprit de celle de Gambetta. Voilà une critique qui tombe juste et qui devait être faite!

De façon essentielle, Bernard Bourgeois soutient que la philosophie allemande de Kant à Hegel, «comme philosophie conceptuellement élaborée, pour la première et la dernière fois, des droits de l'homme» permet, grâce aux principes qu'elle met en avant, de réconcilier les «moments conflictuels de la revendication ou de la quête de ces droits» au triple point de vue du contenu, du style et du lieu de leur réalisation. Ainsi, pour en déterminer le principe, ils ont laissé de côté les divers aspects empiriques de la Déclaration française (bonheur, utilité sociale, intérêt) pour ne retenir que la liberté comme droit originaire. Ils ont ainsi fondé *métaphysiquement* les droits de l'homme et institué l'universalité de leur affirmation: «Kant, Fichte et Hegel sauvent l'humanité des hommes de tout mélange avec la variation empirique, c'est-à-dire de tout risque de *limitation* dans la reconnaissance de cette essence aux hommes réels. Tout homme est pleinement un homme, quelles que soient ses conditions d'existence. Le droit de l'homme comme tel, pris universellement, est ainsi fondé *absolument* parce qu'il est fondé sur ce qui élève l'homme au-dessus de son existence naturelle, physique ou relative, sur ce qu'il y a d'*intelligible* ou de *rationnel* en lui» (p. 16). Kant et Hegel ont eu raison d'enseigner que la paix passe par le droit et le bonheur par la liberté. Mais leur enseignement est aussi exemplaire pour tout ce qui touche les voies à suivre dans l'implantation des droits de l'homme. Ils nous ont mis en garde contre le double écueil du volontarisme révolutionnaire (activisme irresponsable) et de l'historicisme (quétisme et laisser-faire). D'une part, en effet, celui qui veut le droit comme fin doit le vouloir d'abord comme moyen; d'autre part, le droit, bien loin d'être le produit des circonstances, ne se réalise que s'il est voulu. Là où il n'y a pas de liberté, il n'y a pas de droit. Enfin, pour Kant, Fichte et Hegel «l'État est le lieu actif absolu de la réalisation des droits de l'homme à travers le citoyen» (p. 25). C'est uniquement lorsque l'État libère la société qui, de plus en plus s'affirme, par lui, dans sa spécificité, que les droits de l'homme sont pleinement reconnus et effectifs.

S'il considère l'idéalisme allemand comme d'un seul tenant, Bernard Bourgeois n'en distingue pas moins en lui un moment abstrait (Kant qui l'inaugure) et un moment concret (Hegel qui le clôt). Manifestement, il accorde la préférence à Hegel. Pour Kant, l'homme doit être citoyen pour être homme au sens complet du terme. L'individu n'est réel «que comme citoyen» et il n'a de droit *en fait* «que comme citoyen». Hegel enseigne, à l'opposé, que les droits de l'homme sont déterminés et justifiés «à leur propre niveau» et que c'est «en tant qu'homme» que le citoyen a de tels droits. La société ne fonde pas l'État, mais elle en est la base réelle et l'État la présuppose en se posant lui-même. Alors que l'individu kantien est simplement *idéal*, l'individu hégélien est vraiment *réel*. De plus, Hegel a clairement vu que le principe de la Déclaration française des droits de l'homme — «le pur vouloir de soi-même de l'individu s'affirmant immédiatement en son universalité» (p. 86) — était incompatible avec l'élaboration d'une constitution et d'un droit différencié. L'utilité commune est insuffisante à assurer l'accord des volontés singulières: «Toute différence posée au sein du droit ne peut exprimer que la négation de soi de la volonté civique, où se réalise la volonté libre comme singularité affirmant immédiatement, absolument, son universalité, une rechute dans l'opposition des intérêts égoïstes; l'organisation et constitution du droit entraîne alors nécessairement la suspicion, la terreur et la mort» (p. 87). La politique abstraite des droits de l'homme est donc vouée à l'échec. Mais comment selon Hegel en arriver à un système particularisé de droits? La réponse que Bernard Bourgeois donne à cette question est importante: il faut réinsérer «la volonté singulière abstraite dans la volonté universelle concrète d'une véritable communauté éthique» (p. 88).

Il est inévitable, ajoute-t-il dans la *Postface*, que l'humanisme se retourne, en son formalisme abstrait, «contre l'individu empirique par lui absolutisé comme fondement de l'État» (p. 131).

L'histoire révolutionnaire est à cet égard riche d'enseignements. À son avis, les droits de l'homme ont plutôt la fonction de régler la vie sociale et politique. Mais pour ce faire, ils doivent se fonder «sur la dignité de la vie rationnelle qui manifeste l'individu comme personne morale». Le respect inconditionné des exigences universelles du droit, que son accomplissement absolu suppose, n'est possible en effet, même si le droit peut exister sans souci éthique, que s'il est porté par ce qu'il y a en l'homme de plus élevé, «la raison pratique éthique» (p. 132).

Signalons que Bernard Bourgeois est l'auteur d'une importante étude intitulée *La philosophie de l'esprit* et d'une note sur l'expression: *L'Aristote des temps modernes* qui servent de présentation au tome III de sa traduction de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel, *Philosophie de l'esprit*, qui a paru chez Vrin en 1988.

7- Félicien Rousseau, **Modération ou manipulation et violence**, Coll. «Recherches» Nouvelle série — 25. Montréal, Les Éditions Bellarmin/Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.

L'auteur, qui est professeur de théologie thomiste, ne tente pas de masquer le caractère polémique de son ouvrage: «De la première page à la dernière, déclare-t-il avec assurance, Thomas est confronté aux Lumières, à Kant, à Hegel surtout». Contre Hegel, il dresse un véritable réquisitoire qui porte à la fois sur le caractère spirituel de la satisfaction sociale des besoins naturels, le fondement du droit de propriété et le rôle de la culture. Examinons tour à tour chacun de ces points. 1.- Selon l'auteur, en soutenant contre Jean-Jacques Rousseau que la satisfaction des besoins naturels dans l'état de société s'accomplit de façon plus humaine que dans l'état de nature où prédominent la spontanéité et l'instinct, Hegel mépriserait la nature. Cette accusation n'est pas fondée. Hegel constate tout simplement que, dans la société, les besoins naturels deviennent des besoins identifiables et reconnus. Ils se présentent comme joints à un besoin spirituel ou représentatif. La stricte nécessité naturelle passe au second plan puisque l'homme peut maintenant satisfaire ses besoins à son gré. Il est libéré de la servitude de la nature. La vie en société l'amène à s'éduquer, c'est-à-dire à abandonner sa rudesse, son égoïsme et son ignorance. Selon l'auteur, Hegel aurait tort d'opposer l'état naturel non-libre à l'état social plus humain et plus libre formellement. Il consent à distinguer l'agent naturel de l'agent libre, mais il soutient que Hegel méconnaît un principe, fondamental à ses yeux, d'après lequel la nature dans l'être humain, sous quelque forme qu'elle se présente. «n'est jamais autre chose qu'un immense appétit de raison, de raison éthique s'entend, et de liberté humaine» (p. 421). C'est pourtant la distinction entre le comportement naturel ou instinctif et le comportement vraiment humain qui est en cause. La nature est déterminée à une chose (ad unum). Le comportement humain n'est pas limité à un seul mode mais en inclut plusieurs, selon les matières et les circonstances. C'est pourquoi, pour saint Thomas, les vertus ne sont pas en nous par nature «quant à leur perfection» (*Somme théologique*, Ia IIae, qu. 63, a.1). La société favorise l'apparition de ces divers modes de comportement: aussi l'homme peut-il y manifester sa transcendance et son universalité. Les dispositions naturelles individuelles, quand elles sont bonnes, — elles ne le sont pas toujours — ne sont que des commencements de certaines vertus, des *inchoations*. La discrétion de la raison s'impose: l'inclination naturelle ne suffit pas. Le passage du principe à la conclusion est l'œuvre de la raison. À vouloir trop enfoncer le comportement humain dans la nature, on risque de ne plus apercevoir sa spécificité. 2.- L'auteur reproche à Hegel de se porter à la défense de la propriété au nom de la personne qui a besoin d'exprimer sa liberté intérieure dans une sphère extérieure et de lui donner ainsi un être-là. Il déclare que ce droit de propriété «est une semence de violence» (p. 376). Il prône plutôt «un droit commun, originellement indivis, collégial, pour ainsi dire, autorisant tout être humain à user de ces biens (extérieurs) pour sa subsistance» (p. 57). Ce droit commun, indivis, «de toute personne à la possession solidaire de ces biens» (p. 376) conférerait «à toute personne humaine» un «domaine», un «pouvoir» sur les choses extérieures. La propriété viendrait en seconde

place de sorte que le « mien » et le « tien » feraient organiquement partie du « nôtre ». L'auteur, qui manifestement ne distingue pas le droit objectif du droit subjectif, veut sans doute dire, à la suite d'Aristote, que la propriété privée est préférable à la possession communautaire des biens pourvu que ceux-ci *soient* rendus communs par leur usage (*La Politique*, II, 5, a 39-40). Créer l'état d'esprit favorable au partage est, selon Aristote, la tâche propre du législateur qui peut statuer que certains biens sont communs, encourager les banquets publics et les liturgies défrayés par les riches et entretenir un climat propice à la libéralité. Saint Thomas considère lui aussi la propriété comme nécessaire à la vie humaine. Bien loin de la récuser ou d'en faire le simple prolongement de prétendues possessions communautaires et solidaires, il insiste, dans son commentaire de *La Politique*, sur le plaisir de posséder des biens en propre et il relie ce plaisir à l'amitié naturelle que chacun a pour soi-même. Il ne confond pas le « mien » et le « tien » avec le « nôtre ». Il distingue clairement le *dominium* naturel de l'homme sur les choses extérieures (que par sa raison et sa volonté, il tourne à son utilité) de la possession communautaire et solidaire comportant une autorisation pour chacun d'user de ces biens à loisir. Telle est l'interprétation du Père Thomas Pègues dans son commentaire de la *Somme théologique* : « Que si l'on objecte le droit naturel et que du moins s'il s'agit des biens que la terre produit et que la nature nous livre, ils doivent être communs pour tous, chacun y puisant selon l'occurrence et selon ses besoins sans que personne ait le droit de l'en empêcher au nom d'un titre de propriété quelconque, la réponse a été donnée par le saint Docteur. Le droit naturel ne dit absolument rien là-dessus » (p. 392). Le droit naturel n'impose pas, ne dicte pas la possession communautaire ou commune de tous les biens, pas même des biens de stricte nécessité. Il suffit que ces biens soient accessibles à chacun. La possession divisée et privée des biens en assure une meilleure gestion (procuration et dispensation) et rien ne s'oppose à ce que, par le biais de la législation et des vertus des particuliers, ils deviennent communs quant à l'usage. C'est à ce point de vue que l'on doit tenir les choses possédées en propre comme « communes » : le propriétaire doit être disposé à venir en aide à ceux qui sont dans l'indigence ou dans le besoin. La nécessité évidente et extrême prévaut sur la propriété. Pour Aristote, le meilleur mode de possession, privé ou communautaire, doit être déterminé en fonction du bon ordre social et du caractère harmonieux des rapports humains. Hegel est fidèle à la tradition qu'il connaît bien. À son avis, les dispositions concernant la propriété privée doivent être subordonnées aux sphères plus hautes du droit (droit familial, justice sociale, bien public) et il reconnaît la supériorité du droit de détresse sur le droit de propriété : « En cas de danger suprême et dans les conflits qui surgissent à propos de la propriété juridique d'autrui, cette existence personnelle a un droit de détresse à faire valoir : il ne s'agit pas d'équité, mais de droit » (§ 127). L'existence humaine menacée l'emporte de beaucoup sur la liberté du propriétaire lésée de façon limitée et singulière. Hegel innove toutefois en enseignant que tout homme, du fait de sa liberté, doit avoir accès à la propriété (acquisition, usage, aliénation) et que la propriété, dont le principe est la liberté, ne peut avoir pour objet l'homme lui-même. L'esclavage est enfin mis au rancart ! 3.- À la page 424, l'auteur déclare avec force : « Hegel ne connaît qu'une seule forme de culture : celle qui se définit en termes d'art et de technique ». Affirmation surprenante au plus haut point puisque le paragraphe 187 des *Principes de la philosophie du droit* qui est visé ici concerne exclusivement la culture (Bildung) au sens de formation juridique et éthique¹. L'art (Kunst) n'intervient que dans la sphère de l'esprit absolu où il voisine avec la religion et la science. Ajoutons que Hegel accorde une place importante dans ses écrits sur la politique et la religion au

1. Hegel, dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, définit la formation qu'est la culture : « L'habitude de cette abstraction dans la jouissance, la connaissance, le savoir et la conduite, constitue la culture dans cette sphère — d'une façon générale, la culture formelle » (*Philosophie de l'esprit*, § 525). La culture cesse d'être formelle en devenant éthique. Par le droit, on s'élève à une universalité abstraite ; par l'éthique, on parvient à une universalité riche de contenu et inscrite dans les « bonnes mœurs ». L'homme inculte est prisonnier du singulier. Pour sa part, Aristote estime que l'homme séparé de la loi et de la justice est « le pire de tous les animaux » (*Pol.*, I, 2).

courage, vertu formelle propre à un état particulier, et à la modération (*σωφροσύνη*) qui est pour lui la disposition politique et la vie éthique (*Sittlichkeit*). On aura compris que Hegel n'appartient pas au mouvement culturel des Lumières, mais qu'il en est plutôt un adversaire déclaré.

Religion et politique

8- Leo Strauss, **Maïmonide**. Essais rassemblés et traduits par Rémi Brague, «Epiméthée», Presses universitaires de France, 1988, 376 pages.

Sous le titre *Maïmonide*, Rémi Brague a réuni et traduit de l'allemand et de l'anglais au français la totalité, sauf un, des essais (introductions, articles, notes et comptes rendus) que Leo Strauss a consacrés au grand philosophe médiéval au cours des années 1935-1973. Signalons que Leo Strauss a rédigé en français le texte 2: *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî* et que *Le caractère littéraire du Guide pour les perplexes* a été traduit d'après la version qu'on trouve dans *Persecution and the Art of Writing* dont nous possédons une traduction française: *La persécution et l'art d'écrire* par Olivier Berrichon-Sedeyn (Presses Pocket, Collection «Agora»). Malgré la diversité chronologique des éléments qu'il intègre, ce recueil, sans doute parce qu'il met en lumière l'exégèse vigoureuse et novatrice de Leo Strauss, se présente comme un itinéraire d'une incontestable unité.

Le double traitement que Leo Strauss fait subir à la façon dont Maïmonide envisage la science politique, à la fin de son *Traité sur l'art de la logique*, illustre clairement le caractère progressif de son investigation critique. La déclaration de Maïmonide se lit comme suit: «Sur tous ces sujets, les philosophes ont de nombreux livres qui ont déjà été traduits en arabe, mais peut-être davantage qui n'ont pas été traduits. Mais nous n'avons pas besoin, en ces temps, de tout cela, à savoir (des commandements), des lois, des *nomoi*, du gouvernement par (de) (ces) êtres humains dans les choses divines (des lois et des *nomoi*; le gouvernement des êtres humains se fait maintenant par des choses divines).» Dans l'article qu'il a publié dans la *Revue des Études juives* (1937), Leo Strauss propose, de cette déclaration, une première interprétation. L'expression «nous» signifierait «nous autres Juifs» (p. 150). La politique serait devenue superflue en ce qu'elle serait remplacée par la Torah. La Torah est le *nomos* parfait. La philosophie politique serait toutefois nécessaire pour donner la raison d'être de la Torah, indiquer son but raisonnable et ses conditions naturelles. Enfin, si Maïmonide oppose la nation et les nations à la cité parfaite, c'est, à la manière de son maître Fârâbî, pour reconnaître des unités politiques plus grandes ou autres que la cité platonicienne (p. 155). Dans l'article de 1953 *La déclaration de Maïmonide sur la science politique* (qu'on retrouve dans *What is Political Philosophy?*, 1959, pp. 155-169), Leo Strauss fait de la fin du dernier chapitre de l'*Art de la logique* une lecture tout à fait différente. Il soutient qu'il faut entendre maintenant par «nous» «nous les hommes de théorie», «nous les intellectuels». Maïmonide déclarerait que les théoriciens n'ont pas besoin «en ces temps-ci» des livres des philosophes, ceux qui contiennent des *nomoi*, à cause du règne de la Loi divinement révélée. Maïmonide ne rejeterait pas «la validité de la partie qui constitue la base de l'enseignement politique des philosophes» sur le bonheur véritable et les règles de la justice. De plus, puisque la religion révélée est «empathiquement politique», elle ne pourrait être comprise théoriquement que par le biais de la philosophie politique. S'exprimant à titre de logicien et d'intellectuel, Maïmonide distinguerait nettement la *cité* grecque, les *nations*, c'est-à-dire les communautés religieuses nationales anciennes et la *nation*, c'est-à-dire «tout groupe constitué par une religion universaliste» et exclusive. Alors que, dans l'article de 1937, la recherche platonicienne de la cité parfaite trouvait sa solution dans la nation parfaite inaugurée par la Loi et gouvernée par le prophète, voici que Maïmonide, rompant ici avec son maître Fârâbî, distinguerait nettement la cité de la nation: la première prendrait appui sur la religion mais sans faire de la

religion son but tandis que la seconde mettrait le gouvernement au service de la religion et de la vérité. Leo Strauss voit dans cette distinction une véritable rupture entre l'ordre civil des Anciens et l'ordre nouveau caractérisé par la Loi, immuable, impersonnelle, fort au-dessus des « nomoi » des cités et confinée au « sublime ». Pour Leo Strauss, la philosophie politique classique est ainsi la voie d'accès à la pensée de Maïmonide. Maïmonide a su s'approcher de la Révélation à partir du point le plus élevé auquel était parvenue l'antiquité païenne. Il nous force « à considérer les effets produits sur le caractère des lois par le passage du paganisme à la religion révélée » (p. 290).

Il faut souhaiter que Rémi Brague nous donne bientôt une deuxième édition de sa traduction complétée cette fois par des notes analytiques et historiques.

Une nouvelle traduction des *Politiques* d'Aristote

9- Aristote, **Les Politiques**, Traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin, GF Flammarion, 1990, 576 pages.

Pierre Pellegrin a choisi de donner au titre une forme plurielle *Les Politiques*. Il l'a fait, moins pour se conformer à l'usage aristotélicien ou pour renouer avec la tradition des premiers traducteurs français, que pour souligner le caractère divers et composite de ce « traité » de politique. L'introduction est un véritable discours de la méthode. Ainsi Pierre Pellegrin dénonce le chronologisme jægerien sous toutes ses formes mais plus particulièrement à propos de ce texte (sauf en fin de parcours interprétatif) : « Nous sentons que ses diverses parties sont vraisemblablement de dates différentes. Il faut pourtant prendre le parti de le lire, tel qu'il est, dans l'ordre où des manuscrits, pourtant récents, nous l'ont transmis, parce qu'une reconstruction, en voulant le libérer de cette violence éditoriale, le soumet à une violence plus grande encore » (pp. 66-67). Il s'attaque ouvertement à Jules Tricot qui, s'inspirant de l'exposé de Sylvestre Maurus, ramène les problèmes que la science politique a à résoudre aux quatre suivants : Quelle est la meilleure constitution en soi ? Quelle est la meilleure constitution, compte tenu des circonstances ? Quelle est la constitution de type inférieur que les États peu ambitieux désirent se donner ? Quelle est la constitution qui convient le mieux à la plupart des États ? Dans cette hypothèse, Aristote aurait été un « réaliste ». Pierre Pellegrin préfère distinguer trois situations : la fondation d'une cité, la révolution ordonnée et les types d'action réformistes. En chacun de ces cas, Aristote aurait en vue la constitution *excellente*. En conséquence, Pierre Pellegrin soutient que « le sujet principal des *Politiques* c'est de donner une formation aux législateurs pour qu'ils puissent établir et défendre la constitution excellente dans toutes les situations possibles » (p. 67). Malheureusement, il interprète le passage 1135 a 5 de l'*Éthique à Nicomaque* d'une manière relativiste en donnant à l'adverbe « partout » (πανταχοῦ) un sens distributif. Dans chaque situation concrète, il y aurait *une* et *une seule* forme constitutionnelle qui serait excellente (p. 39). La distinction entre les régimes bons et le régime le meilleur (una optima politia ubicumque) s'effondre et l'expression « selon la nature » ne désigne plus que la conformité « à la nature du groupement humain concerné » (p. 39). L'élan des *Politiques* dans le sens d'une transformation des situations et d'une éducation des citoyens se trouve brisé. Pourtant l'auteur insiste avec raison sur « l'avantage commun », « les bonnes lois » et « l'excellence politique ». Il y a là une contradiction qu'il faudrait lever. Le bon régime réunit « l'avantage commun », « les bonnes lois » et « la participation des citoyens aux fonctions civiques ». L'expression « selon la nature », prise en ce sens, comporte des degrés et un degré éminent « où que ce soit », c'est-à-dire indépendamment des situations concrètes et valable partout. Aristote n'est pas Montesquieu. Dans son commentaire des *Politiques*, saint Albert le Grand propose une interprétation tout à fait remarquable. La constitution la meilleure selon la nature est la même *partout* parce que, par définition, elle assure la vie la plus digne d'être préférée, la vie vertueuse et heureuse : « optima politia non erit nisi secundum virtutem perfectam » (Borgnet,

tome 8, p. 620). Mais pour beaucoup de cités il est sans doute impossible d'atteindre la constitution la meilleure « absolument ». Aussi Aristote déclare-t-il que le vrai politique doit s'intéresser de plus à la meilleure constitution *possible* ou *réalisable* et même à la constitution qui peut être implantée à un point de vue ou dans une perspective particulière, qui n'est pas le bien absolu. Il invite aussi le vrai politique à s'interroger sur la constitution la plus facile à développer et sur celle qui convient à la plupart des cités. Le sujet de ce traité de politique n'est donc pas univoque, ni équivoque, mais analogue (d'une analogie d'attribution) puisque se trouve maintenu le rapport à la constitution excellente qui répond adéquatement à l'inclination naturelle de l'homme à la vie politique². Par ailleurs, Pierre Pellegrin souligne la *naturalité* de la cité qu'il ne sépare pas de l'*institution* et ses remarques sur la *phronèsis* et le législateur sont justes et appropriées.

Cette traduction est directe et vivante. Pierre Pellegrin avoue qu'elle « sacrifie souvent l'élégance à la précision voire à la littéralité » (p. 77).

-
2. Albert le Grand, *Ethica*, Borgnet, tome 7, p. 370: « Mais il est vrai qu'à la meilleure (optima) des constitutions selon la nature, unique et partout (una sola ubique), toutes les autres se rapportent (ad quam omnes aliae habent respectum) ». Voir aussi le commentaire de Pierre d'Auvergne, *In libros Aristotelis expositio*, Marietti, L. IV, 1, p. 188 et sq.